

CORPO E TECNICA



Sergio Botta

## Lo sciamanesimo come “tecnica del corpo”: appunti per la ricostruzione di una categoria analitica nello studio scientifico delle religioni

### *Introduzione*

Nelle pagine iniziali della sua celebre monografia, Mircea Eliade definiva lo sciamanesimo come una delle tecniche primordiali dell'estasi, cioè a dire come un fenomeno che poteva essere interpretato al tempo stesso come “mystique, magie et «religion» dans sens large du terme”<sup>1</sup>. L'attenzione che lo studioso romeno rivolgeva alla dimensione estatica dello sciamanesimo – in una prospettiva che guardava esplicitamente alla mistica – si innestava entro un quadro interpretativo che enfatizzava l'esistenza di una presunta e universale nostalgia dell'uomo per un'originaria ascensione celeste:

Tous ces rêves, ces mythe et ces nostalgies, ayant pour thème central l'ascension ou le vol, ne se laissent pas épuiser par une explication psychologique; il subsiste toujours un noyau irréductible à l'explication, et ce je ne sais quoi d'irréductible nous révèle peut être la véritable situation de l'homme dans le Cosmos, situation qui, nous ne nous laisserons jamais de le répéter, n'est pas uniquement «historique»<sup>2</sup>.

<sup>1</sup> M. Eliade, *Le chamanisme et les techniques archaïques de l'extase*, Payot, Paris 1951, p. 4.

<sup>2</sup> *Ibidem*, p. 10.

Secondo lo storico delle religioni, la condizione estatica degli sciamani non poteva essere interpretata come fatto storicamente determinato, e neppure come semplice circostanza di natura psicologica. L'interpretazione eliadiana si contrapponeva infatti a quelle spiegazioni che, nei primi decenni del xx secolo, avevano imposto una lettura dei comportamenti sciamanici interpretati come espressioni di condizioni psicopatologiche<sup>3</sup>. Il celebre articolo con il quale nel 1946 Eliade aveva inaugurato il programma di lavoro sullo sciamanesimo si apriva infatti con un serrata critica all'ipotesi, allora principalmente sostenuta da Åke Ohlmarks<sup>4</sup>, secondo la quale le trance sciamaniche, specialmente in condizioni climatiche estreme, dovevano essere comprese come conseguenze del freddo eccessivo, della lunga durata delle notti artiche, della solitudine desertica, della mancanza di vitamine ecc. Questi stati dovevano aver influito considerevolmente sulla costituzione delle popolazioni artiche, generando peculiari forme di malattie mentali<sup>5</sup>, come era stato mostrato ad esempio dai sostenitori dell'esistenza nel contesto siberiano di una vera e propria “isteria artica”<sup>6</sup>. Il distacco dall'interpretazione psicopatologica non offriva però a Eliade solamente l'occasione per esporre una lettura positiva dei comportamenti sciamanici, e dunque riscattare la loro funzione all'interno dei gruppi sociali di appartenenza, ma anche per incoraggiare un ripensamento del rapporto tra estasi e trance, che avrebbe segnato la proposta teorica della monografia del 1951:

<sup>3</sup> A tale proposito, si veda almeno P. Mitrani, *Aperçu critique des approches psychiatriques du chamanisme*, in «L'Ethnographie», 87-88, 1982, pp. 243-257.

<sup>4</sup> Cfr. Å. Ohlmarks, *Studien zum Problem des Schamanismus*, Gleerup, Lund 1939.

<sup>5</sup> M. Eliade, *Le problème du chamanisme*, in «Revue de l'Histoire des Religions», 131, 1946, p. 9.

<sup>6</sup> Per una rilettura critica della genesi e dello sviluppo dell'isteria artica negli studi sciamanici, si veda W. Montanari, *Sciamanesimo e isteria artica*, Nuova Cultura, Roma 2019, in corso di stampa.

Quant aux techniques chamaniques de l'extase, elles n'épuisent pas toutes les variétés de l'expérience extatique attestées dans l'histoire des religions et l'ethnologie religieuse: on ne peut donc pas considérer n'importe quel extatique comme un chaman; celui-ci est le spécialiste d'une transe, pendant laquelle son âme est censée quitter le corps pour entreprendre des ascensions célestes ou des descentes infernales<sup>7</sup>.

In questo contesto non è possibile soffermarsi sulla sottovalutazione eliadiana delle cosiddette “discese infernali”, che apparivano ai suoi occhi come fenomeni meno rilevanti rispetto a quelli prodotti dalla nostalgia ascensionale, che diversamente dalle prime permetteva di includere lo sciamanesimo entro la categoria dei misticismi. Sarà piuttosto necessario rivolgere lo sguardo a una delle più significative conseguenze di questa prevalenza della verticalità nell'interpretazione eliadiana, cioè a dire alla fenomenologia dei comportamenti sciamanici legati all'anima:

À la différence de ce qui se passe dans christianisme (au moins dans son histoire récente), les peuples qui s'avouent «chamanistes» accordent une importance considérable aux expériences extatiques de leurs chamans; ces expériences les concernent personnellement et immédiatement; car ce sont les chamans qui, par le moyen de leurs transes, les guérissent, accompagnent leurs morts au «Royaume des Ombres», et servent de médiateurs entre eux et leurs dieux, célestes ou infernaux, grands ou petits. Cette élite mystique restreinte non seulement dirige la vie religieuse de la communauté, mais en quelque sorte veille sur son «âme». Le

<sup>7</sup> M. Eliade, *Chamanisme*, cit., p. 19.

chaman est le grand spécialiste de l'âme humaine: lui seul la «voit», car il connaît sa «forme» et sa destinée<sup>8</sup>.

Nella prospettiva eliadiana, questa “élite mistica” si ergeva a cardine della vita di quei gruppi che a essa delegavano non solamente la dimensione della guarigione, ma anche la cura delle anime, giacché gli sciamani erano considerati capaci di assolvere il ruolo di mediatori e farsi carico così di quella precaria unità psichica cui sembravano universalmente esposte le anime umane<sup>9</sup>. Lo sciamanesimo costituiva dunque una risposta – potenzialmente estendibile oltre i limiti storico-culturali del suo *locus classicus*<sup>10</sup> – a quella che Eliade considerava la vera condizione dell'uomo di fronte al cosmo: il bisogno universale di lasciare il proprio corpo per intraprendere un volo ascensionale.

Le conseguenze, anche politiche, di questa lettura eliadiana sono state largamente indagate e decostruite<sup>11</sup>, tuttavia l'ipoteca del suo modello estetico sembra aver conservato una funzione paradigmatica nello studio scientifico dello sciamanesimo. Nonostante critiche piuttosto severe siano rivolte alla sua opzione interpretativa, un campo di studi che appare ancora largamente orientato verso la mistica sembra sottovalutare il ruolo del corpo all'interno delle credenze e pratiche di interesse sciamanico. Nella prospettiva di una ricostru-

zione di questa categoria analitica<sup>12</sup> – che sappia ripartire da una prospettiva post-eliadiana –, questo breve intervento trova avvio in una rilettura dei primi modelli interpretativi elaborati tra XVII e XVIII secolo, e si prefigge di osservare lo sciamano nella sua dimensione di specialista del corpo piuttosto che dell'anima e lo sciamanesimo come tecnica del corpo e non dell'estasi. Ci sembra, infatti, che nell'arena politica dei corpi<sup>13</sup>, lo sciamanesimo sia stato spesso utilizzato come strumento retorico di sorprendente salienza discorsiva<sup>14</sup>. La storia delle proiezioni che la cultura occidentale ha rivolto allo sciamanesimo è stata infatti dominata da una ten-

<sup>8</sup> *Ibidem*, pp. 21-22.

<sup>9</sup> *Ibidem*, p. 168.

<sup>10</sup> Per una riflessione critica sulla Siberia come *locus classicus* dello sciamanesimo, si veda R. Hutton, *Shamans. Siberian Spirituality and the Western Imagination*, Hambleton, London 2001.

<sup>11</sup> Si veda, ad esempio, la dura critica di A. B. Kehoe, *Shamans and Religion. An Anthropological Exploration in Critical Thinking*, Waveland, Long Grove 2001. Il lettore italiano può consultare anche l'informatissima operazione di decostruzione dello sciamanesimo eliadiano, in L. Ambasciano, *Sciamanesimo senza sciamanesimo. Le radici intellettuali del modello sciamanico di Mircea Eliade: evoluzionismo, psicoanalisi, te(le)ologia*, Nuova Cultura, Roma 2014.

<sup>12</sup> Numerosi i lavori recenti hanno tentato una rilettura dello sciamanesimo su nuove basi teorico-metodologiche; tra questi è possibile segnalare almeno T.K. Alberts, *Shamanism, Discourse, Modernity*, Routledge, London 2015; J. Boekhoven, *Genealogies of Shamanism. Struggles for Power, Charisma and Authority*, Barkhuis, Groningen 2011; T.A. DuBois, *Trends in Contemporary Research on Shamanism*, in «Numen», 58, 2011, pp. 100-128; R. Hamayon, *Le chamanisme. Fondements et pratiques d'une forme religieuse d'hier et d'aujourd'hui*, Eyrolles, Paris 2015; L.K. Pharo, *A Methodology for a Deconstruction and Reconstruction of the Concepts "Shaman" and "Shamanism"*, in «Numen», 58, 2011, pp. 6-70; H. Rydving, *Le chamanisme aujourd'hui: constructions et déconstructions d'une illusion scientifique*, in «Études mongoles et sibériennes, centrasiatique et tibétaines», 42, 2011 (<http://journals.openedition.org/emscat/1815>); K. von Stuckrad, *Schamanismus und Esoterik: Kultur und wissenschaftsgeschichtliche Betrachtungen*, Peters, Leuven 2003; S. Tomášková, *Wayward Shamans. The Prehistory of an Idea*, University of California Press, Berkeley-Los Angeles-London 2013; D. Whisker, *The Possibility of Shamanism: A Genealogy of Anthropological Appropriations*, in «History and Anthropology», 24, 2013, 3, pp. 344-362; A.A. Znamenski, *The Beauty of the Primitive. Shamanism and the Western Imagination*, Oxford University Press, New York 2007. Per una sintesi delle prospettive più recenti, il lettore italiano può consultare S. Botta, *Dagli sciamani allo sciamanesimo*, Carocci, Roma 2018.

<sup>13</sup> M. Pandolfi, *Le arene politiche del corpo*, in «Antropologia» 3, 3, 2003, pp. 141-154.

<sup>14</sup> Per una lettura dello sciamanesimo in una prospettiva discorsiva, è possibile consultare innanzitutto i lavori di Kocku von Stuckrad: *Reenchanting Nature: Modern Western Shamanism and Nineteenth Century Thought*, in «Journal of the American Academy of Religion», 70, 2002, pp. 771-799; *Schamanismus und Esoterik*, cit.; *Utopian Landscape and Ecstatic Journeys: Friedrich Nietzsche, Hermann Hesse, and Mircea Eliade on the Terror of Modernity*, in «Numen», 57, 2010, pp. 78-102; *Refutation and Desire: European Perceptions of Shamanism in the Late Eighteenth Century*, in «Journal of Religion in Europe», 5, 2012, pp. 100-121.

denza a disincarnare le pratiche indigene e, attraverso quello che tenderemo di individuare come “dispositivo estatico”, a trasformarle in una sorta di forma arcaica della mistica che avrebbe raggiunto il suo perfezionamento nella generalizzazione eliadiana. È infatti al termine di un processo collettivo che si è giunti alla costruzione di un’immagine dello sciamanesimo inteso come insieme di credenze e pratiche indirizzate a stabilire una forma di comunicazione “verticale” con la realtà. Una riconsiderazione delle prime esperienze etnografiche che hanno posto gli osservatori europei di fronte allo sciamanesimo permetterà però di rileggere criticamente questa prospettiva “ascensionale” e di osservare le cosmologie e le “tecniche del corpo” sciamaniche come strumenti di indirizzo essenziali nella “orizzontalità” delle relazioni sociali.

*Demoni e ciarlatani: l’attacco ai corpi sciamanici nel corso dell’Età moderna*

Le prime documentazioni relative allo sciamanesimo furono prodotte a cavallo tra XVII e XVIII secolo da viaggiatori che esploravano il territorio siberiano in nome della corona russa. Una delle più importanti testimonianze dell’epoca è contenuta in uno scritto autobiografico di un religioso appartenente al movimento dei Vecchi Credenti, l’arciprete Avvakum Petrovich, che, dall’esilio che gli era stato inflitto per essersi opposto ai tentativi di riforma della Chiesa ortodossa, descrisse fenomeni oggi chiaramente riconoscibili come sciamanici<sup>15</sup>. L’autobiografia di Avvakum – scritta tra il 1672 e il 1675, ma circolata

<sup>15</sup> La prima traduzione dal russo dell’opera di Avvakum è in francese: P. Pascal, *La vie de l’archiprêtre Awakum écrite par lui-même: Traduite du vieux-russe avec une introduction et des notes par Pierre Pascal*, Gallimard, Paris 1938. In italiano è disponibile

in forma manoscritta per quasi due secoli<sup>16</sup> – assume un posto di notevole importanza poiché contiene la più antica attestazione in una lingua europea del termine “sciamano”: l’arciprete utilizza infatti il verbo *šamanit*, “sciamanizzare” o “fare da sciamano”, come sinonimo di divinare, indovinare la sorte<sup>17</sup>. Ciò mostra come il termine sciamano fosse già divenuto di uso comune nel lessico di quegli esploratori che, nel corso dei primi decenni dell’avanzata russa in Siberia, avevano stabilito ripetuti contatti con le popolazioni native. Anche il contesto entro il quale si colloca l’attestazione del termine appare estremamente significativo: tra il 1653 e il 1663 Avvakum era stato assegnato alla spedizione di Afanasij Paškov, esploratore dell’area settentrionale del continente asiatico, e in quell’occasione ebbe modo di descrivere una seduta sciamanica che si era svolta prima della partenza di una missione capitanata dal figlio dell’esploratore, Eremej:

“Aveva mandato suo figlio Eremej a guerreggiare nel regno dei Mongoli, e con lui settantadue Cosacchi e venti Tunguzi. Costrinse un indigeno a fargli da sciamano, ovvero a indovinare se la spedizione avrà successo e se torneranno a casa col bottino. Quel mago contadino portò un montone vivo vicino alla mia baracca sul far della sera e si mise a fare magie su di lui. Strappata che gli ebbe la testa la fece frullare via, cominciò a saltare e danzare e a invocare con grandi urla i dèmoni, poi si buttò a terra, una bava gli usciva dalla bocca. I dèmoni gli facevano ressa intorno, e lui li interrogava sul

una più recente traduzione a cura di P. Pera: *Vita dell’arciprete Avvakum scritta da lui stesso*, Adelphi, Milano 1986. Sull’opera di Avvakum, si veda anche R. Mastromattei, *La fede nera*, in R. Mastromattei et al., *Tremore e potere. La condizione estatica nello sciamanesimo himalayano*, FrancoAngeli, Milano 1995, pp. 23-62.

<sup>16</sup> P. Pera, *Vita dell’arciprete Avvakum*, cit., p. 45.

<sup>17</sup> V. Voigt, *Shaman – Person or Word?*, in M. Hoppál (a c. di), *Shamanism in Eurasia*, Herodot, Göttingen 1984, p. 14.

successo della spedizione. E i dèmoni dissero: «Tornerete con grande vittoria e ricchezza grande»<sup>18</sup>.

La breve ma vivida descrizione sembra essere stata negativamente influenzata dalle condizioni avverse nelle quali si trovava l'arciprete. La seduta sciamanica appare infatti come una sorta di manifestazione concreta dell'assedio diabolico subito dalla cristianità russa. Il “mago contadino” sembra infatti non solo mettere in scena pratiche rituali apertamente anticristiane, quali la divinazione e il sacrificio animale, ma la condizione di trance, indotta da musiche e danze, viene descritta come un efficace mezzo per invocare demoni, sulla cui esistenza Avvakum sembrava non nutrire alcun dubbio. Lo sciamano è dunque agli occhi dell'arciprete un vero e proprio rivale, detentore di tecniche al tempo stesso reali e minacciose, cui del resto sembrano affidarsi anche i cosacchi ansiosi di conoscere l'esito della spedizione. Ben presto però la disastrosa riuscita della missione e il fallimento dei vaticini sciamanici – riuscì a fuggire infatti soltanto Eremej, che rispettava profondamente l'arciprete –, dimostrarono come quell'evento apparentemente irrilevante poteva essere considerato uno specchio della lotta drammatica che era condotta dalla parte più autentica della cristianità russa contro le forze soverchianti che la sottoponevano ad assedio<sup>19</sup>.

L'interpretazione demoniaca dei fenomeni sciamanici svolse una funzione paradigmatica nell'intera storia dei primi contatti con le popolazioni siberiane<sup>20</sup>. Questo modello interpretativo ha certamente causato una drastica riduzione del valore etnografico delle testimonianze offerte ad esempio dall'arciprete; tuttavia mostra in maniera emblematica come i

primi osservatori occidentali individuassero nei corpi indigeni un preciso bersaglio. Nel clima di fanatismo che attraversava la Russia di quegli anni, l'interpretazione negativa delle credenze e pratiche siberiane – che pure si rivolgeva a uno sciamanesimo già decontestualizzato e ibridato nello spazio negoziale istituito negli interstizi del dominio russo – ne permetteva l'assimilazione in un orizzonte di senso pienamente cristiano. La testimonianza di Avvakum rappresenta dunque un preciso riflesso dell'epoca, dei suoi moventi culturali e delle forme di relazione con le popolazioni siberiane. Si è notato infatti come un *paradigm of permissibility* abbia dominato le strategie retoriche dei primi resoconti europei che, se da un lato esprimevano un intransigente giudizio di stampo cristiano, dall'altro assumevano un atteggiamento permissivo nei confronti delle pratiche sciamaniche, a patto che non ostacolassero l'avanzata russa<sup>21</sup>.

A dimostrazione della persistente attenzione intorno ai corpi degli sciamani ci sono alcune testimonianze successive a quella dell'arciprete Avvakum. L'opera che permise l'introduzione del termine sciamano nel lessico europeo fu probabilmente quella del diplomatico, scrittore e politico olandese Nicolaes Witsen che aveva viaggiato in Russia tra il 1664 e il 1665 raccogliendo informazioni sulle popolazioni siberiane nell'area allora nota come Tartaria<sup>22</sup>. Il suo resoconto di viaggio, *Noord en Oost Tartarye*, fu pubblicato in olandese per la prima volta nel 1692, ma solamente a partire dalla seconda edizione del 1705 Witsen utilizzò il termine tedesco *schaman* per definire gli operatori rituali

<sup>18</sup> P. Pera, *Vita dell'arciprete Avvakum*, cit., p. 98.

<sup>19</sup> R. Mastromattei, *La fede nera*, p. 33.

<sup>20</sup> M. Perrin, *Lo sciamanesimo*, Edizioni di Terrenuove, Milano 2002, p. 18.

<sup>21</sup> G. Flaherty, *Shamanism and the Eighteenth Century*, Princeton University Press, Princeton 1992, p. 21.

<sup>22</sup> N. Witsen, *Noord en Oost Tartarye, ofte bondig ontwerp Van eenige dier landen en volken, Welke voormaels bekend zijn geweest [...] door Nicolaes Witsen*, Amsterdam, François Halma 1705 (prima ed. 1692). Si veda anche, A.A. Znamenski, *The Beauty of the Primitive*, cit., p. 5.



siberiani<sup>23</sup>. In continuità con l’interpretazione dell’arciprete, gli sciamani apparivano come “preti del diavolo”<sup>24</sup>. Di straordinario interesse nell’opera dell’esploratore olandese è però anche la prima raffigurazione di uno sciamano che rivela l’ambivalente atteggiamento di curiosità e repulsione della cultura europea: il disegno mostra infatti un operatore rituale che indossa una pelliccia e un copricapo sovrastato da corna. Lo sciamano è ritratto nell’atto di colpire un tamburo e accompagnare un canto che, si immagina, avrebbe dovuto provocare l’ingresso in una condizione di trance<sup>25</sup>. I numerosi dettagli etnografici presenti nella raffigurazione potrebbero far pensare a una profonda libertà espressiva nello sguardo del ritrattista. Tuttavia, sarà bene notare come il medesimo modello utilizzato per fronteggiare la diversità siberiana fosse in azione anche sul piano visuale. Lo sciamano è infatti raffigurato con piedi unghiate, come a voler dimostrare che il suo non era un semplice travestimento animale: come nel caso di Avvakum, infatti, la presenza di zoccoli nella raffigurazione rinvia a una letterale identificazione dello sciamano con un demone<sup>26</sup>.

Questa forma di assimilazione dei corpi indigeni mutò progressivamente di segno nel corso del Settecento, mano a mano che si faceva strada un paradigma interpretativo di stampo illuminista. In un processo di secolarizzazione di quello sguardo religioso che aveva dominato la prima fase di avvicinamento allo sciamanesimo, i protagonisti di un’interpretazione illuminista delle religioni “altre” ripensarono alcuni *topoi* discorsivi caratteristici dell’immaginario medievale che sembravano buoni per rappresentare le innumerevoli culture scoperte nei secoli precedenti. I corpi indigeni – e tra questi trovavano posto

anche quelli “sciamanici” – vennero ripetutamente rappresentati, con poco riguardo per le loro differenze, come esseri che danzavano in maniera frenetica e disordinata, con il viso contratto in smorfie innaturali e dotati di notevoli capacità illusionistiche. Se dunque nelle prime testimonianze il comportamento scomposto dello sciamano costituiva il segnale di una capacità di comunicazione con i demoni, ora le severe descrizioni degli “strani gesti” degli sciamani rivelano invece l’azione di un dispositivo epistemologico che non intendeva più favorire un atteggiamento permissivo nei confronti delle pratiche sciamaniche, ma dispiegava un’inflessibile aggressione contro queste tecniche “altre” del corpo.

Nella voce dell’*Encyclopédie* dedicata alla figura dello sciamano<sup>27</sup> – che si fondava su alcune informazioni etnografiche provenienti dai primi esploratori dell’area siberiana – la rappresentazione delle credenze e pratiche sciamaniche è fondata su una riformulazione dell’immagine dei *jongleurs* (o *jugglers* nell’accezione inglese, lett. “giocolieri”)<sup>28</sup>: termine di origine medievale utilizzato per ingabbiare la gestualità scomposta e scandalosa degli “anormali”, condannandone le strategie e le pratiche corporali. Gli enciclopedisti raccolsero diverse descrizioni etnografiche che in ambiente nordamericano facevano

<sup>23</sup> J. Boekhoven, *Genealogies of Shamanism*, cit., p. 32, n 3.

<sup>24</sup> G. Flaherty, *Shamanism*, cit., p. 23.

<sup>25</sup> A.A. Znamenski, *The Beauty of the Primitive*, cit., p. 6.

<sup>26</sup> R. Hutton, *Shamanism*, cit., p. 32.

<sup>27</sup> Sulla costruzione illuministica dello sciamanesimo, si veda S. Botta, *Da jongleurs a sciamani. Appunti sull’assimilazione dell’alterità religiosa nel pensiero illuminista*, in «Annali dell’Istituto storico italo-germanico di Trento/Jahrbuch des italienisch-deutschen historischen Instituts in Trient», 2, 2018, pp. 91-120. Su una “antropologia illuminista”, si vedano almeno M. Duchet, *Anthropologie et histoire au siècle des lumières Buffon, Voltaire, Rousseau, Helvétius, Diderot*, Maspéro, Paris 1971; S. Landucci, *I filosofi e i selvaggi*, Einaudi, Torino 2014 (2<sup>a</sup> ed.); S. Moravia, *Le scienze dell’uomo nel Settecento*, Laterza, Roma-Bari 1978 (2<sup>a</sup> ed.); T. Todorov, *Nous et les autres. La réflexion française sur la diversité humaine*, Seuil, Paris 1989; L. Wolff, M. Cipolloni (a c. di), *The Anthropology of the Enlightenment*, Stanford University Press, Stanford 2001.

<sup>28</sup> S. Petrella, A. Trucchio, *Le médecin des sauvages: le jongleur*, in «S&F. Rivista di scienza e filosofia», 13, 2015, pp. 37-57.

uso del termine *jongleur* per decostruire il ruolo sociale dei *medicine men* nativo-americani, definiti in funzione coloniale come maghi o incantatori: i *jongleurs* erano considerati impostori che pretendevano di essere scesi dal cielo per una sorta *d’enchantelement & d’illusion*; ciarlatani che sostenevano di parlare un linguaggio divino, prodotto in realtà di una *imagination échauffée*, che trovava espressione in azioni inumane, *convulsions & enthousiasmes* – battevano il tamburo, gridavano, urlavano, cantavano e fumavano – attraverso le quali veicolavano la volontà degli spiriti; avevano infatti saputo persuadere le loro genti che erano in grado di compiere viaggi estatici che mettevano in scena attraverso cerimonie stravaganti accompagnate da così tanto furore che si sarebbe detto che il demonio si impossessasse veramente di loro<sup>29</sup>.

In ragione della straordinaria disponibilità metaforica di questo dispositivo giudicante, gli enciclopedisti ne generalizzarono l’uso applicando indistintamente a diversi fatti religiosi presenti nelle descrizioni di quelle culture che un secolo più tardi le scienze antropologiche avrebbero definito come “primitive”. Sebbene la voce dell’*Encyclopédie* dedicata ai *jongleurs* non sia stata con chiarezza assegnata a un preciso autore, vi sono ragioni per riconoscerci una metodologia affine a quella utilizzata da Paul Henri Thiry barone di Holbach che veicolava una teoria classica della religione fondata sull’impostura, la paura e l’ignoranza. Nel tentativo di proporre un’immagine complessivamente negativa della religione, d’Holbach suggeriva come l’ignoranza di quei popoli fosse priva di qualunque principio scientifico. Senza dunque tentare di proporre una lettura etnograficamente attendibile, d’Holbach recuperava la descrizione dei *jongleurs* allo scopo di costruire, attraverso un pro-

cesso di retro-alimentazione, una rappresentazione giudicante delle credenze e pratiche sciamaniche:

SCHAMANS, s. m. pl. (*Hist. mod.*) c’est le nom que les habitans de Sibérie donnent à des imposteurs, qui chez eux font les fonctions de prêtres, de jongleurs, de sorciers & de médecins. Ces schamans prétendent avoir du crédit sur le diable, qu’ils consultent pour savoir l’avenir, pour la guérison des maladies, & pour faire des tours qui paroissent surnaturels à un peuple ignorant & superstitieux: ils se servent pour cela de tambours qu’ils frappent avec force, en dansant & tournant avec une rapidité surprenante; lorsqu’ils se sont aliénés à force de contorsions & de fatigue, ils prétendent que le diable se manifeste à eux quand il est de bonne humeur. Quelquefois la cérémonie finit par feindre de se percer d’un coup de couteau, ce qui redouble l’étonnement & le respect des spectateurs imbécilles. Ces contorsions sont ordinairement précédées du sacrifice d’un chien ou d’un cheval, que l’on mange en buvant force eau - de - vie, & la comédie finit par donner de l’argent au schaman, qui ne se piquent pas plus de désintéressement que les autres imposteurs de la même espèce<sup>30</sup>.

Il lemma produceva dunque una sorta di sintetico calco dei temi già utilizzati nella voce dedicata ai *jongleurs*, che generalizzava comparativamente questa figura di “impostore” come epitome degli anti-scientifici saperi medici di tutti i popoli “altri”. Le argomentazioni contro le pratiche sciamaniche si fondavano su un dispositivo che attraversa l’intera *Encyclopédie*: ignoranza e superstizione dovevano essere razionalmente smascherate allo scopo di svelare l’impostura sulla quale si fondava

<sup>29</sup> D. Diderot, J.B. Le Rond d’Alembert (éds.), *Encyclopédie, ou Dictionnaire raisonné des sciences, des arts et des métiers*, Paris 1765, v. VIII, pp. 875-876.

<sup>30</sup> *Encyclopédie*, v. XIV, 1765, p. 759.



il potere che gli sciamani-*jongleurs* esercitavano sui loro “spettatori imbecilli”. L’*Encyclopédie* otteneva così una prepotente neutralizzazione della differenza presente nelle pratiche sciamaniche attraverso l’imposizione di un modello interpretativo potenzialmente generalizzabile all’infinito. Anche la descrizione delle “smorfie” e delle “contorsioni” – che sembrerebbero rivelare in controtelaio la presenza di quelle tecniche estatiche che, sin dall’opera di Eliade, hanno costituito l’ingrediente fondamentale di tante descrizioni dello sciamanesimo – appaiono in verità plasmate ancora una volta su un modello interno all’*Encyclopédie*. Se si legge, infatti, la voce *Enthousiasme* ci si renderà conto di come gli enciclopedisti utilizzarono quel *topos* letterario fatto di smorfie e contorsioni anche per descrivere il furore profetico del mondo antico, in una sorta di circolazione senza limiti temporali di un filtro culturale applicabile all’interpretazione di ogni sistema religioso<sup>31</sup>.

La cultura illuminista, allora impegnata sul fronte interno nel riassorbimento di “anormalità” sotto il segno della follia<sup>32</sup>, applicava i medesimi dispositivi anche sui numerosi fronti esterni, nel confronto con queste tecniche del corpo che emergevano dai resoconti etnografici e che erano razionalisticamente sussunte in una medesima forma di errore. Per una prospettiva di indagine che tenti di comprendere le tecniche sciamaniche del corpo, questi primi modelli giudicanti – siano essi di stampo religioso o razionalistico – non sembrano consegnare informazioni dotate di un’apprezzabile valenza etnografica, schiacciate da dispositivi retorici di stampo fortemente ideologico. Tuttavia, questi primi resoconti testimoniano un

profondo turbamento che rivela anche lo scandaloso straniamento prodotto da una corporeità sciamanica che riusciva a mettere in crisi gli atteggiamenti corporei degli osservatori occidentali<sup>33</sup>. Il disgusto provocato dalle tecniche sciamaniche del corpo nel corso dell’Età moderna appare dunque come il segnale della denaturalizzazione dell’incapacità della cultura occidentale di esercitare una denaturalizzazione della propria corporeità nella relazione con queste culture “altre”. Del resto, da queste testimonianze emerge in prospettiva anche la dimensione ambivalente di questi rifiuti che avrebbe presto trovato espressione in una contro-produzione discorsiva messa in campo dalla cultura romantica: quel complesso di *topoi* letterari consegnati alla cultura europea dagli illuministi sarebbe infatti divenuto buono per ripensare in termini oppositivi il ruolo della religione, ad esempio, nelle pagine di Herder<sup>34</sup>. Pur raccogliendo la rappresentazione degli sciamani contenuta nell’*Encyclopédie*, il filosofo tedesco descriveva quegli operatori rituali non più come impostori, ma come personalità dotate di notevoli capacità poetiche e di una forte carica immaginativa. Entro una rivalutazione della dimensione irrazionale ed emotiva della vita religiosa, quegli sciamani prodotti per via letteraria potevano ora essere considerati modelli “primitivi” e “arcaici” che permettevano di recuperare quei valori minacciati dal razionalismo illuminista. In un ininterrotto meccanismo di retro-alimentazione, lo sciamano assurgeva così al ruolo di metafora utilizzabile per pensare anche il ruolo degli artisti nelle società avanzate: virtuosi della religione, riflessi viventi di quegli arcaici sciamani capaci di trasgredire, attraverso l’estasi, la realtà ordinaria per mezzo della musica e della poesia. Il valore

<sup>31</sup> *Encyclopédie*, v. v, 1755, pp. 719b-722b.

<sup>32</sup> In questa prospettiva, potrebbe essere feconda una ricerca sullo sciamanesimo a partire da M. Foucault, *Histoire de la folie à l’âge classique*, Gallimard, Paris 1961; e *Le pouvoir psychiatrique* (Cours au Collège de France, 1976), Seuil-Gallimard, Paris 2003.

<sup>33</sup> G. Pizza, *Antropologia medica. Saperi, pratiche e politiche del corpo*, Roma, Carocci 2005, p. 39.

<sup>34</sup> J.G. Herder, *Ideen zur Philosophie der Geschichte der Menschheit*, Riga-Liepzig 1784-1791.

delle loro “smorfie” e “contorsioni”, che aveva costituito il principale bersaglio dell’interpretazione razionalistica, poteva così diventare il campo di battaglia per una ri-significazione positiva dei comportamenti sciamanici.

### *Il dispositivo estetico e la costruzione di uno sciamanesimo mistico*

Pur a costo di schematizzare in termini eccessivi, si può sostenere che lo sguardo occidentale sullo sciamanesimo si sia dispiegato, almeno fino alla affermazione del modello eliadiano, come un’inesausta contesa tra un approccio razionalizzante di stampo illuminista, che avrebbe dato vita a denigratorie interpretazioni psicopatologiche dei comportamenti sciamanici, e sguardi alternativi di ispirazione romantica, che lottavano per strappare gli sciamani da quei pregiudizi etnocentrici. Si potrebbe credere che, al fine di produrre una conoscenza positiva delle tecniche sciamaniche del corpo, le operazioni che promossero un riscatto dal giogo delle interpretazioni razionalistiche fossero in grado anche di favorire, sul piano epistemologico, una liberazione di quelle corporeità<sup>35</sup>. Tuttavia, anche questi filoni di stampo romantico hanno spesso propagato i bisogni proiettivi della cultura occidentale, offrendo una voce a longeve forme di fascinazione primitivista nei confronti delle religioni altre.

Uno degli antropologi maggiormente impegnati nella rilettura del modello psicopatologico dello sciamanesimo che si era

<sup>35</sup> In ambito siberiano, veniva data alle stampe la grande opera di “difesa” dello sciamanesimo da parte di Sergei Shirokogoroff che avrebbe permesso, non solo allo stesso Eliade, ma anche a Ernesto de Martino e Claude Lévi-Strauss di intraprendere una rivalutazione positiva del fenomeno. Si veda S. M. Shirokogoroff, *Psychomental Complex of the Tungus*, Kegan Paul, Trench, Trubner & Co., London 1935.

imposto all’inizio del Novecento fu certamente Paul Radin che, sulla scorta del particolarismo boasiano<sup>36</sup>, si inseriva in un più ampio progetto di riabilitazione delle culture nativo-americane<sup>37</sup>. In merito allo sciamanesimo, Radin si mostrò già allora consapevole del fatto che il maggior ostacolo alla conoscenza del fenomeno era prodotto dall’attitudine giudicante degli osservatori europei: “Some have felt that they were, in the main, conscious impostors; others that they were sincere but the dupes of their own beliefs and imaginings”<sup>38</sup>. Le acute riflessioni contenute nel suo *Primitive religion* – pubblicato nel 1937, cioè nel momento di massima affermazione di quel modello psicopatologico che avrebbe raggiunto il suo apice nell’opera di Ohlmarks – offrono un contributo affine alla futura impostazione del progetto eliadiano di riscatto dello sciamanesimo<sup>39</sup>. Radin ripensava positivamente la figura dello sciamano all’interno di un modello che tentava di spiegare la trasformazione di diverse figure di operatori rituali, dalle loro forme più semplici e caratteristiche presenti entro le culture primitive – tra cui riconosceva sciamani, guaritori, *medicine men* ecc. –, fino alle più complesse forme sacerdotali, che dovevano essere apparse all’interno di società più evolute. Tentando di utilizzare

<sup>36</sup> Sullo sciamanesimo nella scuola boasiana, si veda S. Botta, «*I Desired to Learn the Ways of the Shaman*». *Il contributo della scuola boasiana alla generalizzazione dello sciamanesimo*, in L. Arcari, A. Saggiaro (a c. di), *Sciamanesimo e sciamanesimi. Un problema storiografico*, Nuova Cultura, Roma 2015, pp. 11-40.

<sup>37</sup> Su Radin e lo sciamanesimo, S. Botta, *Paul Radin vs Crashing Thunder. La contesa per l’estasi sciamanica nell’antropologia americana di primo Novecento*, in L. Canetti, A. Piras (a c. di), *Esperienze e tecniche dell’estasi tra Oriente e Occidente*, Morcelliana, Brescia 2018, pp. 154-177.

<sup>38</sup> P. Radin, *Primitive Religion: Its Nature and Origin*, Viking, New York 1937, p. 105.

<sup>39</sup> Eliade cita esplicitamente l’opera di Radin (*Chamanisme*, cit., pp. 37-38), nella traduzione francese a cura di Alfred Métraux (*La religion primitive*, Gallimard Paris 1941) in un passo introduttivo della sua opera e annovera sbrigativamente le sue tesi entro il filone delle interpretazioni psicopatologiche, senza dunque considerare attentamente la sua ipotesi relativa allo sviluppo delle figure sacerdotali.

le riflessioni sull’origine del sentimento creaturale che Rudolf Otto aveva proposto nel suo *Das Heilige* per spiegare l’emergere storico del *mysterium tremendum*<sup>40</sup>, Radin proponeva un originale ripensamento delle condizioni psicopatologiche degli sciamani – a suo avviso registrabili principalmente in Siberia – come segni di una primitiva fase della vita religiosa:

From fear, according to Otto, came awe, the terrible, the feeling of being overpowered and overwhelmed, crystallizing into what he calls the *tremendum* and the *majestas*; out of the sense of helplessness, of powerlessness, of insignificance, came that *creature-feeling* so well described in the Old Testament, and out of the compensation fantasies arose, finally, the concept of that *completely other* which is rooted in the familiar and which is yet entirely new<sup>41</sup>.

Radin, che aveva accolto l’idea secondo la quale nel Nuovo Mondo lo sciamanesimo si fosse differenziato da quello di carattere propriamente nevrotico tipico del contesto siberiano, leggeva le pratiche estatiche e le “visioni allucinatorie” del fenomeno nativo-americano come espressioni di una più complessa forma di spiritualità che avrebbe potuto svilupparsi esclusivamente in contesti entro i quali era emerso un individualismo “democratico”:

The stressing of personal and ethical qualifications for the proper approach to the supernatural was, however, the necessary preliminary to any reinterpretation of the hallucinatory vision of the neurotic shaman if it was to be made more acceptable and more palatable to the normal intelli-

gence. But such qualifications would not be stressed except in a society that tolerated individual expression, such as, for instance, the democratic societies of so many parts of aboriginal North America, or among special individuals of highly stratified societies<sup>42</sup>.

Il modello interpretativo proposto dall’antropologo non rigettava interamente l’interpretazione psicopatologica che dominava allora i discorsi sullo sciamanesimo, ma la ripensava all’interno di una sofisticata ipotesi relativa allo sviluppo della vita religiosa. Le figure del corpo che trovavano espressione nella dimensione allucinatoria delle forme più semplici di sciamanesimo erano infatti considerate come riflessi di quella dimensione del *tremendum* che Otto considerava generata da un senso di impotenza e insignificanza dell’uomo nelle sue condizioni primitive. In questa prima fase dello sviluppo religioso, le esperienze psicopatologiche prodotte da un’originaria labilità materiale sarebbero state progressivamente naturalizzate, consentendo così un assorbimento culturalmente determinato di queste condizioni critiche di esistenza. Tuttavia, nelle successive fasi di sviluppo, osservabili ad esempio nello sciamanesimo democratico e individuale nativo-americano, “the pattern of behaviour [...] had by that time become fixed and the non-neurotic shaman had to accept the formulation which owed its origin and its initial development to his neurotic predecessors and colleagues”<sup>43</sup>. Le tecniche del corpo, che nei contesti complessi trovavano espressione ad esempio nelle iniziazioni, rappresentavano dunque la memoria e il fondamento di quelle originarie forme di instabilità emozionale e psichica entro cui aveva trovato inizio l’esperienza religiosa: lo scia-

<sup>40</sup> R. Otto, *Das Heilige. Über das Irrationale in der Idee des Göttlichen und sein Verhältnis zum Rationalen*, Trewendt & Granier, Breslau 1917.

<sup>41</sup> P. Radin, *Primitive religion*, cit., p. 9.

<sup>42</sup> *Ibidem*, p. 162.

<sup>43</sup> *Ibidem*, p. 132.

mano poteva ricordare la sua antica sofferenza e, proprio in ragione di questa acquisita consapevolezza, diveniva il protagonista per eccellenza del suo superamento; sulla spinta di un’individualizzazione della religiosità nativo-americana, lo sciamano rivestiva una funzione speciale, rendendo intellegibile – e dunque fruibile – per i “laici” l’esperienza del superamento di quella originaria sofferenza psichica<sup>44</sup>. Ma al di là della sua funzione sociale, il vissuto sciamanico era apprezzabile perché apriva la mente a una pura saggezza: “His projections, his hallucinations, his journey through space and time, thus became a dramatic ritual and served as the prototype for all future concepts of the religious road of perfection”<sup>45</sup>. Secondo Radin, lo sguardo giudicante del razionalismo era ancora dominante al principio del xx secolo poiché non era in grado di intendere come la mentalità nevrotica degli sciamani fosse indelebilmente impressa in formule ripetitive che si spiegavano come tecniche per affrontare il soprannaturale, malgrado le tante loro amplificazioni, reinterpretazioni e trasfigurazioni simboliche<sup>46</sup>.

Lo sguardo di Radin, influenzato dalla psicoanalisi junghiana<sup>47</sup> oltre che dalla fenomenologia di Otto, scopriva così nello sciamano l’immagine archetipica del pensatore-artista<sup>48</sup>, del guaritore capace di accedere a una sorta di universale percorso individuativo<sup>49</sup>. In un capitolo del suo volume dedicato alla religione primitiva – intitolato *The Approach to the Super-*

*natural*<sup>50</sup> – Radin ripensava le informazioni che aveva raccolto in un percorso decennale di ricerca sul campo tra i Winnebago per costruire l’immagine dello sciamano come prototipo del “filosofo religioso”<sup>51</sup>. Nel tentativo di riscattare lo sciamanesimo alle “altezze” della filosofia e della mistica occidentali, l’antropologo portava a compimento una generalizzazione dello sciamanesimo, applicando ancora una volta la prospettiva di Otto; nel descrivere infatti il percorso di sviluppo che trovava avvio in quell’originaria esperienza del *tremendum*, Radin utilizzava una metafora dantesca che collocava esplicitamente questo “elitario” sciamanesimo entro il campo concettuale della mistica:

And so, for the elect, it is quite conceivable that the original physiologically conditioned terror of the shaman became the *tremendum* of which the religious philosopher Otto speaks; that the desire for solitude and withdrawal from the world became his *mysterium*; and the hallucinatory experience of the trance, his *wholly-other* the beatific vision of the mystics. It is this evolution we must now try to trace, from the *via hallucinatoria* through the *via purgativa* to end in the *via mystica*<sup>52</sup>.

Lo sciamanesimo nativo-americano veniva così trasformato in una forma di asceti mistica transculturale e al tempo stesso svuotato di ogni specificità socio-culturale. Radin sviluppava anche un’implicita morfologia dell’estasi che recava in sé i segni di un prepotente primitivismo, di un atteggiamento paternalistico che, nell’invocare il riscatto della “religione primitiva”, produceva di fatto una sua “colonizzazione”, assorbendo

<sup>44</sup> *Ibidem*, pp. 107-8.

<sup>45</sup> *Ibidem*, p. 157.

<sup>46</sup> *Ibidem*, p. 158.

<sup>47</sup> Sul rapporto tra Radin e Jung, si veda il già citato volume di J. Boekhoven, *Genealogy of Shamanism*, cit., pp. 145-148.

<sup>48</sup> P. Radin, *Primitive Religion*, cit., p. 106.

<sup>49</sup> Su Jung e lo sciamanesimo, si vedano D.C. Noel, *The Soul of Shamanism*, Continuum, New York 1997; M.C. Smith, *Jung and Shamanism in Dialogue: Retrieving the Soul / Retrieving the Sacred*, Paulist Press, New York 2007.

<sup>50</sup> *Ibidem*, pp. 163-166.

<sup>51</sup> *Ibidem*, p. 166.

<sup>52</sup> *Ibidem*, p. 160.

la ritualità winnebago nella sfera delle esperienze ineffabili e nel registro del sacro:

Yet it was possible, even in comparatively simple societies, for the select few to transform this journey into one with marked affiliations to the memorable journey of Dante, with its proper division into a *via purgativa*, a *via illuminativa* and a *via unitiva* and then, with possibly a more profound understanding than the great Florentine possessed, to transfer it to this world so that the divine experience could become a preparation for the earthly experience and not the reverse [...] And, like Dante, having wandered into a dark wood straightway to become lost, so our Winnebago sage emerges from the hidden road to see the stars again and come once more into the air of life<sup>53</sup>.

Come abbiamo notato in apertura, questo genere di interpretazione venne presto raccolto da Eliade che, amplificando l'ipotesi secondo la quale gli sciamani costituivano una sorta di *élite* mistica entro i gruppi di appartenenza, “spezzava” di conseguenza i loro legami sociali. La definitiva individualizzazione del percorso sciamanico, già prefigurata da quell'approccio romantico che faceva capo alla lettura di Herder, produceva quindi l'isolamento dello sciamano nel percorso individuativo e la sua tensione verso la liberazione dalla carne sulla via ascensionale. Il dispositivo estatico configurato in questo lungo percorso collettivo avrebbe ipotecato lo studio dello sciamanesimo per i decenni successivi.

<sup>53</sup> *Ibidem*, p. 168.

Verso uno sciamanesimo come tecnica del corpo

Nella costruzione di questo sciamanesimo mistico ci sembra però emergano stereotipi e pregiudizi altrettanto rappresentativi di una forma ideologica di relazione con l'altro rispetto a quelli messi in movimento dall'immaginario religioso e razionalista dell'Età moderna. Quella volontà di riscattare le pratiche religiose “altre” finiva infatti per svelare anche la fascinazione per esperienze pensate come arcaiche, e per questo motivo maggiormente autentiche rispetto alla religiosità contemporanea. Al contrario di quanto accaduto con le prime espressioni di rifiuto di una corporeità “anormale” ma pur sempre ancora visibile, lo sciamanesimo estatico che ha dominato il xx secolo ha finito per occultarne la corporeità, disincarnando completamente le credenze e le pratiche sciamaniche. È dunque possibile leggere la costruzione di questo sciamanesimo estatico interculturale come esempio di quel peculiare rapporto di estraneità che le mistiche intrattengono con i corpi<sup>54</sup>. Lo sciamanesimo sembra infatti assolvere, all'interno di quella complessa filiera intellettuale che va da Otto a Radin e dalla psicanalisi junghiana fino al modello eliadiano, la funzione di uno specchio sul quale proiettare una necessità culturalmente determinata, naturalizzandola e trasformandola così in un bisogno universale grazie alla legittimazione offerta dalla sua presunta condizione “arcaica”: la “*véritable situation de l'homme dans le Cosmos*” di eliadiana memoria. In questo senso, il corpo sciamanico emerge come oggetto doppiamente straniero agli occhi di uno sguardo che privilegia la dimensione estatica e mistica, giacché i saperi incorporati di cui esso po-

<sup>54</sup> In questa prospettiva, una lettura dello sciamanesimo potrebbe giovare dell'uso che Jean-Luc Nancy (ad es. in *Corpus*, Métailié, Paris 2000) e Jacques Lacan (in *Le Séminaire XVI: D'un autre à l'Autre*, Seuil, Paris 2006) hanno fatto della nozione freudiana di perturbante.



trebbe farsi veicolo sono considerati un ostacolo nel percorso individuativo. Nell’edificazione di questo dispositivo estatico, l’approccio mistico allo sciamanesimo sfrutta paradossalmente a proprio vantaggio le accuse coloniali prodotte contro i corpi sciamanici nella prima Età moderna e, con la giustificazione di salvarne le pratiche, rifiuta quelle forme di aggressione generate durante i primi contatti, finendo così per disincarnare definitivamente l’azione sciamanica.

Rivolgendo invece lo sguardo verso quei corpi espropriati della propria funzione sociale da questo modello interpretativo, è possibile tentare di proporre alcune linee di indagine che contribuiscano a riaffermare una prospettiva capace di occuparsi dello sciamanesimo come tecnica del corpo. In questa direzione, una feconda linea di ricerca potrebbe ispirarsi all’innovativa proposta che Gian Antonio Gilli ha elaborato per descrivere comportamenti corporei osservabili come indicatori di specializzazioni originarie<sup>55</sup>. In questa direzione, sia le “demonizzazioni” e “razionalizzazioni” del comportamento sciamanico che asserivano l’estraneità di quell’insieme di atti corporei, sia il tentativo di Radin – pur emendato delle sue istanze mistiche – di ricondurre a una condizione psicopatologica originaria i comportamenti sciamanici più sviluppati potrebbero essere considerati come segnali di diverse forme di socializzazione di stereotipi originarie. In questo senso, la ripetitività dei comportamenti rituali e la conformità a modelli culturalmente trasmessi relativi alle esperienze della trance potrebbero aprire una possibilità di esplorazione dello sciamanesimo come forma di giustificazione culturale di atti inizialmente privi di valore adattivo, come nel caso, ad esempio, di quegli “strani gesti” che avevano inquietato gli enciclopedisti. In questa di-

<sup>55</sup> Si veda G.A. Gilli, *Arti del corpo. Sei casi di stilitismo*, Gribaudò, Cavallemmaggiore 1999.

rezione, un’analisi sistematica dei comportamenti sciamanici potrebbe permettere l’apertura di un percorso di indagine che, in dialogo con le scienze cognitive delle religioni<sup>56</sup>, sappia tracciare precise mappe corporee dalle quali lo sciamanesimo avrebbe tratto origine e consenta quindi di ripensare i comportamenti sciamanici socialmente e culturalmente determinati come scenari entro i quali quelle stereotipi hanno trovato il terreno adatto alla loro rappresentazione.

Un’ulteriore prospettiva di indagine intorno alle tecniche del corpo sciamaniche può essere aperta grazie a una riconsiderazione del contributo offerto dal decennale lavoro etnografico di Roberte Hamayon, e anche dall’accesso dialogo a distanza che la studiosa ha intrattenuto a più riprese con la prospettiva estatica eliadiana<sup>57</sup>. Nella sua rilettura dello sciamanesimo siberiano, Hamayon non solamente decostruiva sistematicamente l’uso spesso impreciso delle nozioni di trance ed estasi nell’opera di Eliade<sup>58</sup>, ma forniva una visione alternativa in merito alla dimensione estatica dei comportamenti sciamanici. A suo avviso, infatti, una simile interpretazione dello sciamano doveva essere stata profondamente segnata storicamente dal misticismo latente del cristianesimo russo ortodosso<sup>59</sup>. D’altro canto, le stesse tendenze alla verticalizzazione dell’universo riscontrabili nelle letterature etnografica siberiana, poi sovra-interpretate da Eliade come segnali dell’emersione di una mistica di stampo universale, dovevano essere va-

<sup>56</sup> In questa prospettiva, si veda l’innovativo volume di H. Sidky, *The Origins of Shamanism, Spirit Beliefs, and Religiosity: A Cognitive Anthropological Perspective*, Lexington Books, Lanham 2017.

<sup>57</sup> R. Hamayon, *La chasse à l’âme. Esquisse d’une théorie du chamanisme sibérien*, Nanterre, Société d’Ethnologie 1990.

<sup>58</sup> R. Hamayon, *Are “Trance,” “Ecstasy” and Similar Concepts Appropriate in the Study of Shamanism?*, in «Shaman», 1, 2, 1993, pp. 17-40; “Ecstasy” or the West-Dreamt Siberian Shaman, in H. Wautischer (ed.), *Tribal Epistemologies: Essay in the Philosophy of Anthropology*, Aldershot, Ashgate 1998, pp. 175-87.

<sup>59</sup> R. Hamayon, *La chasse à l’âme*, cit., p. 31.



lutate in realtà come prodotti storicamente determinati dal proselitismo del cristianesimo ortodosso e del buddhismo lamaista, che avevano contribuito in maniera decisiva a spingere gli sciamani siberiani fuori dai loro natali contesti ambientali<sup>60</sup>.

La proposta di Hamayon, focalizzando l’attenzione sulla dimensione orizzontale delle pratiche rituali<sup>61</sup>, suggerisce invece di soffermarsi sul contesto semantico nel quale il corpo dello sciamano emerge come un trasmettitore, un mittente cui viene socialmente riconosciuta autorevolezza ed efficacia. La studiosa ha infatti fortemente richiamato l’attenzione sul fatto che la materializzazione degli spiriti nel corso delle sedute sciamaniche, piuttosto che essere considerata come spia della sopraggiunta estasi, assolvesse invece una funzione esplicitamente segnaletica o dimostrativa<sup>62</sup>. Se si intende afferrare dunque il significato dei comportamenti sciamanici, è necessario distogliere lo sguardo dall’esperienza estatica – che altro non è se non un’indicazione socializzata della bontà di quelle tecniche che consentono la guarigione – e riorientare lo sguardo nella direzione della sua dimensione rituale, compresa attraverso le nozioni di performatività e teatralità<sup>63</sup>. Ci si deve interrogare cioè su come il corpo sciamanico agisca e si presenti al pubblico che lo circonda. Solo dopo aver dimostrato attraverso il proprio corpo di essere in contatto con gli spiriti,

lo sciamano può essere infatti riconosciuto come legittimo “padroneggiatore”<sup>64</sup> di quei poteri che possono essere conseguentemente messi a disposizione del gruppo. Le manifestazioni degli spiriti durante le sedute sciamaniche devono essere dunque intese innanzitutto come loro materializzazioni<sup>65</sup>. Il corpo sciamanico è di conseguenza sempre performativo, giacché i movimenti e le posture rituali assumono un senso culturalmente determinato solo se contestualizzati entro lo spazio intersoggettivo delle relazioni con il “pubblico”. In questo modo quel “comportement corporel appelé «trance»”<sup>66</sup> emerge come luogo di espressione di tecniche del corpo, di saperi incarnati e naturalizzati che solo allora possono svolgere la propria funzione sociale e pedagogica.

<sup>60</sup> *Ibidem*, pp. 79-80.

<sup>61</sup> In questa direzione, e per una rilettura del problema dell’estasi, non è possibile trascurare però anche i ripensamenti critici di L. de Heusch, *Pourquoi l’épouser?*, Gallimard, Paris 1971 e *La transe et ses entours: la sorcellerie, l’amour fou, saint Jean de la Croix, etc.*, Éditions Complexe, Bruxelles 2006; I.M. Lewis, *Ecstatic Religion. An Anthropological Study of Spirit Possession and Shamanism*, Penguin, Harmondsworth 1971 e *Religion in Context. Cults and Charisma*, Cambridge University Press, Cambridge 1986; G. Rouget, *La Musique et la transe. Esquisse d’une théorie générale des relations de la musique et de la possession*, Gallimard, Paris 1980.

<sup>62</sup> *Ibidem*, pp. 479-480.

<sup>63</sup> S. Botta, M. Ferrara, “Introduzione” in *Corpi sciamanici*, Nuova Cultura, Roma 2017, pp. 7-12.

<sup>64</sup> S.M. Shirokogoroff, *Psycomental Complex*, cit.

<sup>65</sup> R. Hamayon, *La chasse à l’âme*, cit., p. 481.

<sup>66</sup> *Ibidem*, p. 480.



Gianluca Ligi

## Antropologia dei sensi e tecniche del corpo fra i Saami della Lapponia

*Possedere un corpo mi fa paura,  
e anche un'anima -  
possessione precario - profondo  
patrimonio obbligatorio*

Emily Dickinson, ca. 1866<sup>1</sup>.

### *Sensi*

La condizione umana è corporea. Il mondo si dà sotto la forma del sensibile. Come scrisse Merleau-Ponty, «il mio corpo è fatto della medesima carne del mondo»<sup>1</sup>: gli esseri umani acquisiscono conoscenza di se stessi e del contesto in cui vivono attraverso un flusso continuo di sensazioni. Suoni, sapori, volti, profumi, contatti corporei, ci attraversano costantemente per via di innumerevoli risonanze percettive e sensoriali con cui sperimentiamo la nostra esistenza: «Dopo tutto non ne sapremo più di una pietra, se non sapessimo che esistono suono, odore, luce, sapore, misura, peso, morbidezza, durezza, asprezza, colore, levigatezza, larghezza, profondità»<sup>2</sup>. Ma tra noi e il mondo non si interpone tanto la corporeità, quanto piuttosto un complesso *universo simbolico*. La percezione non è

<sup>1</sup> Si veda M. Merleau-Ponty, *Fenomenologia della percezione* (trad. it.), Bompiani, Milano 2014 (ed. or. 1945), p. 138.

<sup>2</sup> Si veda M. de Montaigne, *Apologia di Raymond Sebond* (trad. it.), Bompiani, Milano 2005 (ed. or. 1588).

l'impronta di un oggetto su un organo sensoriale passivo ma è un'attività di conoscenza. I sensi sono un modo di *dare senso* al mondo. Producono le concezioni che lo rendono intelligibile<sup>3</sup>. La percezione non è mai una forma di semplice coincidenza con le cose: ogni percezione è sempre *interpretazione*. Si sente secondo cultura non secondo natura, ciò vuol dire che ogni società costruisce e organizza le proprie specifiche consuetudini percettive. L'attività sensoriale è intessuta di abitudini, codici culturali e valori sociali, che caratterizzano l'assetto culturale di ogni società e che cambiano nel tempo, modificandosi e trasformandosi con le epoche: anche le percezioni dunque possono essere considerate un prodotto storico<sup>4</sup>. È stato notato ad esempio quanto la cultura occidentale si caratterizzi per uno spiccato oculocentrismo, in termini di una preminenza dell'occhio, della vista e dello sguardo, a differenza degli stili cognitivi di altre culture più marcatamente olfattive oppure uditive<sup>5</sup>. Ad esempio nella possessione shipibo del Perù, lo sciamano in trance ha una *visione* mistica che poi disegna, in realtà egli non vede ma *sente* con l'udito lo spirito, e ciò che disegna, grazie a una complessa sinestesia sensoriale, sono i suoni dello spirito<sup>6</sup>. Il fatto che i sensi siano soprattutto un prodotto storico-culturale non significa che non ci siano differenze individuali, al-

l'interno di uno stesso gruppo sociale, fra la percezione del dolce o del salato, del profumato o del rumoroso, ecc. I significati legati ai sensi sono intessuti di soggettività che però, per dirla con Husserl, è una soggettività *piena di mondo*, non un mero oggetto interno della psiche.

### Guardiani di renne

I Saami sono un antichissimo popolo europeo, demograficamente esiguo, disperso in molteplici comunità che abitano in un territorio enorme, la Lapponia, che si estende per circa 280 mila chilometri quadrati entro i confini di quattro stati nazionali: Norvegia, Svezia, Finlandia e Kola (nell'ex Unione Sovietica). Sono pastori mobili di renne parzialmente sedentarizzati, soltanto l'82% vive ancora dell'allevamento di renne<sup>7</sup>. Dal punto di vista antropologico, per comprendere la pastorizia mobile di renne è indispensabile tener presente due principi fondamentali: il primo è la caratteristica etologica di base della renna: il movimento. La renna è un animale che si muove continuamente, per tutto l'anno, in tutte le stagioni, per scavare i licheni (*cladonia rangiferina*) ed evitare il compattamento del

<sup>3</sup> Cfr. D. Le Breton, *Il sapore del mondo. Un'antropologia dei sensi* (trad. it.), Cortina, Milano 2007 (ed. or. 2006).

<sup>4</sup> Si veda ad esempio il celebre romanzo *Profumo* di Patrick Süskind, sulla costruzione olfattiva della Parigi del Settecento (cfr. P. Süskind, *Il profumo* (trad. it.), Longanesi, Milano 2010 (ed. or. 1985)). Per un approfondimento sull'antropologia dei sensi si veda: P. Stoller, *The Taste of Ethnographic Things*, University of Pennsylvania Press, Philadelphia 1989; C. Classen, *Worlds of Sense*, Routledge, London 1994; D. Howes (a c. di), *The Varieties of Sensory Experience*, University of Toronto Press, Toronto 1991.

<sup>5</sup> L'oculocentrismo occidentale è evidente in molteplici espressioni di uso comune: "la luce della conoscenza", "visione del mondo", "venire alla luce" ecc.

<sup>6</sup> Cfr. T. Ingold, *The Perception of The Environment. Essays on Livelihood, Dwelling and Skill*, Routledge, Londra 2000.

<sup>7</sup> Alla cultura saami ho dedicato vari saggi e due volumi monografici da cui traggio spunto per sviluppare le argomentazioni che seguono. Si veda: G. Ligi, *La casa saami. Antropologia dello spazio domestico in Lapponia*, Il Segnalibro, Torino 2003; G. Ligi, *Lapponia. Antropologia e storia di un paesaggio*, Unicopli, Milano 2016; e sulla sensorialità G. Ligi, *Le fonti che non parlano. Ipotesi per un'etnografia del paesaggio in Lapponia*, in «Erreffe. La Ricerca Folklorica», n. 45, 2002, pp. 71-87. Per un approfondimento generale di etnografia saami si veda: I. Ruong, *Samerna i historien och nutiden*, Bonnier Fakta, Stockholm 1982; P. Fjellström, *Samernas samhälle i tradition och nutid*, Norstedt, Stockholm 1985; H. Beach, *The Saami of Lapland*, in AA.VV., *Polar Peoples*, Minority Rights Publications, London 1994, pp. 147-205; R. Kvist (a c. di), *Readings in Saami History, Culture and Language III*, Center for Arctic Cultural Research. 2, Umeå 1992; V.P. Lehtola, *The Sámi people. Traditions in Transition*, University of Alaska Press, Fairbanks 2002.

terreno innevato. Il secondo principio riguarda l'essenza stessa del pastore: il pastore è colui che compie abilmente un profondo addomesticamento del tempo e dello spazio. Un pastore è tale se con il branco si trova *al posto giusto*, ovvero nel pascolo migliore, *nel momento giusto*, cioè nel periodo più opportuno dell'anno. Da notare che gli spostamenti stagionali del branco, nel caso delle renne, non sono una forma di transumanza dato che le migrazioni non avvengono soltanto fra due sole zone di pascolo, in pianura d'inverno e sugli altipiani d'estate. Per le renne i pascoli sono molti, gli animali si muovono continuamente da un pascolo all'altro durante le stagioni per tutto l'anno, a seconda delle varie attività pastorali: il parto, in primavera, nelle cosiddette *kalvningsland*, poi la salita ai pascoli estivi, la marcatura, la selezione di capi da macellare, quindi la discesa ai pascoli autunnali per il corteggiamento e infine la migrazione verso i pascoli per l'accoppiamento. In questi spostamenti la renna non può essere trasportata sui camion come ad esempio avviene per gli ovini, non esiste la stabulazione invernale. Questo modello complesso di gestione della mandria costringe i Saami ad essere estremamente attenti alle caratteristiche etologiche della renna, piuttosto che pastori essi si definiscono *guardiani di renne*, e ironicamente affermano che sono state le renne ad averli addomesticati e non il contrario.

### *Il senso dell'ampiezza*

La stagione più importante dell'anno pastorale saami è l'estate, quando i pastori di renne compiono la salita ai pascoli estivi. In Lapponia, nelle zone attraversate dal circolo polare artico, l'estate è brevissima e intensa, tra fine giugno e metà luglio. È già compiuta la fioritura delle betulle, si è completato il *tö*, lo scioglimento del ghiaccio sui fiumi, ed è iniziato il fenomeno del cosiddetto *sole di mezzanotte*. In cielo si animano i

falchi pellegrini e gli zigoli delle nevi, fioriscono le driadi basse e i papaveri artici. Il branco compie l'ultimo tratto della lunga migrazione verso i pascoli montani dove le renne si disperderanno liberamente sotto l'occhio vigile dei pastori. Si compirà la marcatura dei nuovi nati. È un momento fondamentale perché le renne devono mangiare molto e rifornirsi dei migliori licheni prima di affrontare il durissimo inverno. La qualità del pascolo estivo è dunque un fattore essenziale e la scelta delle zone montane più adatte può variare anche di anno in anno. Come operano i Saami questa delicatissima scelta? Durante gli spostamenti in salita verso gli altipiani, essi cercano soprattutto i *vidderna*<sup>8</sup>. Dicono: un buon pascolo estivo è *vidd*<sup>9</sup>. *Vidd* rappresenta un concetto molto generale e di difficile traduzione. Letteralmente significa ampiezza, vastità ed ha a che fare con l'idea di luoghi ampi, con superfici di notevole estensione e con il concetto di spaziosità. Naturalmente la difficoltà non consiste nel comprendere la parola come lemma del dizionario, isolata e astratta dal contesto, la difficoltà sta nel capire a quale genere di ampiezza del paesaggio i Saami la applichino. A me è capitato molte volte di trovarmi in Lapponia ad attraversare zone la cui ampiezza mi era parsa indiscutibile. Potremmo dire che tutto il territorio del Norrland svedese è *ampio*. La zona di tundra (dal finnico *tünturi*, letteralmente una distesa senza alberi) è una sorta di sconfinato deserto di licheni, muschi, betulle nane e pozzanghere di permafrost. Ma i Saami mi hanno spiegato che in quella distesa interminabile e per me priva di riferimenti, si potevano distinguere delle aree

<sup>8</sup> Per semplicità utilizziamo qui i termini in versione svedese, una delle tre lingue scandinave che hanno caratterizzato oltre tre secoli di colonizzazione della Lapponia.

<sup>9</sup> In samiska il termine è *galljodat* o *galljosaš*. Per una trattazione più articolata si veda G. Ligi, *Le fonti che non parlano. Ipotesi per un'etnografia del paesaggio in Lapponia*, in «Erreffe. La Ricerca Folklorica», n. 45, 2002, pp. 71-87.

ben precise delle quali alcune sono considerate *vidd* mentre altre no.

Per i Saami la difficoltà nel rendere chiaro ed esplicito il senso che loro attribuiscono alla parola *vidd*, magari dando un set oggettivo di criteri (assenza di gole, crepacci, fiumi) è dovuta al fatto che l'esperienza dell'ampiezza in Lapponia è un fatto quotidiano e dato per scontato. La vita dei pastori è fatta di continui spostamenti per seguire le mandrie e la concezione dello spazio si forma principalmente *attraversandolo*, quindi forse l'idea di *vidd* è connessa con la lunghezza dei sentieri di percorrenza e a un'attenta osservazione dei movimenti delle renne. Tra i Saami, in svedese, si dice anche *vidderna ska ge ro*: l'ampiezza, gli spazi aperti, devono comunicare *ro*<sup>10</sup>. La parola *ro* significa: riposo, calma, tranquillità, come aggettivo indica luoghi quieti, silenziosi, placidi, come verbo indica placare, lenire, mitigare, soddisfare. Un determinato pascolo estivo è buono per le renne se è *vidd*, cioè ampio e se trovandocisi conferisce la sensazione di *ro*, ovvero se è un luogo di calma e di pace, in cui sia le renne che i Saami possono tranquillamente accomodarsi e rilassarsi.

Il termine *ro* rappresenta la lessicalizzazione di una precisa esperienza sensoriale dello spazio. Si tratta di un'emozione o di uno stato d'animo che deriva dall'essere in un luogo: il luogo in cui si sta bene (*ro*) è scelto proprio perché ci si sta bene, ma è anche quello ecologicamente migliore per la mandria. Può sembrare un termine generico che si riferisce a un'esperienza un po' vaga: in realtà ha un contenuto molto preciso. Alcuni gruppi di ricerca svedesi, composti da antropologi, da scienziati naturali e biologi hanno compiuto analisi chimiche sui suoli dei pascoli estivi scelti dai saami. Queste analisi tecnico-scientifiche hanno rilevato che per valore edafico dei suoli e

per la ricchezza di minerali e altre sostanze presenti nei licheni, i pascoli scelti così dai Saami sono effettivamente quelli con il più alto valore nutritivo.

I pastori però non stabiliscono la qualità di un pascolo attraverso forme più o meno complesse di analisi scientifica del sito sulle proprietà nutritive del foraggio: è la *plasmazione culturale di un'emozione* legata al paesaggio che indica correttamente la scelta migliore. Ci si potrebbe chiedere: ma il senso di *ro* è avvertito più dalle renne o dagli uomini? Si può ipotizzare che nel corso dei secoli, i Saami abbiano imparato a interpretare il comportamento delle renne: se la mandria si disperde con tranquillità e se le renne pascolano in modo visibilmente rilassato, la zona è buona. Col tempo il concetto di *ro* riferito alle renne deve essersi trasformato ed esteso a comprendere anche le sensazioni di *ro* proprie dell'uomo, per cui i pastori hanno imparato a capire la bontà di una zona attraverso le loro stesse emozioni<sup>11</sup>.

#### *Tecniche del corpo*

Dal punto di vista antropologico, le sensazioni espresse dai termini *vidd* e *ro* indicano una *tecnica del corpo*: la celebre espressione introdotta nel 1936 da Marcel Mauss, in cui l'autore dimostra che il corpo stesso è il primo e più naturale strumento dell'uomo<sup>12</sup>. Le tecniche del corpo per Mauss sono i modi in cui gli uomini nelle diverse società si servono uniformandosi alla tradizione del loro corpo. Stabilire esattamente la qualità chimica di un pascolo come quello a più alto potere nutritivo

<sup>11</sup> Cfr. G. Ligi, *Le fonti che non parlano. Ipotesi per un'etnografia del paesaggio in Lapponia*, in «Erreffe. La Ricerca Folklorica», n. 45, 2002, pp. 71-87.

<sup>12</sup> Si veda M. Mauss, *Saggio sulle tecniche del corpo* (trad. it.), in Id., *Teoria generale della magia*, Einaudi, Torino 1991 (ed. or. 1936), pp. 385-411.

<sup>10</sup> Da leggere /ru/.

è un elemento centrale del sapere ecologico nativo, è una raffinata forma di conoscenza. Ma determinare il pascolo migliore esclusivamente mediante un'esperienza sensoriale, significa che si tratta di una conoscenza *incorporata*, di un *sapere della mano*. Scrive Shelly Rosaldo: «Le emozioni non sono qualcosa che si oppone al pensiero, ma cognizioni che interessano un io corporeo: sono pensieri incorporati»<sup>13</sup>. Per i Saami *vidd* e *ro* sono *pensieri del corpo*. Gianni Pizza<sup>14</sup> ha sintetizzato in modo efficace che le componenti essenziali della corporeità sono duplici: la vita vissuta e le idee che ne costruiamo. L'analisi della vita vissuta comporta un'attenzione all'esperienza, cioè all'aspetto fenomenologico, ovvero all'esperienza corporea della *percezione*. L'analisi delle idee che ne costruiamo comporta lo studio delle rappresentazioni, cioè degli aspetti cognitivi, ovvero dell'esperienza mentale della *cognizione*. L'esperienza corporea si configura dunque come un discorso *del* corpo, mentre la rappresentazione corporea si configura come un discorso *sul* corpo. Queste due dimensioni, o aspetti – cognitivo e fenomenologico – della corporeità, non però sono mai disgiunti in modo dicotomico: risultano al contrario strettamente integrati, come nel concetto di *mindful-body* di Nancy Scheper-Hughes<sup>15</sup>. Attraverso il concetto di *tecniche del corpo*, le nostre esperienze e le nostre conoscenze sono *incorporate* (*embodied*). La nozione di incorporazione (*embodiment*) considera il soggetto e l'oggetto della rappresentazione e dell'esperienza del corpo inscindibili. Come hanno precisato Andrew Strathern e Pamela Stewart,

nel suo senso più ampio il termine incorporazione si riferisce alla fissazione di certi valori e disposizioni sociali nel corpo e per mezzo del corpo<sup>16</sup>. A ciò si lega il fondamentale contributo di Unni Wikan che ha riflettuto sul senso del concetto balinese di *keneh* (dal verbo *mekeneh*), la cui unica possibilità di traduzione è ricorrere contemporaneamente a due verbi opposti nella tradizione occidentale: *to feel-think*, il *pensare-sentire*, o il *sentimento-pensiero*: due modalità inscindibili del conoscere<sup>17</sup>. La cultura balinese supera così il cogito cartesiano, e disconosce il primato della mente e della razionalità sulle emozioni. Come scriveva il buon Pascal a metà del Seicento: il mio cuore ha ragioni che la ragione non comprende. Ma supera anche l'errore opposto, quello ad esempio dell'empirismo inglese di John Locke per il quale non vi è nulla nella mia mente che non sia passato attraverso i sensi. Il concetto di *embodiment* opera una saldatura epistemologica (il *to feel-thing*) fra il sentire (emozioni) e il conoscere (cognizioni).

La conoscenza ecologica nativa dei Saami si è formata con un lungo processo di *embodiment*: i pastori *pensano-sentono* l'ambiente naturale e il paesaggio, e le loro comprensioni nascono vive: «Il mio corpo è ovunque nel mondo, è coestensivo al mondo, esteso attraverso tutte le cose e, insieme, raccolto in questo solo punto che esse tutte indicano e che io sono senza poterlo conoscere»<sup>18</sup>.

<sup>13</sup> Si veda S. Rosaldo, *Knowledge and Passion. Ilongot notions of self and social life*, Cambridge University Press, Cambridge 1980, p. 230.

<sup>14</sup> Si veda G. Pizza, *Antropologia medica*, Carocci, Roma 2005.

<sup>15</sup> Si veda N. Scheper-Hughes, *Il sapere incorporato: pensare con il corpo attraverso un'antropologia medica critica*, in R. Borofsky (a c. di), *L'antropologia culturale oggi* (trad. it.), Meltemi, Roma 2000; N. Scheper-Hughes, M. Lock, *The mindful-body: a prolegomenon to future work in medical anthropology*, in «Medical Anthropology Quarterly», n. 1, 1987, pp. 6-41.

<sup>16</sup> Si veda A. Strathern, P.J. Stewart, *Embodiment and Communications*, in «Social Anthropology», vol. 6, 1988, pp. 237-251.

<sup>17</sup> Si veda U. Wikan, *Beyond the words: the power of resonance*, in «American Ethnologist», vol. 19, n. 3, 1992, pp. 460-482.

<sup>18</sup> Si veda J.P. Sartre, *L'essere e il nulla* (trad. it.), Il Saggiatore, Milano 2008 (ed. or. 1943), p. 28.



Maria Beatrice Di Brizio

Corpo e cultura:  
la genesi delle razze umane nelle *Researches  
into the Physical History of Man* di  
James Cowles Prichard (1813)

Le ricerche sulla genesi delle razze umane condotte dal medico, alienista ed etnologo britannico James Cowles Prichard (1786-1848)<sup>1</sup>, offrono interessanti spunti di riflessione sulle forme e modalità di costruzione sociale del corpo nel Regno Unito, agli inizi del XIX secolo. Focalizzando l'attenzione sul trattato intitolato *Researches into the Physical History of Man*, pubblicato a Londra nel 1813<sup>2</sup>, il presente saggio analizza le ipotesi di Prichard sulla formazione delle razze<sup>3</sup>, esplicita la concezione del rapporto corpo-cultura che le organizza e si sofferma

<sup>1</sup> Sulla biografia di J.C. Prichard, si veda H.F. Augstein, *Prichard, James Cowles (1786-1848)*, in H.C.G. Matthew, B. Harrison (a c. di), *Oxford Dictionary of National Biography*, 61 voll., Oxford University Press, Oxford 2004, vol. XLV, pp. 329-332; H.F. Augstein, *James Cowles Prichard's Anthropology: Remaking the Science of Man in Early Nineteenth Century Britain*, Rodopi, Amsterdam-Atlanta 1999; T. Hodgkin, *Obituary of Dr. Prichard*, in «Journal of the Ethnological Society of London», II, 1850, pp. 182-207; G.W. Stocking, *From Chronology to Ethnology: James Cowles Prichard and British Anthropology, 1800-1850*, in J.C. Prichard, *Researches into the Physical History of Man*, The University of Chicago Press, Chicago 1973, pp. ix-cx.

<sup>2</sup> J.C. Prichard, *Researches into the Physical History of Man*, Printed for John and Arthur Arch, B. and H. Barry, London 1813 (riproduzione anastatica a cura di G.W. Stocking, The University of Chicago Press, Chicago 1973).

<sup>3</sup> Per una storia del concetto di razza, cfr. H. Arendt, *Race Thinking Before Racism*, in «The Review of Politics», VI, 1944, pp. 36-73; H.F. Augstein, *Introduction*, in H.F. Augstein (a c. di), *Race: The Origins of an Idea, 1760-1850*, Thoemmes Press, Bristol 1996, pp. ix-xxxiii; C. Blanckaert, *La condition d'émergence de la science des races au début du XIX<sup>e</sup> siècle*, in S. Moussa (a c. di), *L'idée de "race" dans les sciences hu-*

sugli apporti alla *physical history of man* provenienti dalla letteratura di interesse etnografico e dalle scienze naturali, storiche e filologiche<sup>4</sup>.

Assumendo le caratteristiche fisiche dei gruppi umani come proprio oggetto di studio, le *Researches into the Physical History*

*maines et la littérature (XVIII<sup>e</sup>-XIX<sup>e</sup> siècles)*, L'Harmattan, Paris 2003, pp. 133-149; C. Cohen, *Les races humaines en histoire des sciences*, in J.J. Hublin, A.M. Tillier (a c. di), *Aux origines d'Homo Sapiens*, PUF, Paris 1991, pp. 7-47; C.O. Doron, *Races et dégénérescence. L'émergence des savoirs sur l'homme anormal (XVIII<sup>e</sup>-XIX<sup>e</sup> siècles)*, Thèse de doctorat en histoire et philosophie des sciences, Université Paris-Diderot — Paris VII, Paris 2011, pp. 452-879; I. Hannaford, *Race: The History of an Idea in the West*, The Woodrow Wilson Center Press/Washington D.C.; The Johns Hopkins University Press/Baltimore 1996.

<sup>4</sup> Sulle teorie esposte nelle *Researches*, si vedano i testi citati nella prima nota di questo saggio ed inoltre H.F. Augstein, *Introduction*, cit.; H.F. Augstein, *Aspects of Philology and Racial Theory in Nineteenth-Century Celticism – the Case of James Cowles Prichard*, in «Journal of European Studies», XXVIII, 1998, pp. 355-371; G.W. Stocking, *Victorian Anthropology*, The Free Press, New York 1991 (1<sup>a</sup> ed. 1987), pp. 48-53 e 68-69; R. Kenny, *From the Curse of Ham to the Curse of Nature: The Influence of Natural Selection on the Debate on Human Unity Before the Publication of "The Descent of Man"*, in «The British Journal for the History of Science», XL, 2007, pp. 367-388; E. Sera-Shriar, *The Making of British Anthropology, 1813-1871*, Pickering & Chatto, London 2013, pp. 21-52; E. Sera-Shriar, *Race*, in M. Bevir (a c. di), *Historicism and the Human Sciences in Victorian Britain*, Cambridge University Press, Cambridge 2017, pp. 48-76; C. Blanckaert, *Pour une "paléontologie de l'histoire". L'ethnologie anglaise à l'âge romantique*, in «Cahiers François Viète», n. 9-10, 2005, pp. 118-134; C. Blanckaert, *Monogénisme et polygénisme*, in P. Tort (a c. di), *Dictionnaire du darwinisme et de l'évolution*, 3 voll., PUF, Paris 1996, vol. II, pp. 3021-3037; J.W. Burrow, *The Uses of Philology in Victorian England*, in R. Robson (a c. di), *Ideas and Institutions of Victorian Britain: Essays in Honour of George Kitson Clark*, G. Bells & Sons, London 1967, pp. 180-204; G. Cantor, *Quakers, Jews, and Science: Religious Responses to Modernity and the Sciences in Britain, 1650-1900*, Oxford University Press, Oxford 2005, pp. 133 e ss; C.O. Doron, *Races et dégénérescence*, cit., pp. 734-735, 861-862, 1087, 1169-1171 e 1407; J.C. Greene, *The Death of Adam: Evolution and its Impact on Western Thought*, The New American Library, New York 1961 (1<sup>a</sup> ed. 1959), pp. 237-245; C. Kidd, *The Forging of Races: Race and Scripture in the Protestant Atlantic World, 1600-2000*, Cambridge University Press, Cambridge 2006, pp. 132-133; D.A. Lorimer, *Colour, Class, and the Victorians: English Attitudes to the Negro in the Mid-nineteenth Century*, Leicester University Press/Leicester; Holmes and Meier Publishers/New York 1978, pp. 134 e ss; L. Poliakov, *Le mythe aryen. Essai sur les sources du racisme et des nationalismes*, Éditions Complexe, Bruxelles 1987, pp. 239-240 (1<sup>a</sup> ed. 1971); N. Stepan, *The Idea of Race in Science: Great Britain 1800-1960*, Macmillan, London 1982, pp. xiii-xiv, 31 e ss.

of *Man* si collocano in una consolidata tradizione scientifica inaugurata, nel XVIII secolo, dal *Systema naturae* del naturalista svedese Carl Linnaeus (1707-1778) e dall'*Histoire naturelle* del naturalista francese Georges-Louis Leclerc, conte di Buffon (1707-1788)<sup>5</sup>. Prichard si interessa a tale ambito di ricerca in seguito alla diffusione, in Gran Bretagna, di teorie che contestavano l'antropologia biblica e l'unità della specie umana. Molto discusse a Edimburgo, ove il nostro autore aveva studiato medicina, tali dottrine erano state confutate nella sua tesi di dottorato, pubblicata nel 1808 dagli editori Abernethy & Walker<sup>6</sup>.

La tradizione biblica, com'è noto, faceva derivare tutti i popoli da una sola coppia originaria e affermava la dispersione dell'umanità da un unico centro di origine<sup>7</sup>. Le teorie che mettevano in questione l'autorità delle Scritture postulavano, di contro, la discendenza delle razze da diverse coppie di proge-

<sup>5</sup> E. Sera-Shriar, *The Making of British Anthropology...*, cit., pp. 21, 24 e 29; H.F. Augstein, *James Cowles Prichard's Anthropology...*, cit., p. 105; R.G. Mazzolini, *L'antropologia fisica*, in S. Petruccioli (a c. di), *Storia della Scienza. Volume VII. L'Ottocento*, Istituto dell'Enciclopedia italiana fondata da Giovanni Treccani, Roma 2003, pp. 698-708; sulla tradizione scientifica in cui si collocano le *Researches*, cfr. inoltre C. Blanckaert, *La condition d'émergence de la science des races...*, cit.; S. Sebastiani, *The Scottish Enlightenment: Race, Gender, and the Limits of Progress*, Palgrave MacMillan, New York 2013, pp. 14-15, 34-35 e 64-70.

<sup>6</sup> J.C. Prichard, *Researches into the Physical History of Man...*, cit., pp. i-iii; H.F. Augstein, *James Cowles Prichard's Anthropology...*, cit., p. 106; per la tesi di dottorato di Prichard, cfr. J.C. Prichard, *Disputatio inauguralis de generis humani varietate*, Exceudebant Abernethy & Walker, Edinburgi 1808.

<sup>7</sup> Sull'antropologia biblica si veda D.C. Allen, *The Legend of Noah: Renaissance Rationalism in Art, Science and Letters*, University of Illinois Press, Urbana 1949, pp. 113-119; J. Browne, *The Secular Ark: Studies in the History of Biogeography*, Yale University Press, New Haven 1983, p. 11; D.K. Grayson, *The Establishment of Human Antiquity*, Academic Press, New York 1983, pp. 139-140; C. Kidd, *The Forging of Races...*, cit., pp. 19-21; G.W. Stocking, *From Chronology to Ethnology...*, cit., pp. xciii-xcv; M.T. Hodgen, *Early Anthropology in the Sixteenth and Seventeenth Centuries*, University of Pennsylvania Press, Philadelphia 1971 (1<sup>a</sup> ed. 1964), pp. 222-223 e 225-229.

nitori, emerse in varie regioni geografiche per generazione spontanea o mediante molteplici atti creativi divini, e concepivano le differenze razziali come disuguaglianze irriducibili al contempo fisiche, intellettuali e morali<sup>8</sup>. Mi riferirò alle dottrine compatibili con la tradizione biblica usando il termine “monogenismo”. Per le teorie che invocavano la “poli creazione spaziale e temporale”<sup>9</sup> delle razze, userò il sostantivo “poligenismo”<sup>10</sup>. Le teorie scientifiche monogeniste concepivano le razze come varietà di un’unica specie, ipotizzando che si fossero formate storicamente durante il processo di dispersione geografica dell’umanità e che fossero l’effetto reversibile delle variabili ambientali e climatiche. Era questa, ad esempio, la spiegazione di Buffon e del naturalista tedesco Johann Friedrich Blumenbach (1752-1840), entrambi monogenisti<sup>11</sup>. Le

dottrine poligeniste, di contro, concepivano le razze come vere e proprie specie distinte, le cui differenze, lungi dall’essere l’effetto del tempo e dell’ambiente, dovevano essere considerate originarie e irreversibili. La tradizione poligenista è attestata nel XVI secolo, nell’opera di Paracelso (1493-1541) e Giordano Bruno (1548-1600). Nel XVII secolo, è attestata nei *Praeada-mitae* di Isaac La Peyrère (1596-1676); nel XVIII secolo, sarà poligenista Voltaire e, in Gran Bretagna, il filosofo, storico e giurista scozzese Henry Home, più noto con il titolo di Lord Kames (1696-1782)<sup>12</sup>.

<sup>8</sup> C. Blanckaert, *Monogénisme et polygénisme*, cit., pp. 3021-3022; D.N. Livingstone, *The Preadamite Theory and the Marriage of Science and Religion*, in «Transactions of the American Philosophical Society», LXXXII, Part 3, 1992; D.N. Livingstone, *Adam’s Ancestors: Race, Religion, and the Politics of Human Origins*, The Johns Hopkins University Press, Baltimore 2008; R.G. Mazzolini, *L’antropologia fisica*, cit., pp. 699-704; Poliakov, *Le mythe aryen...*, cit., pp. 151-155 e 177-207; R.I. Popkin, *Pre-Adamism in 19<sup>th</sup> Century American Thought: “Speculative Biology” and Racism*, in «Philosophia», VIII, 1978, pp. 205-239; R.I. Popkin, *Isaac La Peyrère (1596-1676): His Life, Work and Influence*, Brill, Leiden 1987, pp. 5-59 e 115-148; P. Rossi, *I segni del tempo: storia della terra e storia delle nazioni da Hooke a Vico*, Feltrinelli, Milano 1979, pp. 161-165; Stocking, *From Chronology to Ethnology...*, cit.

<sup>9</sup> C. Blanckaert, *Monogénisme et polygénisme*, cit., cfr. p. 3021 per l’uso dell’espressione *polycréation spatiale et temporelle*.

<sup>10</sup> I termini *polygenists* e *monogenists* sono attestati dal 1857 negli scritti della scuola antropologica di Philadelphia, cfr. C. Blanckaert, *Monogénisme et polygénisme*, cit., p. 3020. Nel Regno Unito, i sostantivi *monogenesis*, *polygenesis* ed i loro derivati si diffondono nella seconda metà del XIX secolo, cfr. M.B. Di Brizio, *Contextualisation des usages théoriques et heuristiques de la notion de couvade: Edward Burnett Tylor et l’ethnologie évolutionniste des “Researches into the Early History of Mankind and the Development of Civilization” (1865)*, Thèse de doctorat en anthropologie sociale et ethnologie, École des hautes études en sciences sociales, Paris 2015, p. 197 n. 1.

<sup>11</sup> Sull’antropologia di Blumenbach, cfr. S. Fabbri Bertolotti, *The Anthropological Theory of Johann Friedrich Blumenbach*, in S. Poggi, M. Bossi (a c. di), *Romanticism in Science: Science in Europe, 1790-1840*, Kluwer Academic Publishers, Dordrecht 1994, pp. 103-125; J.C. Greene, *The Death of Adam...*, cit., pp. 222-229; C. Blanck-

aert, *La condition d’émergence de la science des races...*, cit., pp. 138-142 e 146-147; T. Lenoir, *Kant, Blumenbach and Vital Materialism in German Biology*, in «Isis», LXXI, 1980, pp. 77-108; P.R. Sloan, *Buffon, German Biology, and the Historical Interpretation of Biological Species*, in «The British Journal for the History of Science», XII, 1979, pp. 109-153; S. Sebastiani, *The Scottish Enlightenment...*, cit., pp. 117-118; R.G. Mazzolini, *L’antropologia fisica*, cit. Sull’ambientalismo di Buffon, si veda M. Duchet, *L’anthropologie de Buffon*, in G.L.L. de Buffon, *De l’homme*, Paris, Maspero 1971 (1<sup>a</sup> ed. 1749), pp. 7-36; M. Duchet, *Anthropologie et histoire au siècle des Lumières*, A. Michel, Paris 1995 (1<sup>a</sup> ed. 1971), pp. 254-258; J. Roger, *Buffon: un philosophe au Jardin du Roi*, Fayard, Paris 1989, pp. 236-247; C. Blanckaert, *Buffon and the Natural History of Man: Writing History and the “Foundation Myth” of Anthropology*, in «History of the Human Sciences», VI, 1993, pp. 13-50; C. Blanckaert, *Le système des races*, in I. Poutrin (a c. di), *Le XIX<sup>e</sup> siècle: science, politique et tradition*, Berger-Levrault, Paris 1995, pp. 20-41; C. Blanckaert, “Notre immortel naturaliste”: *Buffon, la science de l’homme et l’écriture de l’histoire. Postface*, in G.L.L. de Buffon, *De l’homme*, L’Harmattan, Paris 2006 (1<sup>a</sup> ed. 1749), pp. 409-467; J.C. Greene, *Some Early Speculations on the Origin of Human Races*, in «American Anthropologist», LVI, 1954, pp. 31-41.

<sup>12</sup> C. Blanckaert, *Monogénisme et polygénisme*, cit., pp. 3021-3022; C. Blanckaert, *Monogénisme et polygénisme en France de Buffon à P. Broca (1749-1880)*, Thèse de doctorat de 3<sup>e</sup> cycle, Université de Paris 1, Panthéon-Sorbonne, Paris 1981; R.I. Popkin, *Pre-Adamism in 19<sup>th</sup> Century American Thought...*, cit., pp. 207-218; R.I. Popkin, *Isaac La Peyrère...*, cit., pp. 5-59, 127 e 133-134; G.W. Stocking, *From Chronology to Ethnology...*, cit., p. xlv. Si veda inoltre P.D. Curtin, *The Image of Africa: British Ideas and Action, 1780-1850*, The University of Wisconsin Press, Madison 1964, pp. 41-46; D.K. Grayson, *The Establishment of Human Antiquity*, cit., pp. 140-149; J.C. Greene, *Some Early Speculations...*, cit., pp. 32 e 39 n. 2; M.T. Hodgen, *Early Anthropology...*, cit., pp. 272-275; D.N. Livingstone, *The Preadamite Theory...*, cit., pp. 3-11, 13-16 e 19; D.N. Livingstone, *Adam’s Ancestors...*, cit., pp. 23-24, 26-51, 61-62 e 68-69; S. Sebastiani, *The Scottish Enlightenment...*, cit., pp. 9-10; N.

Prichard cita le ipotesi poligeniste di Kames, che costituiscono l'obiettivo polemico delle *Researches*<sup>13</sup>. Uomo di profonda sensibilità religiosa e solida formazione scientifica, Prichard si propone di dimostrare l'unità d'origine delle razze e di identificare le cause, naturali e storiche, della loro formazione. Scienza e fede interagiscono nel suo pensiero e contribuiscono all'elaborazione delle sue teorie: medico di formazione, membro della comunità religiosa quacchera, l'etnologo britannico non mette mai in dubbio l'unità della specie umana, che viene rivendicata sin dalla prefazione delle *Researches*. Tuttavia, lungi dall'argomentare le sue tesi ricorrendo all'autorità delle Scritture, si propone di dimostrarle empiricamente, ricorrendo ai dati disponibili tanto "fisiologici" quanto "storici"<sup>14</sup>. Il suo scopo è quindi confermare la verità dell'antropologia biblica, ricorrendo ai metodi e ai dati propri delle scienze del suo tempo:

Stepan, *The Idea of Race...*, cit., p. 29; sul poligenismo di Voltaire, si veda inoltre M. Duchet, *Le partage des savoirs: discours historique et discours ethnologique*, La Découverte, Paris 1985, p. 55.

<sup>13</sup> J.C. Prichard, *Researches into the Physical History of Man*, cit., p. 5; H. Home, Lord Kames, *Sketches of the History of Man*, 4 voll., A. Strahan and T. Cadell/London; W. Creech/Edinburgh 1788 (1ª ed. 1774), pp. 3-84. Sulla vita e le teorie poligeniste di Lord Kames cfr. W.C. Lehman, *Henry Home, Lord Kames, and the Scottish Enlightenment: A Study in National Character and in the History of Ideas*, M. Nijhoff, The Hague 1971, pp. 4-152 e 253-254; I.S. Ross, *Lord Kames and the Scotland of His Day*, Clarendon Press, Oxford 1972, cfr. soprattutto p. 337; G.W. Stocking, *Scotland as the Model of Mankind: Lord Kames' Philosophical View of Civilization*, in T.H.H. Thoresen (a c. di), *Towards a Science of Man: Essays in the History of Anthropology*, Mouton, The Hague, Paris 1975, pp. 65-89; A.J. Durie, S. Handley, *Home, Henry, Lord Kames (1696-1782)*, in H.C.G. Matthew, B. Harrison (a c. di), *Oxford Dictionary of National Biography*, cit., vol. XXVII, pp. 879-882. Sulle teorie poligeniste di Lord Kames cfr. S. Sebastiani, *Progrès et race dans l'Écosse du XVIII<sup>e</sup> siècle: les polygénistes Lord Kames et John Pinkerton*, in S. Moussa (a c. di), *L'idée de "race" dans les sciences humaines et la littérature...*, cit., pp. 151-165; S. Sebastiani, *The Scottish Enlightenment...*, cit., pp. 10, 20, 73-74, 76-83, 85-93 e 95-99; R.I. Popkin, *Isaac La Peyrère...*, cit., pp. 125-126; D.N. Livingstone, *Adam's Ancestors...*, cit., pp. 57-60; R.L. Meek, *Social Science and the Ignoble Savage*, Cambridge University Press, Cambridge 1976, pp. 155-156.

<sup>14</sup> J.C. Prichard, *Researches into the Physical History of Man*, cit., pp. i-iv e 2-6; per l'uso degli aggettivi *physiological* e *historical*, si veda p. 3.

In the course of this essay I have maintained the opinion that all mankind constitute but one race or proceed from a single family, but I am far from wishing to interest any religious predilections in favour of my conclusions. On the contrary I am ready to admit, and shall be glad to believe, if it can be made to appear, that the truth of the scriptures is not involved in the decision of this question<sup>15</sup>.

Per dimostrare empiricamente l'unità dei gruppi umani e la loro derivazione da un'unica coppia di progenitori, bisognava spiegare la formazione delle razze a partire da una specie indifferenziata, precisandone le caratteristiche primitive. Occorreva inoltre provare l'origine dell'umanità in un solo luogo geografico e ricostruire le sue prime migrazioni. Infine, bisognava evidenziare le correlazioni genealogiche tra tutti i gruppi umani, per dimostrarne la discendenza dai medesimi antenati.

Partendo dalle cause delle differenze razziali, Prichard affronta la prima parte del suo programma e contesta le teorie ambientaliste di Buffon e Blumenbach. Sottolinea così che le variazioni fisiche prodotte dal clima non sono trasmissibili alla prole, poiché acquisite dopo la nascita, e che solo i caratteri congeniti sono ereditari<sup>16</sup>. Si tratta quindi di comprendere quali fattori possano generare nuovi tratti somatici riproducibili mediante la generazione. La risposta di Prichard è che tutte le specie animali tendono spontaneamente a produrre variazioni nei caratteri fisici superficiali, che nell'uomo corrispondono al colore della pelle, degli occhi e dei capelli; alla forma del cranio e dei lineamenti; alla struttura dei capelli; alla statura. Tale variabilità, latente quando le specie vivono nello stato di natura, viene attivata dalla domesticazione, nel caso degli animali, e dall'agricoltura, nelle specie vegetali. Nell'uomo, essa viene sti-

<sup>15</sup> *Ibidem*, p. iii.

<sup>16</sup> *Ibidem*, pp. 174-204 e 230-231.



molata nel passaggio dallo stato di natura, comparabile al modo di vita dei popoli cacciatori-raccoglitori nomadi detti “selvaggi”, allo stato di cultura. Il processo di incivilimento, che determina lo sviluppo progressivo del modo di sussistenza e l'emergere di tecniche e forme sociali sempre più complesse, provoca l'apparizione di nuovi caratteri somatici e la differenziazione fisica dell'umanità. I fattori che producono le razze, pertanto, sono “moralì”<sup>17</sup>, ovvero sociali e culturali<sup>18</sup>.

A riprova di questa tesi, Prichard osserva che, quale che sia il clima o il contesto geografico, i popoli manifestano gli stessi caratteri fisici se le loro condizioni di vita sono simili. La comparazione mostra inoltre che i gruppi umani più vicini allo “stato di natura”, ovvero i popoli meno sviluppati dal punto di vista tecnico<sup>19</sup>, presentano le caratteristiche del tipo fisico “negro”: la pelle, gli occhi e i capelli scuri; le labbra spesse e il naso piatto; i capelli crespi o lanosi e la statura ridotta<sup>20</sup>; il prognatismo<sup>21</sup>. Prichard rinviene questo tipo fisico nei popoli di cacciatori-raccoglitori dell'Africa subsahariana, delle Isole Andaman, della Penisola Malese, dell'Insulindia e dell'Oceania. Infine, secondo Prichard, la comparazione mostra che i popoli emersi dallo stato di natura si avvicinano progressivamente al tipo somatico europeo, acquisendo un colore sempre più chiaro della pelle<sup>22</sup>. Ne consegue che lo sviluppo delle razze umane è un processo che determina l'apparizione di varietà bianche all'interno di una specie originariamente nera. I primi uomini erano dunque “negri”:

If there be any truth in the above remarks, it must be concluded that the process of Nature in the human species is the transmutation of the characters of the Negro into those of the European, or the evolution of white varieties in black races of men. [...] This leads us to the inference that the primitive stock of men were Negroes<sup>23</sup>.

La priorità cronologica accordata al tipo fisico “negro” presuppone una concezione unilineare e progressiva dello sviluppo socioculturale, che assimila le comunità primitive alle società esotiche definite come “selvagge” e identifica il punto d'arrivo del processo di incivilimento nell'assetto tecnico, economico e istituzionale proprio delle società occidentali moderne. Tale concezione viene mutuata dalla storiografia illuministica, in particolare la storiografia dell'Illuminismo scozzese, i cui autori più noti sono John Millar (1735-1801), Adam Ferguson (1723-1816), William Robertson (1721-1793), Adam Smith (1723-1790) e lo stesso Kames<sup>24</sup>. Prichard osserva infatti:

<sup>23</sup> *Ibidem*, p. 233.

<sup>24</sup> Sulle teorie del progresso socioculturale elaborate dai filosofi, storici ed economisti dell'Illuminismo scozzese, si veda H.M. Höpfl, *From Savage to Scotsman: Conjectural History in the Scottish Enlightenment*, in «Journal of British Studies», XVII, n. 2, 1978, pp. 19-40; R.L. Meek, *Social Science...*, cit., pp. 1-2, 68-191, 203-209, 214-222 e 224-229; D. Spadafora, *The Idea of Progress in Eighteenth-Century Britain*, Yale University Press, New Haven 1990; G. Bryson, *Man and Society: The Scottish Inquiry of the Eighteenth Century*, A.M. Kelley, New York 1968 (1ª ed. 1945), pp. 47-48, 65-66, 75-77, 80-107 e 242-244; D. Francesconi, *L'età della storia: linguaggi storiografici dell'illuminismo scozzese*, Il Mulino, Bologna 2003, pp. 151-182, 210-226 e 248-254; A.S. Skinner, *Historical Theory*, in *A System of Social Science: Papers Relating to Adam Smith*, Clarendon Press, Oxford 1979 (1ª ed. 1975), pp. 68-103; S. Sebastiani, *Conjectural History vs the Bible: Eighteenth Century Scottish Historians and the Idea of History in the “Encyclopaedia Britannica”*, in «Lumen», XXI, 2002, pp. 213-231; S. Sebastiani, *The Scottish Enlightenment...*, cit., pp. 6-9, 45-101 e 167-170; N. Waszek, *L'Écosse des Lumières: Hume, Smith, Ferguson*, PUF, Paris 2003, pp. 68-76; E.A. Hoebel, *William Robertson: An 18th Century Anthropologist-Historian*, in «American Anthropologist», LXII, 1960, pp. 648-655; P.B. Wood, *The Natural History of Man in the Scottish Enlightenment*, in «History of Science», XXVII, 1989, pp. 9-123.

<sup>17</sup> *Ibidem*, p. 209.

<sup>18</sup> *Ibidem*, pp. 205-232.

<sup>19</sup> *Ibidem*, pp. 215, 224-225 e 237; cfr. p. 215 per l'uso dell'espressione *natural state*.

<sup>20</sup> *Ibidem*, pp. 216-222 e 225; cfr. p. 226 per l'uso dell'aggettivo *Negro*.

<sup>21</sup> Sul prognatismo del cranio «negro», cfr. *ibidem*, pp. 57 e 59.

<sup>22</sup> *Ibidem*, pp. 210-232 e 236-237.

The question whether the primeval stock of men were similar to the Negro or to the European race, seems little different from this, whether the first of our species, the children of nature [...] were such beings as we find savage men to be, or were created at once, adorned with all the improvements of civilization<sup>25</sup>.

L'idea che la pelle dei primi uomini fosse nera è inoltre argomentata ricorrendo alle ricerche del naturalista, medico e anatomista scozzese John Hunter (1728-1793). Prichard sottolinea quindi, riprendendo le osservazioni di Hunter<sup>26</sup>, che "i cambiamenti di colore in tutti i generi di animali vanno dalle tonalità più scure a quelle più chiare" (*changes of colour in all kinds of animals is from the darker to the lighter tints*)<sup>27</sup>, e che la formazione di quelle chiare è l'effetto della domesticazione. Ne deduce che le gradazioni chiare sono quelle più distanti dalle condizioni naturali delle specie animali. Nell'uomo, i casi di depigmentazione patologica dell'epidermide e di albinismo, osservati anche in individui di pelle nera, confermerebbero che i cambiamenti di colore procedono dalle sfumature scure a quelle chiare<sup>28</sup>.

D'altra parte, la costituzione fisica delle razze nere è quella più adatta al modo di vita "delle nazioni non civili" (*uncivilized nations*). I caratteri somatici più vantaggiosi nello "stato selvaggio o naturale" (*wild or natural state of life*)<sup>29</sup>, sono la capacità

di sopportare la fatica e le condizioni climatiche estreme, l'acutezza dei sensi, la facilità delle donne a partorire<sup>30</sup>, tutte caratteristiche associate al tipo fisico "negro". Se i primi uomini erano "selvaggi", il tipo "negro" corrisponde alla costituzione originaria dell'umanità e ogni forma di progresso civile implica lo sviluppo graduale dei tratti somatici europei<sup>31</sup>. Prichard concepisce quindi i caratteri razziali come effetto, e non causa, dei fenomeni culturali. Le correlazioni che istituisce tra le caratteristiche fisiche e sociali permettono di parlare di un vero e proprio evolucionismo culturale che governa la diversificazione fisica dell'umanità<sup>32</sup>.

Avendo indicato le cause naturali delle variazioni razziali e i caratteri fisici originari della specie umana, Prichard passa alla seconda parte del suo programma: deve risalire il corso del tempo e ricostruire le migrazioni e le connessioni genealogiche tra le principali divisioni dell'umanità, fino a dimostrarne l'unità d'origine. La seconda parte delle *Researches*, comprendente gli ultimi quattro capitoli dell'opera, ricostruisce le correlazioni etniche e i movimenti migratori delle diverse famiglie umane, illustrando lo sviluppo parallelo dei loro caratteri somatici e culturali<sup>33</sup>. Tali risultati non sono ottenuti mediante l'uso di fonti storiche, che non consentono di ricostituire il tempo delle origini data l'invenzione tardiva della scrittura. In assenza di fonti documentarie, Prichard pratica la "comparazione delle lingue" (*comparison of languages*), delle "istituzioni civili e religiose" (*civil and religious institutions*), delle "favole mitologiche" (*mythological fables*) e degli "usi e costumi" (*manners*

<sup>25</sup> J.C. Prichard, *Researches into the Physical History of Man...*, cit., p. 236.

<sup>26</sup> J. Hunter, *Observations on Certain Parts of the Animal Oeconomy*, s.e., London 1786, pp. 199-200. Per una biografia di John Hunter, cfr. J.W. Gruber, *Hunter, John (1728-1793)*, in H.C.G. Matthew, B. Harrison (a c. di), *Oxford Dictionary of National Biography*, cit., vol. XXVIII, pp. 898-906.

<sup>27</sup> J.C. Prichard, *Researches into the Physical History of Man...*, cit., p. 233.

<sup>28</sup> *Ibidem*, pp. 233-234. Sui casi di albinismo e depigmentazione patologica dell'epidermide, si vedano inoltre le pp. 17-20, 23-24 e 166-170.

<sup>29</sup> *Ibidem*, p. 235.

<sup>30</sup> *Ibidem*, pp. 235-236.

<sup>31</sup> *Ibidem*, pp. 235-239.

<sup>32</sup> G.W. Stocking, *From Chronology to Ethnology...*, cit., pp. liv-lv e lvii; C. Blanckaert, *Monogénisme et polygénisme*, cit., pp. 3028-3031.

<sup>33</sup> J.C. Prichard, *Researches into the Physical History of Man...*, cit., pp. 241-242 e 243-558.



and customs)<sup>34</sup>, poiché le analogie linguistiche e culturali permettono di identificare e dimostrare i legami genealogici fra i popoli. A tali somiglianze aggiunge le affinità nei caratteri somatici, che contribuiscono all'identificazione delle correlazioni tra le razze<sup>35</sup>. I dati di Prichard sui caratteri somatici, linguistici e socio-culturali provengono da una vasta letteratura di interesse etnografico, comprendente testi redatti da viaggiatori, esploratori, naturalisti, missionari, amministratori coloniali, tra cui William Dampier (1651-1715), James Cook (1728-1779), Johann Reinhold Forster (1729-1798), Louis Antoine Bougainville (1729-1811), Alexander von Humboldt (1769-1859). Prichard si serve inoltre di testi filologici, come quelli degli orientalisti britannici William Jones (1746-1794) e William Marsden (1754-1835), che avevano rispettivamente argomentato l'unità d'origine delle lingue indoeuropee e l'unità d'origine delle lingue maleo-polinesiane. Non trascura le fonti classiche e tratta come fonte storica la stessa Bibbia. Infine, si serve dei dati raccolti dai naturalisti sulla variabilità zoologica del genere *Homo* e delle specie naturali, quali le informazioni contenute nei trattati di Blumenbach e Hunter<sup>36</sup>.

<sup>34</sup> *Ibidem*, pp. 243-244.

<sup>35</sup> *Ibidem*, p. 248.

<sup>36</sup> *Ibidem*, pp. iii-iv, sull'uso della Bibbia come fonte storica; per un repertorio completo delle fonti di Prichard, cfr. G.W. Stocking, *From Chronology to Ethnology...*, cit., pp. xxxiii-xlix; G.W. Stocking, *Guide to Prichard's References*, in J.C. Prichard, *Researches into the Physical History of Man...*, cit., pp. cxix-cxlv. Per le ricerche di William Marsden, cfr. W. Marsden, *Remarks on the Sumatran Languages, by Mr. Marsden. In a Letter to Sir Joseph Banks, Bart. President of the Royal Society. Read February 22, 1781*, in «Archaeologia», VI, 1782, pp. 154-158; W. Marsden, *The History of Sumatra, Containing an Account of the Government, Laws, Customs, and Manners of the Native Inhabitants, with a Description of its Natural Productions and a Relation of the Ancient Political State of the Island*, Printed for the Author, by M'Creery, London 1811 (1ª ed. 1783), pp. 200-201; T.R. Trautmann, *Languages and Nations: The Dravidian Proof in Colonial Madras*, University of California Press, Berkeley 2006, pp. 22-31; le ricerche di Marsden sono spesso citate da Prichard, cfr. J.C. Prichard, *Researches into the Physical History of Man...*, cit., pp. 252, 276, 303n, 310, 313 e

Servendosi delle analogie linguistiche, somatiche e culturali, Prichard ricapitola la storia del genere umano e collega tutte le razze a una sola stirpe originaria, che localizza, come aveva fatto Blumenbach, nella vasta area compresa tra il "Gange e il Nilo"<sup>37</sup>. L'ultimo capitolo delle *Researches* termina con una sintesi dei processi di dispersione geografica dell'uomo, che ricostruisce anche l'acquisizione progressiva della civiltà<sup>38</sup>. Così, per Prichard, l'umanità primitiva che viveva allo stato selvaggio, costretta a spostarsi alla ricerca del cibo, si allontanò dal suo luogo d'origine fino a raggiungere le regioni più remote dell'Africa, le isole Andaman, l'Insulindia, la Nuova Guinea e le isole del Pacifico. I discendenti "di queste razze disperse" (*dispersed races*)<sup>39</sup>, anch'essi "selvaggi e negri" (*savages and negroes*)<sup>40</sup>, vivono ancora in queste aree geografiche. I gruppi rimasti nella regione situata fra l'India e l'Egitto, di contro, cominciarono a progredire, inventando l'allevamento. Con lo sviluppo del modo di sussistenza, la loro costituzione fisica migliorò passando dal tipo "negro" ai tratti somatici propri dei "Mongoli" (*Mongoles*), caratterizzati dal colore più chiaro della pelle. Quando questi progressi furono compiuti, alcuni gruppi di allevatori nomadi si spostarono in direzione nord-est raggiungendo la Siberia, la Kamchatka e le Americhe. Una seconda ondata migratoria si orientò in direzione nord-ovest, arrivando fino alla Scandinavia<sup>41</sup>.

I popoli rimasti nel luogo d'origine dell'umanità progredi-

314. Per una biografia di William Marsden (1754-1836), orientalista irlandese, membro della Royal Society e della Society of Antiquaries, membro fondatore della Royal Irish Academy nel 1785, cfr. A.S. Cook, *Marsden, William (1754-1836)*, in H.C.G. Matthew, B. Harrison (a c. di), *Oxford Dictionary of National Biography*, cit., vol. XXXVI, pp. 785-787.

<sup>37</sup> J.C. Prichard, *Researches into the Physical History of Man...*, cit., p. 554.

<sup>38</sup> *Ibidem*, pp. 554-558.

<sup>39</sup> *Ibidem*, p. 555.

<sup>40</sup> *Ibidem*, p. 556.

<sup>41</sup> *Ibidem*, pp. 556-557; cfr. p. 556 per l'uso del nome *Mongoles*; si vedano inoltre, sul tipo fisico «mongolico», pp. 57, 544-545.

rono ulteriormente: fra le loro acquisizioni, Prichard indica l'agricoltura, l'abbandono del nomadismo, la divisione sociale del lavoro e la formazione delle élites politiche, militari e sacerdotali. Anche i loro caratteri fisici si modificarono, giungendo al tipo fisico europeo con la pelle bianca. Quando furono pervenuti a questo stadio, nuovi gruppi si orientarono verso l'Europa, tra cui i Celti, che si stabilirono nelle regioni occidentali e settentrionali del continente, arrivando fino al Mar Baltico<sup>42</sup>; i "Pelasgi ed i Traci" (*Pelasgian and Thracian races*)<sup>43</sup> che occuparono l'Asia Minore e poi la Tracia. I Pelasgi si diffusero in tutta la Grecia e raggiunsero l'Italia<sup>44</sup>, mentre i Traci, assieme ai Germani, si diressero verso nord, superando il Danubio. I Medi, antenati degli Sciti o Sarmati e dunque dei Tartari e degli Slavi, sono l'ultimo gruppo di migranti menzionati da Prichard<sup>45</sup>.

Questo "schizzo della probabile storia del genere umano" (*sketch of the probable history of mankind*)<sup>46</sup> unifica tutti i gruppi razziali e documenta lo sviluppo parallelo e progressivo dei tratti fisici e culturali: concepite come prodotto dei processi storici, le razze vengono definite come varietà naturali di una sola specie. La variabilità dell'uomo viene spiegata come effetto della sua perfettibilità e le differenze somatiche, intellettuali e morali sono interpretate come dislivelli di sviluppo, cristallizzati dalla dispersione geografica. Gli sforzi storiografici di Prichard permettono di confermare la narrazione biblica delle origini dell'umanità, che faceva derivare tutti i popoli da un solo luogo e da un'unica famiglia: si tratta della motivazione iniziale delle ricerche prichardiane<sup>47</sup> e illustra il ruolo strutturante dell'antro-

pologia biblica nella *physical history of man*, ben evidenziato dallo storico George W. Stocking<sup>48</sup>. Le date delle più antiche migrazioni non sono precisate ma, come notano Stocking e Hannah F. Augstein, il progetto storiografico di Prichard presuppone, nel 1813, l'adozione di una cronologia breve, compatibile con le cronologie scritturali che assegnavano all'uomo un'antichità non eccedente i seimila anni<sup>49</sup>.

Sul piano metodologico, le *Researches* sono caratterizzate dall'uso complementare delle analogie somatiche e culturali. Tuttavia, Prichard assegna un ruolo privilegiato alle concordanze linguistiche, situandosi in una tradizione storiografica che risale al filosofo, matematico e storico tedesco Gottfried Wilhelm von Leibniz (1646-1716), per il quale le affinità lessicali ed etimologiche costituivano il mezzo più atto a dimostrare le correlazioni genealogiche tra i popoli<sup>50</sup>. In questa

<sup>42</sup> *Ibidem*, pp. 526-528 e 557.

<sup>43</sup> *Ibidem*, p. 558.

<sup>44</sup> *Ibidem*, pp. 522 e 558.

<sup>45</sup> *Ibidem*, p. 558; si vedano inoltre pp. 474-485 sui Medi ed i loro discendenti, e pp. 485-507 e 524 sui Traci ed i Germani.

<sup>46</sup> *Ibidem*, p. 554.

<sup>47</sup> *Ibidem*, p. ii.

<sup>48</sup> G.W. Stocking, *From Chronology to Ethnology...* cit.; G.W. Stocking, *Victorian Anthropology*, cit.

<sup>49</sup> G.W. Stocking, *Victorian Anthropology...*, cit., p. 50; H.F. Augstein, *James Cowles Prichard's Anthropology...*, cit., pp. 129-130; si veda, ad esempio, la discussione dell'antichità degli egiziani in J.C. Prichard, *Researches into the Physical History of Man...*, cit., pp. 424-432, in particolare pp. 427n.a, 430 e 432.

<sup>50</sup> G.W. Leibniz, *Bref essai sur l'origine des peuples déduite principalement des indications fournies par les langues*, in *L'harmonie des langues*, Seuil, Paris 2000 (1<sup>a</sup> ed. 1710), pp. 171-193; G.W. Leibniz, *Nouveaux essais sur l'entendement humain*, Flammarion, Paris 1990 (1<sup>a</sup> ed. 1765), p. 221; J.C. Prichard, *On the Various Methods of Research which Contribute to the Advancement of Ethnology, and of the Relations of that Science to Other Branches of Knowledge*, in *Report of the Seventeenth Meeting of the British Association for the Advancement of Science; Held at Oxford in June 1847*, London, J. Murray 1848, pp. 230-253, cfr. p. 239 per i riferimenti a Leibniz; H. Aarsleff, *The Study and Use of Etymology in Leibniz*, in H. Aarsleff, *From Locke to Saussure: Essays on the Study of Language and Intellectual History*, Athlone Press, London 1982 (1<sup>a</sup> ed. 1969), pp. 84-100; R.H. Robins, *Leibniz and Wilhelm von Humboldt and the History of Comparative Linguistics*, in T. De Mauro, L. Formigari (a. c. di), *Leibniz, Humboldt and the Origins of Comparative Linguistics*, J. Benjamins, Amsterdam 1990, pp. 85-102; H.F. Vermeulen, *Before Boas: The Genesis of Ethnography and Ethnology in the German Enlightenment*, University of Nebraska Press, Lincoln, London 2015, pp. 39-86. Nelle *Researches*, Prichard cita Leibniz di seconda mano, rifacendosi agli scritti di Blumenbach, cfr. J.C. Prichard, *Researches into the Physical History of Man...*, cit., p. 241n.a.

stessa tradizione si collocano, nella seconda metà del XVIII secolo, le ricerche filologiche dell'orientalista britannico William Jones, che tematizza l'unità d'origine delle lingue indoeuropee<sup>51</sup>. Frequentemente citato da Prichard<sup>52</sup>, Jones faceva uso delle conformità linguistiche per dimostrare l'unità dei popoli indoeuropei e il monogenismo biblico<sup>53</sup>.

In conclusione, si noterà che Prichard costruisce il corpo come espressione storica di processi socio-culturali, dato che,

<sup>51</sup> W. Jones, *Discourse III. Delivered February 2, 1786*, in *Discourses Delivered Before the Asiatic Society: And Miscellaneous Papers, on the Religion, Poetry, Literature, Etc. of the Nations of India*, 2 voll., W.H. Carpenter, London 1821, vol. I, pp. 20-37; W. Jones, *Discourse VI. Delivered February 19, 1789. On the Persians*, in *Discourses Delivered Before the Asiatic Society...*, cit., vol. I, pp. 82-108; H. Aarsleff, *The Study of Language in England, 1780-1860*, Princeton University Press, Princeton 1967, pp. 123-124 e 132-135; H. Pedersen, *The Discovery of Language: Linguistic Science in the Nineteenth Century*, Indiana University Press, Bloomington 1962 (1ª ed. 1924), pp. 17-18. Per una biografia di William Jones (1746-1794), orientalista britannico e magistrato presso la British High Court of Bengal, specialista di sanscrito e membro fondatore della Asiatic Society nel 1784, successivamente denominata Asiatic Society of Bengal, cfr. H. Aarsleff, *The Study of Language...*, cit., pp. 115-123; M.J. Franklin, *Jones, Sir William (1746-1794)*, in H.C.G. Matthew, B. Harrison (a c. di), *Oxford Dictionary of National Biography*, cit., vol. XXX, pp. 665-674.

<sup>52</sup> J.C. Prichard, *Researches into the Physical History of Man...*, cit., pp. 4n.(\*), 368, 438n.a, 456nn.a-b, 457n.b, 458-459, 461, 462n.b e 544.

<sup>53</sup> W. Jones, *On the Origin and Families of Nations, Delivered 23 February, 1792*, by the President Sir William Jones, in H.F. Augstein (a c. di), *Race: The Origins of an Idea...*, cit., pp. 40-50; W. Jones, *Discourse III. Delivered February 2, 1786*, cit., p. 27; W. Jones, *Discourse V. Delivered February 21, 1788. On the Tartars*, in *Discourses Delivered Before the Asiatic Society...*, cit., vol. I, pp. 57-81; W. Jones, *Discourse VI. Delivered February 19, 1789. On the Persians*, cit., pp. 90-99 e 105-107; H. Aarsleff, *The Study of Language in England...*, cit., pp. 125-136; H.F. Augstein, *Aspects of Philology and Racial Theory...*, cit., p. 357; H.F. Augstein, *James Cowles Prichard's Anthropology...*, cit., pp. 158-159 e 240; J.W. Burrow, *The Uses of Philology in Victorian England...*, cit., p. 185; G.W. Stocking, *From Chronology to Ethnology...*, cit., pp. xxxix-xl e xlix; G.W. Stocking, *Victorian Anthropology*, cit., p. 22-23 e 50; T.R. Trautmann, *Aryans and British India*, University of California Press, Berkeley 1997, pp. 28-52, 131-134 e 168-172; T.R. Trautmann, *Languages and Nations...*, cit., pp. 13-17, 35-36 e 213; P. Swiggers, P. Desmet, *Histoire et épistémologie du comparatisme linguistique*, in G. Jucquois, C. Vienne (a c. di), *Le comparatisme dans les sciences de l'homme: approches pluridisciplinaires*, Éditions De Boeck Université, Bruxelles 2000, pp. 157-208; K. Raj, *Relocating Modern Science: Circulation and the Construction of Knowledge in South Asia and Europe, 1650-1900*, Palgrave Macmillan, Basingstoke 2007, pp. 99-100 e 129-131.

nelle *Researches*, le variabili razziali sono concepite come effetto del processo di incivilimento. Nella sua *physical history of man*, scienza e fede contribuiscono alla definizione dei gruppi umani come varietà di una sola specie. Le scienze naturali e storico-filologiche forniscono i metodi e i dati atti a spiegare la variabilità somatica e culturale del genere *Homo*, attestata dalla letteratura di interesse etnografico. Scienza e fede non sono in conflitto, coerentemente con quella tradizione britannica di teologia naturale che vedeva, nello studio della natura, uno dei principali strumenti di comprensione della saggezza divina e del ruolo di Dio quale architetto del creato<sup>54</sup>. Come abbiamo visto, benché utilizzi la nozione di "razza", Prichard teorizza il determinismo culturale dei caratteri somatici, piuttosto che il determinismo biologico delle variabili culturali. Infine, è interessante notare che il progetto monogenista dell'etnologo britannico conduce a una ridefinizione dell'immagine biblica dell'umanità primitiva, indotta dalle scienze naturali e storiche del suo tempo: lungi dall'essere modellati a immagine e somiglianza del Dio monoteistico, i discendenti di Noè, dopo il Diluvio, sarebbero stati "selvaggi e negri"<sup>55</sup>. In questa prospettiva, l'apparato sensoriale viene trattato come un indicatore del livello di sviluppo delle razze. L'acutezza dei sensi, inversamente proporzionale al livello di civiltà, è massima nelle razze dette "selvagge" e nel tipo fisico "negro" e decade progressivamente nel corso del processo di incivilimento e con l'acquisizione del tipo fisico europeo. La rappresentazione del corpo mediata dal concetto di "razza" traduce quindi, ancora

<sup>54</sup> Sull'oggetto e le finalità della teologia naturale, nel XIX secolo, cfr. J. Durant, *Darwinism and Divinity: Essays on Evolution and Religious Belief*, Blackwell, Oxford 1985, p. 14. Secondo Durant, la teologia naturale assumeva come proprio oggetto di studio *the existence and attributes of God as manifested in the works of nature [ibidem]*.

<sup>55</sup> J.C. Prichard, *Researches into the Physical History of Man...*, cit., pp. 555-556 e 555n.a.

una volta, una rigorosa storicizzazione delle caratteristiche fisiche del genere *Homo*, compatibile con la difesa del monogenismo biblico. Ricorrendo alle acquisizioni delle scienze contemporanee ed escludendo ogni argomento teologico, le *Researches* prichardiane contribuirono significativamente al successo dell'ipotesi monogenetica in Gran Bretagna, nei primi decenni del XIX secolo<sup>56</sup>.

<sup>56</sup> E. Sera-Shriar, *The Making of British Anthropology...*, cit., pp. 51-52; sulla prevalenza del monogenismo in Gran Bretagna, nella prima metà del XIX secolo, cfr. R.G. Mazzolini, *L'antropologia fisica*, cit., p. 702; E. Sera-Shriar, *Race*, cit.; N. Stepan, *The Idea of Race...*, cit., pp. 1, 3 e 43-44; M.B. Di Brizio, *Contextualisation...*, cit., pp. 200-246; G.W. Stocking, *Victorian Anthropology*, cit., pp. 74-75 e 246.

Chiara Morelli

## La figura umana come strumento visuale di glorificazione della regalità califfale, in opposizione ai canoni considerati “tradizionali” per l’arte detta “islamica”

Si propone una contestualizzazione storico-politica di alcune scene di pittura parietale del sito omayyade di Qusayr ‘Amra, uno dei “castelli del deserto” giordano.

Si darà ragione della presenza di alcune scelte figurative, che non rientrano nei canoni considerati tradizionali per l’arte detta “islamica”.

Dunque, si procederà a una rivalutazione dell’importanza del sito, per la comprensione della logica politica di quel periodo, attraverso un’analisi delle istituzioni del mondo musulmano e delle logiche di potere durante il califfato degli Omayyadi.

Nell’analisi iconografica della sala del trono, attenzione particolare verrà riservata all’indagine di influenze stilistiche altre, le quali furono ispirazione, vedremo quanto consapevole, per la glorificazione della guida del mondo islamico, *in primis* proprio attraverso la rappresentazione di figure umane.

### Premesse

Si è giudicato necessario anteporre, all’analisi del contesto particolare prescelto, alcune premesse e precisazioni riguardo a cosa si intenda per “arte islamica” e dunque anche per “canoni considerati tradizionali”. Così scrivendo, a che tradizione

si fa riferimento? Perché si definisce qualcosa “islamico”, in base a quale livello di interazione con l’Islām? Ci si è anche domandati se, al riguardo di Qusayr ‘Amra, si possa parlare, oggi, di “Arte islamica”<sup>1</sup>.

Infatti, l’aggettivo “islamica” non definisce, in modo esclusivo, il legame del monumento o dell’oggetto con finalità di carattere culturale<sup>2</sup> o la corrispondenza con uno specifico contesto etnico<sup>3</sup>. Ciò è riscontrabile a un qualunque vaglio superficiale del vasto insieme di contesti, che hanno prodotto materiale poi inserito in questa categoria<sup>4</sup>. Si intende, perciò, assecondare quella recente corrente degli studi che privilegia un’analisi differenziata dei diversi contesti locali, con rilievo particolare alla storia del territorio e alle sue modificazioni culturali, in una dimensione circoscritta nello spazio e nel tempo. La difficoltà risiede nell’individuare una corrispondenza precisa e onnicomprensiva dei confini, così da fissarli stabilmente, di ciò che può essere detto “islamico” e in quel caso, capire meglio anche il nostro sito, specie rispetto alle sue peculiarità. Dovendo in ogni caso partire dall’adozione di una definizione di riferimento, si è deciso di seguire l’interpretazione secondo cui il costrutto “arte islamica” può essere definizione di uno spirito, un atteggiamento verso le arti, una motivazione psicologica e un modo intellettuale di intendere<sup>5</sup>.

<sup>1</sup> O. Grabar, *Arte islamica. La formazione di una civiltà*, Electa, Milano 1989, pp. 13-27.

<sup>2</sup> O. Grabar, *Arte islamica. La formazione di una civiltà*, cit., pp. 13.

<sup>3</sup> Questo soprattutto per la natura universalistica dell’Islām, ovvero l’essere una religione aperta alla conversione di chiunque, in cui la testimonianza è anzi incentrata dalla predicazione e dalle disposizioni del culto.

<sup>4</sup> Poco hanno a che fare infatti, a titolo esemplificativo, i cristalli di rocca del tesoro di San Marco (fine X sec. d.C. circa) con il pugnale a decori floreali, esposto al V&A Museum di Londra e donato nel 1801 dallo Shah Fath Ali Shah a John Malcolm, capitano della British East India Company.

<sup>5</sup> O. Grabar, *Arte islamica. La formazione di una civiltà*, cit., p. 16.

Come si evince dal titolo, al momento della redazione dell’articolo si è infine deciso consapevolmente di inscrivere legittimamente Qusayr ‘Amra all’interno di questo insieme categorico, nonostante le particolarità che contraddistinguono il monumento; si vedrà perché. Inoltre, si sono intesi canoni “tradizionali” quell’insieme di caratteri, che nutrono lo stereotipo comune sullo stile di questi prodotti artistici: la rinuncia alle immagini animate, la prevalenza di motivi geometrici o arabeschi sulle rappresentazioni naturalistiche e l’onnipresenza di lessico e fraseologia coranica, rispetto per esempio ad altre lingue.

#### *Qusayr ‘Amra, castello del deserto*

Qusayr ‘Amra, uno dei castelli del deserto resi celebri da T.E. Lawrence<sup>6</sup>, anche noto come Lawrence d’Arabia, è un piccolo complesso architettonico in Giordania, nel governatorato di Zarqa. Arzaq, la località che oggi ospita il sito, si trova ad Est di Amman e dista circa 85 Km. Non stupisce affatto che Lawrence, quando vi giunse<sup>7</sup> al tempo della rivolta araba contro l’Impero ottomano (1916-1918), sia stato affascinato da quel complesso isolato nel deserto. In effetti, ergendosi solitario nella steppa giordana, molti in passato hanno ritenuto si trattasse di un rifugio legato alla nostalgia della classe dominante per la vita nel deserto, un luogo di relax in cui recarsi per riassaporarne la quiete e la bellezza.

<sup>6</sup> Studente, scrittore, ufficiale inglese durante la prima guerra mondiale e agente segreto per la mobilitazione della rivolta araba contro l’Impero ottomano.

<sup>7</sup> T.E. Lawrence, *Seven Pillars of Wisdom*, Jonathan Cape edition, London and Toronto 1935.





Fig. 1– Qusayr 'Amra. Visuale del complesso per intero, immerso nella steppa giordana. Immagine tratta da Wikimedia Common.

Niente di meno veritiero però, in quanto sono state riscontrate le tracce di un complesso sistema di irrigazione, grazie al quale l'edificio doveva essere immerso in un ampio territorio fertile<sup>8</sup>. Va anche sottolineato che Lawrence, per quanto atipico nel suo atteggiamento rispettoso verso la cultura dei popoli arabi, era comunque un figlio del suo tempo, forgiato nell'educazione a Oxford<sup>9</sup> dalla logica coloniale. Tipico segno di questo filtro di lettura della realtà, rispetto a ciò che era considerato altro da sé<sup>10</sup>, è la tendenza a ritenere esotico e misterioso tutto ciò che appariva poco chiaro dell'Oriente<sup>11</sup>. Una terra di sogno

<sup>8</sup> Si fa riferimento a uno studio del 1967 di Jean Sauvaget, *Chateaux umayyades de Syrie*. Contributo à l'étude de la colonisation arabe aux I e II siècles de l'Hégire, in «Revue des études islamiques», 35, pp. 1-52.

<sup>9</sup> Laureato a pieni voti in Storia al Jesus College di Oxford, seguì l'insegnamento del medievalista R.L. Poole. Da studente compì anche un lungo viaggio di mille miglia, fra Siria e Libano, per comparare i castelli fortificati costruiti durante le Crociate con gli equivalenti francesi.

<sup>10</sup> Si intende l'espressione "altro da sé" in senso antropologico, ossia intendendo tutto ciò che si ritiene non faccia parte della propria cultura.

<sup>11</sup> G. Vercellin, *Istituzioni del mondo musulmano*, Einaudi, Torino 1996, p.75.

e invenzione, un Oriente europeo<sup>12</sup>, in cui il gusto fiabesco per l'esotico diviene topos letterario e compare nella maggior parte delle descrizioni dei viaggiatori dell'epoca<sup>13</sup>. Edward Said, autore contemporaneo esperto in studi post-coloniali, a tal proposito, ha scritto:

Alcune associazioni di idee con l'Est – mai del tutto errate, mai del tutto esatte – sembrano avere costantemente influito sulla conoscenza dell'Oriente. Consideriamo in primo luogo la linea di confine fra Oriente e Occidente. Essa appariva già netta all'epoca dell'Iliade<sup>14, 15</sup>

Séguita, in relazione ad altre opere citate da Said, ossia "i Persiani" di Eschilo e "le Baccanti" di Euripide:

I due aspetti dell'Oriente, che nei due drammi citati lo differenziano dall'Occidente, rimarranno centrali nella geografia immaginaria creata in Europa. Una linea di confine è tracciata fra due continenti. L'Europa è forte e ben strutturata; l'Asia è lontana e sconfitta<sup>16</sup>.

Si crede che tener presente queste parole sulla volontà di sottolineare una cesura, *in primis* su base geografica ma anche culturale, sia centrale e utile per poi capire perché Qusayr 'Amra risulta un contesto disturbante.

<sup>12</sup> E.W. Said, *Orientalismo*, "Universale Economica", Feltrinelli Editore, Milano 2001.

<sup>13</sup> A titolo esemplificativo, si citano gli scritti e le lettere di Gertrude Bell, contemporanea e conoscente di Lawrence.

<sup>14</sup> Qui l'autore fa riferimento allo stretto dei Dardanelli, che separava naturalmente le regioni di Tracia e Troade.

<sup>15</sup> E.W. Said, *Orientalismo*, cit., p. 62.

<sup>16</sup> *Ibidem*, p. 63.

*Le pitture di Qusayr 'Amra – Lo stato di conservazione*

Dal 1985 il complesso è stato riconosciuto patrimonio dell'umanità e iscritto dall'Unesco nella lista dei luoghi di eccezionale valore universale. Si tratta di un piccolo palazzo internamente del tutto affrescato, in cui spiccano i bagni termali, strutturati secondo il modello romano<sup>17</sup> e una sala del trono. Spesso è stata, ed è, una realtà banalizzata, poiché analizzata con un approccio decontestualizzato alla storia sociale e istituzionale.

Attualmente, la conservazione e valorizzazione del sito è affidata a un progetto del World Monuments Fund in collaborazione con l'Istituto Superiore italiano per la Conservazione e il Restauro e il Dipartimento giordano delle Antichità. Questo progetto, iniziato nel 2008, sta proseguendo il lavoro operato precedentemente dalla missione franco-giordana, il cui lavoro è stato sicuramente provvidenziale per lo stato di conservazione degli affreschi. Infatti, questi versavano in uno stato di grande problematicità, sciupati da infiltrazioni d'acqua e dal fumo dei fuochi, accesi nel corso del tempo dai beduini accampatisi di passaggio nei pressi della struttura. Altri danni sono succeduti alla prima campagna archeologica, avvenuta fra diciannovesimo e ventesimo secolo e guidata da Alois Musil<sup>18</sup>, il quale provocò diversi danneggiamenti nel tentativo di staccare parti di intonaco dalle pareti.

Spostando invece lo sguardo sul presente, a febbraio 2019 sono stati stanziati altri due milioni di dollari<sup>19</sup> per il finanzia-

mento di cinque programmi di conservazione e restauro del WMF<sup>20</sup>, fra cui Qusayr 'Amra. Si auspica che si continui ad assicurare la preservazione di questo contesto così particolare ma fragile, il quale ad ogni restauro restituisce nuovi particolari del progetto decorativo originale, di grande importanza per gli studiosi così come per il procedere di questo lavoro.

*La sala del trono*

L'interno del piccolo palazzo è affrescato interamente con motivi iconografici di diversa derivazione culturale<sup>21</sup>. Per quanto concerne quest'analisi si prenderanno in considerazione soltanto i registri principali delle tre pareti della sala del trono, che gli occhi del visitatore incontrano appena varcata l'entrata principale, guardando verso sud. Sulla parete di fondo, al centro, all'interno di una nicchia che ospitava il trono,



Fig. 2 – Qusayr 'Amra. Visione frontale della sala del trono. Immagine tratta da pinterest.com.

<sup>17</sup> G. Bisheh, C. Vibert-Guigue, *Les peintures de Qusayr 'Amra. Un bain Omeyyade dans la bâdiya Jordanienne*, Institut Français du Proche-Orient, Beyrouth 2007, p. 14.

<sup>18</sup> G. Bisheh, C. Vibert-Guigue, *Les peintures de Qusayr 'Amra. Un bain Omeyyade dans la bâdiya Jordanienne*, cit., p. 11.

<sup>19</sup> Notizia pubblicata sul sito ufficiale del WMF: [www.wmf.org/project/qusayr-amra](http://www.wmf.org/project/qusayr-amra).

<sup>20</sup> World Monuments Fund, abbreviazione.

<sup>21</sup> Dalla raffigurazione dello Zodiaco sulla cupola del *Calidarium* alle molteplici rappresentazioni femminili di principesse e danzatrici, per esempio, ossia elementi di tradizione iranica, tipici della decorazione parietale in ambienti legati alla corte sasanide.

troviamo la pittura più “problematica” per la nostra concezione di arte islamica, ovvero una figura umana assisa in trono, che rappresenta il califfo al-Walid II. In prima istanza ci si è sentiti perplessi per la presenza così centrale di una rappresentazione umana, per di più in un’atteggiamento di personale glorificazione. Perché scegliere un programma decorativo proprio di questo tipo?

Per molto tempo la costruzione del palazzo è stata attribuita al califfo al-Walid I (705/715 d.C.), ma un’iscrizione in arabo scoperta nella primavera del 2012 ha rivelato che il committente fu invece Walid Ibn Yazid<sup>22</sup>, poi al-Walid II, fra il 723 e il 743 d.C., anno in cui salì al potere, che però conservò solo per un anno. Questa iscrizione è posizionata all’interno dello stipite del baldacchino che sovrasta la testa del califfo, cinta da un’aureola. Lo stile prescelto per la raffigurazione è assolutamente inaspettato, difatti ci si trova innanzi a una pittura che si direbbe più bizantina che islamica. La ricca veste decorata, la postura con le mani alzate e l’aspetto stesso del trono con baldacchino, sorretto da colonne corinzie, ricordano i mosaici bizantini<sup>23</sup> e alcuni topoi iconografici, tipici degli imperatori romani d’Oriente<sup>24</sup>. Potremmo interpretare questa scena come un tentativo di glorificazione della persona del califfo, in quanto a impatto e posizione, al di sopra del trono, si tratta di un’immagine assai forte.

Il Corano non vieta questo tipo di rappresentazioni? Certo, ciò si discosta molto da quella visione iconoclasta e “tradizio-

nale” che si è imposta come “islamica” e a cui tutti noi oggi facciamo idealmente riferimento.

Sulla parete di sinistra<sup>25</sup>, quella più a est, troviamo invece una probabile scena di caccia, che risulta però di difficile lettura a causa dello stato di conservazione. Spicca fra tutte la figura di un uomo con il braccio alzato, nel momento di infliggere un colpo fatale a un animale. Possiamo ipotizzare che si tratti del principe, in quanto la veste che indossa appare decorata in modo raffinato e ricorda un disegno poi largamente utilizzato nelle raffigurazioni di sovrani islamici successivi; con il medesimo tessuto è abbigliato anche un altro individuo, probabilmente un parente o un membro della corte, che occupa però una posizione marginale della scena ed è escluso dall’azione principale, in cui il protagonista è invece assistito da un uomo vestito semplicemente. Come si spiega una cornice di questo tipo a lato del trono? Si tratta davvero solo di rappresentare un passatempo di corte?

Dall’altro lato, specularmente alla presunta pittura di caccia, troviamo una figura maschile riversa su una specie di triclinio, affiancato da uno schiavo o attendente e riverito da due figure femminili, accovacciate a fianco dell’alveo e in posizione chiaramente sottoposta, cosa che ci viene suggerita dalla dimensione esageratamente ridotta e da un atteggiamento composto e riverente. Una figura le cui sembianze ricordano quelle di un vescovo appare retrostante il triclinio, sulla destra dell’immagine. L’unica figura centrale, su cui si focalizza l’attenzione, è l’individuo coricato, nella cui mano pare vi fosse un oggetto i cui contorni non sono però definiti. La veste indossata appare sempre ricchissima e sul capo,

<sup>22</sup> Walid ibn Yazid, ovvero Walid figlio di Yazid. Si intende il sovrano omayyade Yazid II, regnante dal 720 al 724 d.C.

<sup>23</sup> Come quelli in Santa Sofia a Istanbul, in cui il Cristo è rappresentato in modo molto simile.

<sup>24</sup> Si veda, per esempio, la rappresentazione plastica in avorio dell’imperatrice Ariadne (500-520 d.C. ca.), 26,5 x 12,7 x 1,75 cm, conservata al Kunsthistorisches Museum di Vienna.

<sup>25</sup> Si intende dal punto di vista dell’osservatore, il quale è rivolto verso sud.

cinto da un turbante, emerge ancora un baldacchino, al di sopra del quale sono raffigurati due pavoni a cornice di due scritte. Mentre la parola sulla sinistra risulta incompleta, quella sulla destra è molto chiara: *NIKH*, ovvero “vittoria” in lingua greca.

Immaginando che dietro alla decorazione fosse presente un progetto, strutturato nelle sue varie parti, quest’ultima pittura si crede acquisisca maggior significato in relazione alla scena del dipinto successivo, noto come “dei sei re”. Chiedendo allo spettatore di continuare la lettura della scena sulla parete perpendicolare a fianco, quella più a ovest della sala del trono, dunque alla destra dello spettatore, si nota una sfilata di sei sovrani, come fossero in solenne attesa di udienza. Sono stati identificati come: l’Imperatore bizantino, il sovrano sassanide, il re visigoto di Spagna e il re dell’Abissinia. Questi sono i quattro re identificati grazie soprattutto alle iscrizioni, in greco e arabo, che ce ne chiarificano l’identità. Per quanto concerne gli altri due governanti, la World Monuments Fund riferisce che uno sia l’imperatore della Cina, mentre l’altro risulta ancora sconosciuto.

Ora che si è tentato di descrivere, nel modo più semplice possibile, cosa possiamo ricostruire di ciò che doveva essere visto da chi entrava nel complesso, cercheremo di incrociare questi dati visivi con una contestualizzazione storico-sociale delle logiche di potere, tipiche del contesto arabo di VIII sec d.C. Quello che intanto si è potuto evincere dall’analisi del solo dato visuale è che, in un luogo di rappresentanza come la sala del trono all’ interno di un palazzo, la figura umana non solo è presente ma predominante nelle raffigurazioni e in probabile relazione a un messaggio simbolico, che si è tentato di decodificare per quanto possibile.

### *Idolatria concessa?*

Ciò che stupisce, non è solo la presenza ostentata del corpo, anzi diversi corpi<sup>26</sup>, bensì addirittura la rappresentazione di un califfo secondo modelli stilistici altri, per suggerirne una natura gloriosa. In ogni caso, per i canoni che siamo abituati a considerare tradizionali, in relazione alle disposizioni artistiche successive, sempre legate all’Islām, di certo la glorificazione visiva di un corpo è percepita come disturbante. Trattandosi di un contesto omayyade<sup>27</sup>, le fonti sono scarse e non ci sono pervenuti, ad oggi, trattati sulle immagini, redatti invece successivamente.

Nel tentativo di capire come si pongano, a tal riguardo, i testi sacri, si è deciso di non considerare la tradizione degli *hadīth*. Infatti, nella seconda metà dell’VIII secolo d.C. si era solo all’inizio del processo di registrazione scritta di quelli che fino ad allora erano *akhbār* per una buona parte<sup>28</sup> dunque “racconti” o “informazioni”. In origine, si trattava in buona parte di storie di circostanze e aneddoti tramandati oralmente e dunque molto mutevoli e instabili<sup>29</sup>. Inoltre, è solo nel IX secolo d.C. che, avendo raggiunto il mondo musulmano una certa unanimità su quasi tutte le questioni della *sharī’a*, si giustifica l’ampio prestigio delle sei grandi raccolte “canoniche”<sup>30</sup>. Si è invece dato uno sguardo attento al testo coranico, in cui non vi è presenza di riferimenti al rapporto con le immagini, mentre invece spiccano diverse ammonizioni contro l’idolatria. Il Corano è molto più

<sup>26</sup> Non si dimentichino le raffigurazioni di ballerine e principesse, non prese in esame nel seguente articolo, nonché la comparsa sporadica di angeli e altre rappresentazioni antropomorfe.

<sup>27</sup> Dinastia al governo convenzionalmente dal 661 al 750 circa d.C.

<sup>28</sup> A. De Prémare, *Alle origini del Corano*, ed. italiana a c. di Caterina Bori, Carocci, Roma 2015, p. 95.

<sup>29</sup> *Ibidem*, pp. 91-92.

<sup>30</sup> G. Vercellin, *Istituzioni del mondo musulmano*, cit., p. 51.

tollerante di quanto l'opinione comune pensi, così si vede in primis nella basmala, il versetto d'esordio di ogni sūra, "nel nome di Dio, il Clemente, il Compassionevole". Si citano poi, di seguito, le sūre<sup>31</sup> delle schiere e della stella:

Dì: "Servi Miei che siete stati intemperanti contro voi stessi, non disperate della misericordia di Dio perché Dio perdona ogni peccato, Egli è L'Indulgente, Il Compassionevole" (39:53)<sup>32</sup>

Il tuo Signore elargisce il perdono a chi si astiene dai peccati gravi e dalle turpitudini e commette solo colpe lievi; (53:32)<sup>33</sup>

L'atteggiamento però che emerge rispetto agli idolatri è del tutto diverso, così in antitesi da sembrare contraddittorio:

Dio non tollera che altri vengano associati a Lui, tutto il resto Egli perdona a chi vuole, ma chi associa altri a Dio inventa una colpa enorme (4:48)<sup>34</sup>

E sottomettetevi a Dio senza associare a Lui altri dei. Chi associa a Dio altri dei è come se cadesse dal cielo; gli uccelli lo afferrano con gli artigli e forti folate di vento lo portano in un luogo remoto (22:31)<sup>35</sup>

Il califfo, quale figura istituzionale e politica, potente in trono, potrebbe dirsi in effetti un idolo, tramite una rappre-

sentazione visiva così glorificante la sua persona? Al proposito, bisogna sempre considerare che la cultura europea tende ad applicare i propri schemi di lettura della realtà ad altre situazioni, anche strutturalmente diverse. È pur vero però che il Corano può essere identificato con il fulcro dell'Islām, così come la figura del Cristo è il fulcro del Cristianesimo<sup>36</sup>: da ciò si genera la sacralità della Parola Rivelata.

Dunque, come si spiega la scelta di un topos iconografico che sfidava il messaggio coranico, così intransigente sugli idoli e la loro adorazione?

### Logica tribale

La spiegazione di tutte queste problematiche si crede possa essere trovata attraverso un'analisi, come anticipato, del contesto socio-istituzionale dell'epoca. Innanzitutto, non essendosi ancora strutturato quel discorso sulle immagini e sull'iconoclastia, che è tanto caro al nostro modo di vedere l'Islām, il problema non era sentito in modo così accorato. Inoltre, bisogna far attenzione a riconoscere una certa distinzione fra un Islām intellettuale e un Islām storico.

Potremmo vedere così contrapposti dei "fatti coranici", ovvero dei modelli ortodossi e ortopratici promossi dal libro sacro e dei "fatti islamici", eventi storici legati alla realtà istituzionale dei rapporti sociali, economici e politici<sup>37</sup>. Questi due dati, ovvero quello ontologico e quello storico, devono poi essere intersecati, come nell'analisi di qualunque altra realtà culturale. Se infatti l'uomo è il prodotto della cultura contestuale in cui è immerso, l'Islām intellettuale è ciò che ne guida i passi, mentre

<sup>31</sup> A. Ventura (a c. di), *Il Corano*, trad. italiana di Ida Zilio-Grandi, Mondadori, Milano 2010.

<sup>32</sup> *Ibidem*, p. 285.

<sup>33</sup> *Ibidem*, p. 330.

<sup>34</sup> *Ibidem*, p. 50.

<sup>35</sup> *Ibidem*, p. 202.

<sup>36</sup> G. Vercellin, *Istituzioni del mondo musulmano*, cit., p. 52.

<sup>37</sup> *Ibidem*, p. 49.



l'Islām storico è l'insieme dei passi che vengono compiuti effettivamente. Analizzato il dato coranico, va tenuto anche presente che durante tutto il califfato omayyade i problemi legati alla successione, nonché alla legittimazione del mandato del nuovo califfo, furono diversi e dettero spesso origine a insurrezioni e contese per il potere. La base della logica politica va ricercata nel passato pre-islamico di queste comunità, rette da un'organizzazione tribale. Questa logica deriva dunque dalla struttura interna della società e riguarda anche i rapporti familiari. Difatti, le dinamiche riguardo alla successione rappresentano da sempre lo snodo fondamentale per capire la storia politica degli Omayyadi, una difficoltà dunque irrinunciabile. Sul tema della legittimità del califfo, come guida degna della comunità, si è giocata anche la loro strategia per la conquista del potere. Quando Uthman<sup>38</sup>, dopo la ratifica del patto verbale che lo legittimò al governo, venne assassinato, il suo posto venne preso da Ali, compagno e genero del Profeta. Trovare l'assassino, secondo la logica tribale araba, era specifico compito del capo, come prova tangibile del poter garantire e tutelare la giustizia. Questo insuccesso fu il perno principale della propaganda politica negativa, che il futuro primo califfo omayyade Mu'āwiya strumentalizzò contro Ali, per fargli perdere consenso politico<sup>39</sup>. Storicamente possiamo individuare la vera causa di questo contrasto e poi insanabile inimicizia, fra Alidi e Omayyadi, nel tentativo di Ali, salito al potere, di strappare a diversi esponenti di quel ramo familiare l'amministrazione, in qualità di governatori, di importanti zone ricche e strategiche come l'Egitto e la Siria<sup>40</sup>. Ali non fu all'altezza delle

<sup>38</sup> Compagno del Profeta Maometto e terzo dei quattro califfi, conosciuti come "ben guidati" o "ben diretti".

<sup>39</sup> Anche Ali venne assassinato, durante la preghiera del venerdì, ma Mu'āwiya riuscì ad assicurare alla giustizia il presunto colpevole e dimostrò di poter essere un buon capo per la comunità.

<sup>40</sup> Territorio non accostabile con i confini politici dello stato moderno. Si fa invece

abilità di Mu'āwiya, politico abilissimo e fine stratega militare, il quale respinse i nuovi governatori nominati da Ali, soprattutto grazie all'appoggio dei locali capi tribù. Questo è importante per inquadrare correttamente un luogo come Qusayr 'Amra.

Infatti trattasi di un palazzo per i bagni termali, un luogo che nella cultura araba è legato al dialogo e alla politica. Vi si trova anche una sala del trono di rappresentanza, che probabilmente vedeva riuniti la corte del califfo omayyade in carica e i locali capi tribù. Un luogo di diplomazia dunque, non certo adatto ai ricevimenti o ad ospitare grandi folle. Per questo motivo, la storia degli studi e parte del mondo accademico tendono a banalizzare il rilievo di questo luogo e dell'apparato iconografico della sua sala di rappresentanza, riducendo il sito a una simpatica località privata, in cui le rigide regole di iconoclastia, in fase di formazione, potevano essere ignorate in quanto luogo riservato al principe e a pochi congiunti. Non si nega la chiara funzione del sito come luogo di incontro, ma si crede non se ne riconosca sufficientemente il valore politico, che appare invece chiaro conoscendo la problematicità della legittimazione, nella storia del califfato omayyade come istituzione, non solo culturale ma sociale.

Ecco dunque l'importanza di un incontro fra i punti di vista dell'Islām intellettuale e storico. Per quanto riguarda poi l'instaurazione della dinastia, dopo Mu'āwiya, c'è da tener presente che non è proprio di questa cultura concepire una successione automatica di padre in figlio. Piuttosto, si privilegia una successione orizzontale fra cugini, motivo per cui alla morte di Yazīd II, padre di al-Walīd II, il governo fu affidato allo zio di questo, Hishām e solo dopo al figlio di Yazīd. La legittimazione nella successione era dunque più complessa ri-

riferimento a una regione più ampia che includeva la steppa giordana in cui si trova Qusayr 'Amra.

spetto al nostro modo di intenderla, specie in quanto necessitava di ratifica. Questo portò anche, in determinati periodi, alla sovrapposizione di più candidati che, ognuno sostenuto da uno schieramento, operarono parallelamente come califfi<sup>41</sup>.

### Conclusioni

Queste vicende politiche richiamano in essere una logica che si fonde con i nuovi principi etici portati dal messaggio coranico, ma che era già intrinseca rispetto al modo di concepire il vivere sociale di quegli individui che, in un certo senso, hanno fatto la storia dell'Islām e si sono posti a guida della comunità. In un clima, dunque, così instabile e bisognoso di affermazione dell'autorità, non stupisce la scelta di un apparato iconografico più che consapevole del proprio contesto e della funzione del piccolo palazzo. I territori della steppa giordana, prima della conquista araba, erano stati occupati, a fasi alterne e discontinue, dall'Impero bizantino e da quello sassanide, i cui modelli di affermazione visuale del potere erano simili a quelli che ritroviamo nella sala del trono a Qusayr 'Amra. Dunque credo si possa affermare che si tratta di una consapevole costruzione di un discorso che legittima il califfo, secondo schemi familiari per chi doveva riceverli. Infatti, si sottolinea che il califfo fosse degno della nomina attraverso il richiamo, per esempio, alla caccia<sup>42</sup>, attività legata a un ideale guerriero che ben disponeva il principe agli occhi dei capi tribù. Va anche sottolineato il legame molto sentito fra verità religiosa e ordalia, per cui il valore

e la giustizia erano di buon grado stimati attraverso prove pratiche o duelli. In questo discorso si inserisce anche la glorificazione della guida politica e militare della comunità, dal quale i re "nemici dell'Islām"<sup>43</sup> si recano in udienza; ed ecco perché il califfo apparirebbe come superiore e conquistatore, rispetto ai re in udienza. Infine, la presenza di elementi didascalici bilingui si crede sottolinei l'importanza di questo luogo come centro di dialogo, "diplomatico" se vogliamo. Si precisa comunque che è durante l'età omayyade, non prima, che si assiste all'arabizzazione dell'amministrazione, per cui l'arabo diviene l'idioma usato nel linguaggio economico e politico dei centri urbani e, in conseguenza, strumento per l'esercizio del potere<sup>44</sup>. Se infatti il Corano insiste tanto sulla differenziazione della comunità musulmana da tutte le altre<sup>45</sup>, in relazione a necessità di carattere politico e in contesti in cui è necessario indossare un habitus differente, la realtà storica ci racconta come all'epoca si potesse tranquillamente transigere, al fine di una più importante risoluzione. La logica tribale e la storia documentata ci suggeriscono che, evidentemente, *escamotage* di questo tipo non creavano alcun tipo di difficoltà all'immagine del califfo nella sua integrità, che altrimenti avrebbe visto minate le fondamenta della propria legittimazione al governo, in una società dove il sangue non basta.

Certo non si sostiene che si tratti del contesto principale a cui riferirsi in relazione a un discorso sul califfato omayyade, ma di certo è irrinunciabile in quanto parte e manifestazione

<sup>41</sup> Fu il caso del nonno di al-Walīd II, il grande 'Abd al-Malik e Mu'āwīya II. 'Abd al-Malik (685-705 d.C. circa), fu un grande califfo al quale si deve la costruzione di grandi monumenti, quali la Cupola della Roccia a Gerusalemme.

<sup>42</sup> Riferimento al sopracitato affresco alla sinistra della nicchia del trono, dalla prospettiva del visitatore.

<sup>43</sup> Riferimento al sopracitato affresco alla destra della nicchia del trono, dalla prospettiva del visitatore e alla scena dei sei re, che si colloca come proseguimento del registro figurativo della parete frontale.

<sup>44</sup> G. Vercellin, *Istituzioni del mondo musulmano*, cit., p. 49.

<sup>45</sup> Si fa riferimento al Corano, sūra 109: "Nel nome di Dio, il Clemente, il Compassionevole/ Di: «Miscredenti! Io non adoro quel che voi adorare e voi non adorare quel che adoro, e io non adorerò quel che adorare e voi non adorerete quel che io adoro. A voi la religione vostra, a me la mia»."

della medesima realtà. Trattandosi di un periodo tanto fondamentale della storia islamica, ma tanto poco documentato, si caldeggia una rivalutazione di contesti periferici come questo, in riferimento ad un'autorità basata sul controllo capillare delle relazioni fra capi tribù. Questo tentativo di lettura si è proposto di incentivare un nuovo modo di guardare allo studio delle immagini prodotte in contesto islamico, cosicché l'ortodossia e la necessità pratica, legata alla politica, possano essere poste sullo stesso piano, per una corretta comprensione della realtà storica, di cui l'immagine è espressione e prodotto selezionato. Infine, si auspica in futuro un approfondimento ulteriore e sempre più specifico di come l'immagine vada decodificata attraverso una lettura che consideri parimenti questi due livelli di lettura che formano la realtà, intersecandosi.

Juan García González

## Il corpo degli homines novi: il caso del *bellum Sertorianum*

### *Nobilitas vs novitas*<sup>1</sup>

La Repubblica romana era governata da un'oligarchia esclusivista, la *nobilitas*, che da circa il III secolo a.C., includeva una serie di famiglie di origine patrizia e plebea che si alternavano nell'esercizio del potere. In questo modo, l'accesso alle magistrature più alte dello Stato, ossia pretura e consolato, senza appartenere a questo gruppo era particolarmente arduo. Possiamo definire un *nobilis* come quell'individuo appartenente all'oligarchia che, discendendo da antenati che avevano occupato magistrature curuli (consolato, pretura ed edilizia), aveva il diritto di possedere ed esibire in pubblico maschere di famigliari illustri (*ius imaginum*)<sup>2</sup>.

Al concetto di *nobilitas* si opponeva quello di *novitas*, applicato a quegli uomini che, senza avere antenati aristocratici e provenendo dai *municipia* d'Italia, entravano nel senato dopo aver ricoperto magistrature della Repubblica. Se si considerano

<sup>1</sup> Esprimo il mio ringraziamento a Sara Borrello e Federico Santangelo per aver controllato e corretto questo testo.

<sup>2</sup> Definizione originale di Mommsen, difesa da Brunt (P.A. Brunt, *Nobilitas and Novitas*, in «The Journal of Roman Studies», 72, 1982, pp. 1-17), estratta da H.I. Flower, *Roman Republics*, Princeton University Press, Princeton/Oxford 2010, pp. 155-156. *Contra* M. Gelzer, *The Roman Nobility*, Blackwell, Oxford 1975 (1ª ed. 1912), pp. 27-34; D.R. Shackelton Bailey, *Nobiles and Novi Reconsidered*, in «The American Journal of Philology», n. 2, 107, 1986, pp. 255-260; questi autori restringono l'applicazione della *nobilitas* ai discendenti di consolari.

le più alte cariche del *cursus honorum*, un *homo novus* era un personaggio che raggiungeva o aspirava al consolato sebbene non avesse precedenti famigliari<sup>3</sup>. Non potendo avvalersi della memoria di antenati famosi, queste nuove leve della politica dovevano distinguersi e dimostrare una *virtus* eccezionale per meritare le cariche pubbliche. Nelle parole di Hellegouarc'h:

C'est cette prétention à l'hérédité de la *nobilitas*, fondée en usage, mais non en droit, qui fait tout le fonds du conflit qui oppose, tout spécialement au cours du Ier siècle av. J.-C, les *nobiles* aux *homines novi*. [...] (La) revendication de l'*homo novus* se base essentiellement sur le point suivant: lorsque les *nobiles* prétendent se glorifier des actes de leurs ancêtres, ils revendiquent une *nobilitas* qui ne s'appuie plus, comme elle doit le faire, sur la *uirtus*, qui, par définition, doit s'entendre dans un sens exclusivement personnel, mais sur la naissance; elle revient alors à n'être qu'une noblesse de sang, ce qui, nous venons de le voir, est contraire à la nature primitive de la *nobilitas*. Il oppose donc, à une noblesse fière de sa race (*genus*), la valeur personnelle et l'activité (*uirtus et industria*) des *homines novi*<sup>4</sup>.

Nell'età tardo-repubblicana, segnata da conflitti civili e forte opposizione tra *populares* e *optimates*, il numero di *homines novi* che accedono al senato cresce in modo esponenziale. L'esempio più famoso di queste personalità sarà quello di Gaio Mario, sette volte console e capo della fazione più riformista. Alle fine

<sup>3</sup> Possiamo considerare ortodossa questa doppia definizione data da T.P. Wiseman, *New Men in the Roman Senate 139 B.C.-A.D. 14*, "Oxford Classical & Philosophical Monographs", Oxford University Press, Oxford 1971, p. 1.

<sup>4</sup> J.M. Hellegouarc'h, *La conception de la «nobilitas» dans la Rome républicaine*, in «Revue du Nord», n. 142, 36, 1954, p. 137.

del II secolo a.C. i Romani lottavano contro Giugurta, re numidico che si opponeva al suo potere. Roma inviò contro di lui, nel corso degli anni, comandanti appartenenti alla *nobilitas* che però dimostrarono la loro inettitudine sul campo di battaglia. Nell'anno 108 a.C., grazie all'appoggio popolare e contro l'opinione di Metello Numidico, *leader* dei *nobiles*, Mario fu scelto per guidare la guerra in Africa. A differenza di altri *homines novi*, come Catone il Vecchio o Cicerone, Mario ottenne il consolato affrontando la *nobilitas* come compagine definita, secondo quanto afferma Sallustio<sup>5</sup>.

Mario aveva sviluppato un discorso politico che è giunto a noi grazie all'opera dello storico, dove appaiono le celebri parole che il console rivolse al popolo dopo le elezioni. La propaganda mariana si incentrava sull'attacco alla *nobilitas* del suo tempo, presentata come corrotta, lussuosa e militarmente inutile, confrontandola con i meriti dello stesso Mario. Il console neo-eletto basava il proprio discorso, da una parte, sulle onorificenze militari, e, dall'altra, sull'uso del corpo temprato dall'esercizio fisico, abituato a sopportare la vita del soldato, e ad essere esposto alla battaglia in prima linea<sup>6</sup>. In questo modo, Mario declamava:

Non possum fidei causa imagines neque triumphos aut consulatus maiorum meorum ostentare, at, si res postulet, hastas, uexillum, phaleras, alia militaria dona, praeterea cic-

<sup>5</sup> P.A. Brunt, *Social conflicts in the Roman Republic*, "Ancient Culture and Society", The Norton Library, New York 1971, pp. 67-68. Per un'analisi recente del discorso di Mario vd. A. Yakobson, *Marius Speaks to the People: "New Man", Roman Nobility and Roman Political Culture*, in «Scripta Classica Israelica», 33, 2014, pp. 283-300. Si tende ad accettare che, sebbene Sallustio non riproduca letteralmente il discorso di Mario, le parole attribuitegli dallo storico costituiscano un riflesso plausibile dei contenuti del suo discorso (F. Santangelo, *Marius, "Ancients in Action"*, Bloomsbury Academic, London/New York 2016, p. 33).

<sup>6</sup> Sulla ideologia della *novitas* vedere T.P. Wiseman, *New men*, cit., pp. 107-116.

atrices aduorso corpore. hae sunt meae imagines, haec nobilitas, non hereditate relicta, ut illa illis, sed quae ego meis plurimis laboribus et periculis quaesiui<sup>7</sup>.

“Non sono in grado di offrirvi (*ostentare*) in garanzia ritratti, trionfi o consolati di antenati illustri; bensì, se sarà il caso, lance, stendardi, piastrine e altre decorazioni militari, per non parlare delle ferite ricevute in pieno petto (*cicatrices aduorso corpore*). Questi sono i miei stemmi, questa la mia nobiltà: sono titoli che non ho ereditato, come è stato per i miei critici, ma che ho acquistato di persona fra travagli e rischi innumerevoli”.

At illa multo optima rei publicae doctus sum: hostem ferire, praesidia agitare, nihil metuere nisi turpem famam, hiemem et aestatem iuxta pati, humi requiescere, eodem tempore inopiam et laborem tolerare<sup>8</sup>.

“Per contro ho approfondito quelle conoscenze che sono di gran lunga più utili allo Stato: colpire il nemico, montar la guardia, nulla temere se non il disonore, sopportare parimenti il freddo e il caldo, dormire sulla nuda terra, tollerare fame e fatica insieme”.

Questa concezione del corpo, riassunta nell'espressione *ostentare cicatrices aduorso corpore*, gioca così un ruolo fondamentale nel discorso intorno alla *novitas*. L'atto di ostentare le ferite ricevute nella battaglia in difesa della *res publica* costituisce un topos nella politica romana del II e I secolo a.C.: già Catone il Vecchio si vantava delle sue cicatrici, mentre, nel corso di un processo, M. Antonio Oratore optò per mostrare il corpo nudo

<sup>7</sup> Sallustio, *La guerra giugurtina*, LXXXV, 29-30. Traduzioni estratte da Collana Classici Biblioteca Universale Rizzoli con alcune modifiche.

<sup>8</sup> Sallustio, *La guerra giugurtina*, LXXXV, 33.

del suo difeso affinché il pubblico vedesse i segni che aveva ricevuto combattendo per Roma<sup>9</sup>.

L'idea di Mario era quella di creare una contrapposizione in un contesto elettorale fra i presunti meriti dei *nobiles*, dimostrati dai loro antenati, e la vera virtù che lui stesso possedeva in quanto *homo novus*, ovvero una virtù bellica guadagnata e ottenuta attraverso l'esercizio fisico e lo sforzo lottando contro i nemici di Roma: alla performatività delle *imagines* che gli aristocratici esponevano in pubblico, Mario contrapponeva le cicatrici che aveva riportato lottando in prima linea.

#### Quinto Sertorio, stereotipo di *homo novus virtuosus*

Il discorso di Mario sulla virtù sarà ripreso da un altro importante capo della fazione popolare, Quinto Sertorio. Essendo un *homo novus* nato in Sabina, Sertorio intraprenderà una carriera politica e militare di rilievo, distinguendosi come soldato nella Guerra Cimbrica, contro i Germani, e nella Guerra Sociale, contro i *socii* italici. Quando iniziò la guerra civile negli anni Ottanta del I secolo a.C. fra Sillani e Mariani, Sertorio si scelse di combattere per questi ultimi, e, poco prima dalla sconfitta della sua parte, fu inviato in *Hispania* nel biennio 83-82 a.C. in qualità di proconsole, dove resistette contro il governo sillano negli anni successivi.

Ebbe così inizio il conflitto conosciuto con il nome di *bellum Sertorianum* che, con la rivolta delle province Ulteriore e Cite-

<sup>9</sup> Plutarco, *Vita di Marco Catone*, I, 5; Cicerone, *Verrine*, II 5, 3; *De Oratore*, II, 124; ved. anche Terenzio, *Eunuco*, 482-483; Cicerone, *Pro C. Rabirio perduellionis reo*, 36; Livio, *Storia di Roma*, II 23, 4; XLV 39, 16; Sallustio, *La congiura di Catilina*, LXI, 3. Fonti in G.M. Paul, *A historical commentary on Sallust's Bellum Jugurthinum*, Francis Cairns, Liverpool 1984, p. 212; R. Funari, A. La Penna (a c. di), *C. Sallusti Crispi Historiae I: Fragmenta 1.1-146*, De Gruyter, Berlin/Boston 2015, pp. 310-311.



riore, sarebbe durerato dieci anni<sup>10</sup>. La guerra del governo silvano contro Sertorio sarà guidata prima da Metello Pio, figlio di Metello Numidico; in seguito, il suo scarso esito obbligherà il senato ad inviare in *Hispania* nel 77 a.C. l'altro grande *dux* del momento, Pompeo Magno. Nonostante la serie di vittorie di Sertorio contro i due comandanti, la forza combinata degli eserciti senatoriali si imporrà sui Sertoriani e, infine, il Sabino sarà ucciso dai suoi ufficiali, permettendo la vittoria di Pompeo nel 72 a.C.

Se consideriamo Mario come il principale fautore del di-

<sup>10</sup> La prima importante biografia sulla figura di Sertorio, recentemente ripubblicata, fu scritta da Adolf Schulten ad inizi del secolo XX (A. Schulten, *Sertorio*, Editorial Renacimiento, Sevilla, 2013 (1ª ed. 1926). Monografie più recenti, come quelle citate di seguito, già in opere di riferimento, senza dubbio hanno implicato un significativo progresso negli studi sertoriani: Ph.O. Spann, *Quintus Sertorius and the Legacy of Sulla*, The University of Arkansas Press, Fayetteville, 1987; F. García Morá, *Quinto Sertorio*. Roma, Universidad de Granada, Granada, 1991; F. García Morá, *Un episodio de la Hispania republicana: la Guerra de Sertorio. Planteamientos iniciales*, Universidad de Granada, Granada, 1991; Ch.F. Konrad, *Plutarch's Sertorius. A Historical Commentary*, University of North Carolina Press, Chapel Hill/London, 1994. Per una sintesi della bibliografia su Sertorio fino agli inizi del presente secolo vedere B. Scardigli, *Trent'anni di studi sertoriani*, in G. Urso (a c. di), *Hispania terris omnibus felicior. Premesse ed esiti di un processo di integrazione*, Edizioni ETS, Pisa 2002, 143-161. Sulle fonti della Guerra Sertoriana e la sua parzialità consultare: B. Scardigli, *Considerazioni sulle fonti della biografia plutarchea di Sertorio*, in «Studi Italiani di Filologia Classica», n. 1, 43, 1971, pp. 33-64; L. Neira Jiménez, *Aportaciones al estudio de las fuentes literarias antiguas de Sertorio*, in «Gerión», 4, 1986, pp. 179-211; particolarmente interessante è la riconsiderazione di alcune delle fonti tradizionalmente assunte come antisertoriane in D. García Domínguez, *Q. Sertorio, personaje literario: creación, reelaboración y recepción*, in «Revista Historia Autónoma», 13, 2018, pp. 13-28. Rispetto ai numerosi problemi che presenta la cronologia sertoriana: B. Scardigli, *Sertorio: problemi cronologici*, in «Athenaeum», 49, 1971, pp. 229-270; Ch.F. Konrad, *A New Chronology of the Sertorian War*, in «Athenaeum», 83, 1995, pp. 157-187. Infine, per una prospettiva differente del *bellum Sertorianum* come riproduzione del *bellum Sociale* in Hispania, vedere: E. Gabba, *Le origini della guerra sociale e la vita politica romana dopo l'89 a.C.*, in E. Gabba, *Esercito e Società nella Tarda Repubblica romana*, "Il pensiero storico, 62", La Nuova Italia, Firenze, 1973, pp. 193-345; D. Espinosa Espinosa, *Plinio y los oppida de antiguo Lacio. El proceso de difusión del Latium en Hispania Citerior*, "BAR International Series 2686", Archaeopress, Oxford 2014, pp. 81-124.

scorso politico intorno alla figura del *homo novus militarisque*, Sertorio ne costituirebbe il suo discepolo ideale<sup>11</sup>. È lo stesso Sallustio, ammiratore di Sertorio, che fa la connessione tra Mario e il suo eroe<sup>12</sup>. In questo modo, nella descrizione introduttiva del personaggio lo storico ci presenta il Sabino cercando di esaltare la sua virtù in ambito militare attraverso l'esposizione del corpo nel combattimento, come nel caso della Guerra Marsica, anche chiamata Sociale.

Magno usui bello Marsico paratu militum et armorum fuit, multaque tum ductu eius iussuque patrata primo per ignobilitatem, deinde per invidiam scriptorum incelebrata sunt, quae vivus facie sua ostentabat aliquot adversis cicatricibus et effosso oculo. Quin ille dehonestamento corporis maxime laetabatur neque illis anxius, quia reliqua gloriosius retinebat<sup>13</sup>.

“(Sertorio) nella Guerra Marsica si rese utilissimo nell’ap-  
prestare soldati ed armi. Tuttavia molte imprese compiute al-

<sup>11</sup> Sull’importanza della *novitas* in Sertorio: Ph.O. Spann, *Quintus Sertorius*, cit., pp. 1-13. È interessante in questo senso la proposta di Domingo Plácido (D. Plácido, *Sertorio*, in «Studia historica. Historia antigua», 7, 1989, pp. 97-104), che situa Sertorio tra i grandi artefici della *Roman Revolution*, ovvero del processo di sostituzione delle élites romane decadute da parte di altre in ascesa durante il I secolo a.C. che culminò col governo di Augusto (R. Syme, *The Roman Revolution*, Oxford University Press, Oxford 1939).

<sup>12</sup> La possibilità che Sallustio, come propose Buchner (K. Büchner, *Sallust*, Winter, Heilderberg 1960, pp. 258, 263, 268), realizzasse nelle *Historiae* una critica feroce a Sertorio non ha base documentale. Non c’è dubbio che lo storico sentiva una vera ammirazione per il suo compatriota sabino (B.R. Katz, *‘Dolor’, ‘Invidia’ and ‘Misericordia’ in Sallust*, in «Acta Classica», 24, 1981, pp. 76-82). Per una posizione intermedia ved. R. Syme, *Sallust*, University of California Press, London 2002 (1ª ed. 1964), pp. 203-205.

<sup>13</sup> Sallustio, *Storie*, I, 88. Per i frammenti delle *Historiae* di Sallustio si segue la numerazione dell’edizione classica di Maurenbrecher (B. Maurenbrecher, *C. Sallusti Crispi Historiarum reliquiae*, Teubner, Lipsiae 1891).

lora sotto la sua guida non ebbero la meritata popolarità, principalmente perché non era nobile, ma anche per l'antipatia degli storici non furono riconosciuti; egli però da vivo le deteneva (*ostentabat*) sul volto, sfigurato da numerose cicatrici riportate in battaglia e da un'orbita vuota (*adversis cicatricibus et effosso oculo*). E, lungi dall'angustiarne, si allietava invece oltremodo per quella mutilazione, in quanto più gloriosa gli riusciva l'integrità del resto del corpo (*corporis*)”.

Plutarco, basandosi su Sallustio, continua la descrizione di Sertorio con le seguenti parole:

ἐπὶ τούτῳ δὲ καὶ καλλωπιζόμενος ἀεὶ διετέλει. τοὺς μὲν γὰρ ἄλλους οὐκ ἀεὶ τὰ μαρτύρια τῶν ἀριστείων περιφέρειν, ἀλλὰ καὶ ἀποτίθεσθαι στρεπτά καὶ δόρατα καὶ στεφάνους, αὐτῷ δὲ τῆς ἀνδραγαθίας παραμένειν τὰ γνωρίσματα, τοὺς αὐτοὺς ἔχοντι τῆς ἀρετῆς ἅμα καὶ τῆς συμφορᾶς θεατάς<sup>14</sup>.

“Era solito vantarsi di questa (menomazione), dicendo che, mentre gli altri soldati non avevano con sé i segni tangibili del proprio valore perché non sempre indossavano collane, lance e corone, lui, al contrario, esibiva continuamente il marchio del suo coraggio: al vedere il suo volto deturpato per l'incidente occorsogli, si potevano subito cogliere i segni della sua virtù”.

Una volta perso l'occhio Sertorio ne fa sfoggio invece di vergognarsi della sua menomazione<sup>15</sup>. Partendo di una concezione propria dell'*homo novus*, Sallustio elabora una descrizione idealizzata di Sertorio nella quale le mutilazioni si trasformano in

segni di gloria. La sua penna fa il resto: basandosi su un discorso di Demostene su Filippo II<sup>16</sup>, lo storico riflette la mentalità romana che considerava un onore ricevere ferite lottando in difesa della Repubblica.

La similitudine fra questi passaggi e il discorso di Mario è chiara e, sebbene tali passi si basino anche sulla retorica sallustiana, sembra però più probabile che lo storico abbia visto una *ratio* comune tra Mario e Sertorio. Si noti che, infatti, Sallustio utilizza di nuovo l'espressione *ostentare cicatrices adverso corpore* leggermente cambiata. Nonostante ciò, vi è una differenza importante fra Mario e Sertorio: mentre Mario pone le onorificenze e le cicatrici sullo stesso livello, Sertorio colloca queste ultime al di sopra di “collane, lance e corone”<sup>17</sup>.

dall'altro, troviamo la tendenza ad attribuire tale caratteristica ai nemici di Roma come Annibale o lo steso Sertorio, considerato dalla tradizione filopompeana come avversario della *res publica*. Risulta evidente che, mentre Sertorio pretendeva di inserirsi nella prima di queste tradizioni, i suoi nemici cercarono di collocarlo all'interno della seconda. Ugualmente, è probabile che la propaganda antisertoriana, creatrice del paragone tra il Sabino e il comandante cartaginese (Appiano, *Le guerre civili*, I, 112; Tacito, *Storie*, IV, 13; Plutarco, *Sertorio*, XXIII, 3; E. Gabba, *Appiani. Bellorum Civiliū Liber Primus*, La Nuova Italia, Firenze 1967, p. 298), utilizzasse come elemento comunicativo il fatto che entrambi i *duces* avessero perso un occhio. Per un'analisi del personaggio di Sertorio come patriota e non traditore della Repubblica: L. De Michele, *Fimbria e Sertorio, proditores reipublicae?*, in «Athenaeum», 93, 2005, pp. 277-289; J. Santos Yanguas, *Sertorio: cū patriota contra Roma en la crisis de la República?*, in G. Urso (a. c. di), *Ordine e sovversione nel mondo greco romano. Atti del convegno internazionale Cividale del Friuli, 25-27 settembre 2008*, Edizione ETS, Pisa 2009, pp. 177-192. Africa (T.W. Africa, *The One-Eyed Man against Rome: An Exercise in Euhemerism*, in «Historia Zeitschrift für Alte Geschichte», n. 5, 19, 1970, pp. 528-538) sostenne che la monoftalmia di alcuni comandanti dell'antichità era un tratto legato allo sciamanesimo e il contatto con il soprannaturale; tale interpretazione fu sminuita da Moeller (W. Moeller, *Once more the One-Eyed man Against Rome*, in «Historia», n. 3, 24, 1975, pp. 402-410).

<sup>16</sup> Già segnalato da Aulo Gellio quando cita il passaggio sallustiano (Aulo Gellio, *Notti attiche*, II, 27).

<sup>17</sup> Lo stesso riferimento a collane e corone come ricompense militari lo troviamo nella descrizione di Flavio, fratello di Arminio che militava nella parte romana, anch'egli privo di un occhio, in Tacito, *Annales*, II, 9. Si aggiunge il fatto che Ser-

<sup>14</sup> Plutarco, *Sertorio*, IV, 3.

<sup>15</sup> In quanto alla monoftalmia come caratteristica dei personaggi dell'età della Repubblica Romana vi erano due tradizioni: da un lato, l'assenza di un occhio come tratto caratteristico di eroi quale *Horatius Cocles*, *cognomen* che significa “guercio”;

Un altro aneddoto interessante in questo senso, antecedente al *bellum Sociale* ma probabilmente inventato *a posteriori* dalla propaganda sertoriana, è quello che vede Sertorio attraversare il fiume Rodano a nuoto. Il Sabino partecipa alla disastrosa battaglia di Arausio dei Romani contro i Germani (105 a.C.) che termina con la sconfitta dei primi:

πρῶτον μὲν οὖν Κίμβρων καὶ Τευτόνων ἐμβεβληκότων εἰς Γαλατίαν στρατευόμενος ὑπὸ Καιπίωνι, κακῶς ἀγωνισαμένων τῶν Ῥωμαίων καὶ τροπῆς γενομένης ἀποβεβληκῶς τὸν ἵππον καὶ κατατετρωμένος τὸ σῶμα τὸν Ῥοδανὸν διεπέρασεν, αὐτῷ τε τῷ θώρακι καὶ θυρεῷ πρὸς ἐναντίον ῥέεμα πολὺ νηχόμενος: οὕτω τὸ σῶμα ῥωμαλέον ἦν αὐτῷ καὶ διάπνον τῇ ἀσκήσει<sup>18</sup>.

“All’epoca in cui la Gallia fu invasa dai Cimbri e dai Teutoni, Sertorio fece il servizio militare al seguito di Cepione. Sconfitti per la loro scarsa abilità, i Romani furono costretti a ritirarsi; Sertorio senza cavallo, coperto di ferite, attraversò controcorrente il Rodano a nuoto, e per di più senza togliersi la corazza e lo scudo, prova di un corpo vigoroso ed abituato alle fatiche”.

Nel racconto, Sertorio attraversò il Rodano a nuoto indossando la sua panoplia. Questa storia è una leggenda concepita dai Sertoriani: come è stato infatti segnalato dagli studiosi, tutta la narrazione ricorda la vicenda di un altro eroe dell’età proto-repubblicana, Orazio Coclite, a cui si rifarebbe l’invenzione letteraria che vede Sertorio come protagonista<sup>19</sup>.

torio guadagnò una corona come ricompensa per i suoi successi militari che gli fu ritirata da Silla (Plinio il Vecchio, *Naturalis historia*, XXII, 12).

<sup>18</sup> Plutarco, *Sertorio*, III, 1.

<sup>19</sup> Ch.F. Konrad, *Plutarch’s Sertorius*, cit., pp. 43-44: l’autore sostiene che, in realtà, l’aneddoto sarebbe derivato direttamente da Sallustio, essendo in origine una continuazione della descrizione favorevole che lo storico espone del Sabino in Hist. I.88. Sulla “favolistica” presente nelle fonti del *bellum Sertorianum*: P. Moret

Secondo il mito, già conosciuto nel secolo II a.C. grazie a Polibio<sup>20</sup>, nei primi anni della Repubblica, quando i Romani combattevano contro gli Etruschi, Orazio aveva resistito lottando da solo su un ponte sopra il Tevere mentre i suoi concittadini si rifugiavano nell’Urbe. Si era quindi immerso nel fiume con le armi e lo scudo. La storia leggendaria di Orazio Coclite si codificò nella memoria collettiva di Roma come un esempio di virtù, stabilendo una serie di luoghi comuni, come la perdita di un occhio nella battaglia o l’attraversamento a nuoto di un fiume con la panoplia, che si convertirebbero in azioni meritorie nella tradizione come dimostrazione delle qualità atletiche e militari degne di essere imitate<sup>21</sup>.

Sertorio utilizza questo *exemplum* del più antico passato repubblicano per esaltare la sua storia personale, seguendo una condotta propria della mentalità degli *homines novi*: non avendo avi illustri da esibire, essi assumevano antenati mitici come propri, modelli che erano d’esempio per tutti i Romani. La conclusione che la propaganda sertoriana voleva trarre dalla narrazione è esplicitata da Plutarco: Sertorio poteva attraversare il Rodano perché aveva un “corpo vigoroso ed abituato alle fatiche”<sup>22</sup>.

e J.M. Pailler (2002), *Mythes ibériques et mythes romains dans la figure de Sertorius*, in «Pallas», 60, 2002, pp. 117-132; J.M. Pailler, *Fabuleux Sertorius*, in «Dialogues d’histoire ancienne», n. 2, 26, 2000 pp. 45-61. Durante la Guerra Cimbica Sertorio è protagonista di due storie che mescolano leggenda e realtà (Plutarco, *Sertorio*, III, 1-4): dopo aver attraversato il Rodano, al servizio di Mario, si infila nell’accampamento dei Germani come spia. Questa vicenda ricorda quella di C. Muzio Scevola, eroe mitico degli inizi della Repubblica che si introdusse nell’accampamento etrusco con l’obiettivo di assassinare il re Porsenna. Dato che i miti di Orazio e Scevola sono collocati nello stesso contesto, quando Roma è assediata dagli Etruschi, essendo narrati di forma consecutiva da Livio (Livio, *Storia di Roma*, II, 10-12), l’ispirazione delle due favole sertoriane durante la Guerra Cimbica non lascia posto a dubbi.

<sup>20</sup> Polibio, *Storie*, VI, 55. Altre fonti sul mito: Livio, *Storia di Roma*, II, 10; Dionigi di Alicarnasso, *Le antichità romane*, V, 23, 2-24, 3; Plutarco, *Publicola*, XVI, 6-7.

<sup>21</sup> M.B. Roller, *Exemplarity in Roman culture: the cases of Horatius Cocles and Cloelia*, in «Classical Philology», 99, 2004, p. 19.

<sup>22</sup> La leggenda di Sertorio giunse fino all’età del Basso Impero, essendo riprodotta

*La virtus e il fisico di Sertorio confrontati con quelli di Metello*

Il contesto nel quale Mario declamava aveva un carattere esclusivamente politico ed elettorale; sarà Sertorio a trasferire il discorso dell'*homo novus militarisque* a un nuovo ambito bellico all'interno della sua rivolta contro il governo sillano in *Hispania*. E lo farà con l'idea di stabilire una comparazione fra lui e i suoi nemici. In questo modo, e con l'obiettivo di mantenere la fedeltà dei suoi soldati, sviluppa un discorso nel quale il generale nemico, in questo caso Metello Pio, arrivato nel 79 a.C. nella provincia Ulteriore, è inferiore a lui nel valore militare, facendo un paragone che ricorda il confronto che Mario fece con Metello Numidico, padre dello stesso Pio. Se Sertorio rappresenta il paradigma dell'*homo novus*, Metello, appartenente di una delle famiglie di maggiore ascendenza della Repubblica, si trasforma nello stereotipo di *nobilis* da attaccare con un discorso attentamente elaborato<sup>23</sup>. È pure possibile che quando il tribuno C. Licinio Macro, in chiaro riferimento a Metello, parlava dei *nobiles Sertorium et reliquias exulum persequantur cum imaginibus suis*<sup>24</sup>, stesse riflettendo l'immagine che parte dei Ro-

mani avevano della Guerra Sertoriana come una lotta accanita tra i *novi* e la *nobilitas*. Il confronto girava, fundamentalmente, attorno alla *virtus* di Sertorio e il suo avversario:

ἔτι δὲ αὐτὸς (ὁ Μέτελλος) μὲν ἤδη πρεσβύτερος ἦν καὶ τι καὶ πρὸς ἀνειμένην ἤδη καὶ τρυφερὰν δίαιταν ἐκ πολλῶν ἀγώνων καὶ μεγάλων ἐνδεδωκῶς, τῷ δὲ Σερτωρίῳ συνειστήκει πνεύματος ἀκμαίου γέμοντι καὶ κατεσκευασμένον ἔχοντι θαυμασίως τὸ σῶμα ῥώμη καὶ τάχει καὶ λιτότητι. μέθης μὲν γὰρ οὐδὲ ῥαθυμῶν ἤπτετο, πόνους δὲ μεγάλους καὶ μακρὰς ὁδοιπορίας καὶ συνεχεῖς ἀγρυπνίας ὀλίγοις εἴθιστο καὶ φαύλοις ἀρκούμενος σιτίοις διαφέρειν<sup>25</sup>.

“Metello, per giunta, era piuttosto avanzato in età e, dopo aver partecipato a tante dure battaglie, ora conduceva un tipo de vita più rilassato e comodo, mentre il suo nemico era uomo temerario e dal fisico straordinariamente vigoroso, veloce e leggero. Sertorio non beveva mai, neppure durante le pause dalla guerra, sapeva affrontare grosse fatiche, lunghe trasferte, veglie ininterrotte con cibo scarso e scadente”.

Questa virtù, come sempre, viene rappresentata dal corpo: mentre Sertorio ha un “fisico straordinariamente vigoroso, veloce e leggero”, Metello è dipinto come vecchio e lussurioso. In realtà Metello aveva cinquant'anni e Sertorio quarantaquattro: Metello non era così vecchio ma la propaganda sertoriana lo trasforma in un vecchio<sup>26</sup>. Inoltre Sertorio faceva propria la

da Ammiano Marcellino come termine di paragone con i soldati di Giuliano l'Apostata che attraversarono il fiume Tigri sui propri scudi (Ammiano Marcellino, *Res gestae*, XXIV 6, 7). La similitudine tra Sertorio e Coclite è segnalata anche da Nepoziano (Nepoziano, *Epitome*, XXI, 1-3), epitomatore del secolo IV d.C., che pure situa la perdita dell'occhio del Sabino mentre attraversa il Rodano, chiudendo così l'analogia tra il guercio mitico e il guercio storico. Sul trattamento della Guerra Sertoriana nelle fonti tardoantiche ved. J. García González, *The Sertorian War as a bellum civile: an outlook from the 4th and 5th Centuries AD*, in «Diogenes», 6, 2017, pp. 26-38.

<sup>23</sup> Non per niente i *Metelli*, come gli *Scipiones* e i *Servilii*, sono chiamati *nobilissimi* da Cicerone (Cicerone, *Pro Roscio Amerino*, 15). Prosopografia dei *Metelli* in J. Van Ooteghem, *Les Caecilii Metelli de la République*, «Académie Royale de Belgique. Classe des Lettres et des Sciences Morales et Politiques. Mémoires 8<sup>o</sup>. Tome LIX, fasc. 1», Palais des Académies, Bruxelles 1967.

<sup>24</sup> Sallustio, *Storie*, III 48, 18. Un'analisi recente della politica a Roma negli anni

70 del I secolo a.C. in F. Santangelo, *Roman Politics in the 70s B.C.: a Story of Realignment?*, in «Journal of Roman Studies», 104, 2014, pp. 1-27.

<sup>25</sup> Plutarco, *Sertorio*, XIII, 1-2.

<sup>26</sup> Probabilmente il passaggio di Plutarco trova la sua origine in Sallustio (B. Scardigli, *Considerazioni sulle fonti*, cit., p. 57). Questa differenza di sei anni tra Metello e Sertorio faceva del primo un *senior* e del secondo un *iunior* (B.R. Katz, *Notes on Sertorius*, in «Rheinisches Museum für Philologie», n. 1, 126, 1983, pp. 49-50).



vita del soldato e non del comandante, seguendo un esempio abituale già visto in uomini che avevano un rapporto speciale con i loro soldati, cominciando da Scipione Emiliano e Mario e continuando con Pompeo e Cesare.

Il confronto tra Sertorio e Metello, che assume le sembianze di un duello, può essere rilevato in altre testimonianze sulla Guerra Sertoriana<sup>27</sup>. In un'occasione, durante le campagne in Lusitania, i soldati sertoriani chiedono di risolvere il conflitto "comandante contro comandante e romano contro romano", per cui il Sabino sfida Pio in singolar tenzone<sup>28</sup>. Mentre Metello elude il combattimento, Sertorio appare davanti alle sue truppe come il miglior *dux* possibile, possessore di una virtù militare superiore a quella del suo avversario e degna di mantenere fedeli i suoi seguaci.

Alla *virtus* militare devono essere ricondotti anche i messaggi propagandistici riportati dalle *glandes inscriptae Sertorianae* apparse lungo l'intera penisola iberica<sup>29</sup>. L'espressione *Q(uintus) Sertor(ius) proco(n)s(ul)* riaffermava come Sertorio, nonostante fosse stato deposto illegalmente da Silla, si considerava il legittimo proconsole delle province Ulteriore e Citeriore<sup>30</sup>.

<sup>27</sup> Questo atteggiamento di Sertorio verso i suoi soldati, creando in parte un conflitto personale con il suo nemico Metello, si adatta alla visione recentemente proposta del Sabino come un *warlord* antico (T. Naco del Hoyo, J. Principal, *Q. Sertorius: A Warlord in Hispania?*, in T. Naco del Hoyo, F. López Sánchez (a c. di), *War, Warlords and Interstate Relations in the Ancient Mediterranean*. Brill, Leiden/Boston 2017, pp. 380-414).

<sup>28</sup> Plutarco, *Sertorio*, XIII, 3: στρατηγὸν στρατηγῶ καὶ Ῥωμαῖον Ῥωμαῖω. S.P. Oakley, *Single Combat in the Roman Republic*, in «The Classical Quarterly», n. 2, 35, 1985, p. 396, conta fino a tre duelli durante il *bellum Sertorianum*, un numero piuttosto elevato per un conflitto del I secolo a.C.

<sup>29</sup> *Corpora delle glandes inscriptae Sertorianae* in B. Díaz Ariño, *Glandes inscriptae de la Península Ibérica*, in «ZPE», 153, 2005, pp. 219-236; B. Díaz Ariño, *Epigrafía latina republicana de Hispania*, in "Col·lecció Instrumenta, 26", Publicacions UB, Barcelona, 2008, pp. 243-247.

<sup>30</sup> G. Chic García, *Q. Sertorius, procónsul*, in AA. VV. *Epigrafía hispánica de época romano-republicana*, Institución Fernando el Católico, Zaragoza 1986, pp. 171-176.

Tuttavia, come ho sostenuto in un'altra occasione, la menzione della magistratura di Sertorio dovrebbe essere collocata nell'ambito della posizione occupata dai suoi nemici: il comandante *popularis* non solo si considerava il vero proconsole delle *Hispaniae*; lo era in opposizione ai governatori da lui presentati come falsi che, come nel caso di Metello, erano stati inviati successivamente da Silla per distruggerlo<sup>31</sup>.

Allo stesso tempo, non è casuale che sul rovescio di alcuni dei proiettili sertoriani sia iscritto lo slogan *pietas*: seguendo ciò che è stato detto da Beltrán Lloris, sembra probabile che Sertorio cercasse di manifestare un paragone sottinteso fra il suo senso pubblico di lealtà a Roma e il sentimento di *pietas* filiale e privata di Metello Pio, a cui fu attribuito tale *agnomen* dopo aver ottenuto il ritorno del proprio padre dall'esilio<sup>32</sup>.

<sup>31</sup> J. García González, *Quintus Sertorius pro console: connotaciones de la magistratura proconsular afirmada en las glandes inscriptae Sertorianae*, in «Anas», 25-26, 2019, pp. 200-202.

<sup>32</sup> F. Beltrán Lloris, *La pietas de Sertorio*, in «Gerión», 8, 1990, pp. 219-220; P. Berdowski, *Pietas erga patriam: ideology and politics in Rome in the early first century BC. The evidence from coins and glandes inscriptae*, in AA. VV. (a c. di) *Within the Circle of Ancient Ideas and Virtues. Studies in Honour of Professor Maria Dzielska*, Historia Iagellonica, Krakow 2014, pp. 155-157. È rilevante segnalare che, dentro questa guerra propagandistica tra *populares* ed *optimates* in *Hispania*, anche Metello e i suoi seguaci rispondevano agli attacchi dei sertoriani: così può spiegarsi l'apparizione di *glandes inscriptae* con le iniziali del *praenomen* e il *nomen*, *Q(uintus) Me(telus)*, del comandante sillano a Azuaga, Badajoz (CIL II<sup>2</sup>, 7885 a-c; AE 1993, 1015; C. Domergue, *Un témoignage sur l'industrie minière et metallurgique du plomb dans la région d'Azuaga (Badajoz) pendant la guerre de Sertorius*, in AA. VV. *XI Congreso Arqueológico Nacional, Mérida*, 1968, Universidad de Zaragoza, Zaragoza 1970, pp. 608-626), o la circolazione di monete nella penisola iberica rappresentando la *pietas* che caratterizzava l'onomastica di Metello Pio (M.H. Crawford, *Roman Republican Coinage*, Cambridge University Press, Cambridge 1974, p. 390, n° 374). Sull'esilio di Metello Numidico e l'*agnomen* del suo figlio ved. Appiano, *Le guerre civili*, I, 33; Valerio Massimo, *Factorum et dictorum memorabilium libri IX*, V 2, 7; Velleio Patercolo, *Storia romana*, II 15, 4; E. Gruen, *The Exile of Metellus Numidicus*, in «Latomus», 24, 1965, pp. 576-580; G.P. Kelly, *A history of exile in the Roman republic*, Cambridge University Press, Cambridge, pp. 84-89.



*Sertorio e il topos delle tre età*

All'entrata in scena di un terzo attore, il discorso sertoriano sembra adattarsi alle nuove circostanze. Si potrebbe proporre che proprio Pompeo riproducesse in una certa misura il messaggio intorno al corpo che sostenevano i seguaci della fazione sertoriana; così si spiegherebbe come Vegezio, citando Sallustio, riferisca in che modo il Magno, arrivato in *Hispania*, cominciasse ad esercitare duramente il suo fisico per raggiungere il livello di Sertorio<sup>33</sup>.

Il discorso sertoriano sul corpo contro Metello viene utilizzato anche contro Pompeo al suo arrivo in Citeriore nell'anno 77-76 a.C., sebbene con significato opposto: il Magno, che aveva 30 anni in quel momento, viene dipinto come un bambino che dovrà ritornare a Roma dopo essere stato picchiato con "un bastone e una frusta". Nella battaglia di Sucro, nel 75 a.C., Sertorio, che stava vincendo su Pompeo, si vede obbligato a ritirarsi per l'arrivo di Metello:

λόγους ὑπερηφάνους ὁ Σερτώριος κατὰ τοῦ Πομπηίου διέσπειρε, καί σκόπτων ἔλεγε νάρθηκος ἂν αὐτῷ δεῖσαι καί σκύτους ἐπὶ τὸν παῖδα τοῦτον, εἰ μὴ τὴν γραῦν ἐκείνην ἐφοβεῖτο, λέγων τὸν Μέτελλον<sup>34</sup>.

"Sertorio prese a diffondere discorsi tracotanti contro Pompeo: motteggiando diceva che avrebbe avuto bisogno di un bastone e di una frusta contro quel ragazzino, se non avesse avuto paura di quella vecchia, alludendo cioè a Metello".

πρῶτὸν δὲ αὐθις ἐξοπλισθεὶς ἐπὶ μάχην κατέβαινε, εἶτα Μέτελλον αἰσθόμενος ἐγγὺς εἶναι λύσας τὴν τάξιν ἀνέζευξεν,

<sup>33</sup> Vegezio, *Epitoma rei militaris*, I, 9.

<sup>34</sup> Plutarco, *Pompeo*, XVIII, 1.

εἰπὼν ἄλλ' ἔγωγε τὸν παῖδα τοῦτον, εἰ μὴ παρὴν ἡ γραῦς ἐκείνη, πληγαῖς ἂν νοθεύσας εἰς Ῥώμην ἀπεστάλκειν<sup>35</sup>.

"Sul far del giorno si preparò ad un nuovo combattimento, ma, avuta notizia che Metello si stava avvicinando, sciolse le file e si ritirò dicendo: 'Io quel ragazzino, se non fosse comparsa la vecchia, l'avrei rispedito a Roma carico di botte!'".

Data la presenza di entrambi i comandanti senatoriali, l'uso del corpo nella propaganda sertoriana avrà un nuovo significato basato sul *topos* delle tre età: Pompeo è il bambino, Metello "la vecchia", e Sertorio l'uomo maturo nel momento ottimale della vita. Non c'è dubbio che se Sertorio avesse incontrato la sfinge avrebbe saputo rispondere al suo enigma. In questo modo, Sertorio non solo era superiore ai suoi avversari in fisico e virtù, ma anche superava Metello in vitalità e Pompeo in esperienza.

*Conclusioni*

Il corpo umano, esposto in battaglia, allenato e abituato al rigore della vita militare in senso sia fisico sia di età, giocava un ruolo fondamentale nel discorso degli *homines novi militaresque*. Sebbene Mario sia stato il precursore del suo uso, è Sertorio a svilupparlo in modo estensivo. Attraverso la retorica del corpo Sertorio appare come lo stereotipo dell'*homo novus*, di uomo virtuoso e, infine, del *dux* tardo-repubblicano che deve mantenere la fedeltà dei suoi soldati. Il comandante sabino, esponente di un carisma eccezionale, diede pieno senso all'ostentazione delle *cicatrices advorso corpore*, riproducendo di

<sup>35</sup> Plutarco, *Sertorio*, XIX, 11.

fronte ai suoi seguaci l'esempio di uomo "che si è fatto da sé". Allo stesso tempo, la presentazione delle vicende di Sertorio mostrano caratteri distintivi di *novitas*, come il presente studio ha messo in luce. La domanda che ora si presenta è perché questo tipo di discorso, di matrice fortemente romano-italica, funzionò così bene nell'ambito provinciale ispanico, a cui per rispondere adeguatamente sarà necessario sviluppare una ricerca più approfondita.

