UNIVERSITÀ DEGLI STUDI DI TORINO

DIPARTIMENTO DI STUDI STORICI

DOTTORATO DI RICERCA IN STUDI STORICI

CICLO XXVI

TITOLO DELLA TESI: *NESSUN UOMO SENTÌ MAI IL SUO NOME*.

UN RIESAME DEL CULTO ROMANO DI BONA DEA ALLA LUCE DI STORIA PROFONDA, EVOLUZIONE CULTURALE E SCIENZE COGNITIVE

TESI PRESENTATA DA: LEONARDO AMBASCIANO

TUTOR: NATALE SPINETO

COORDINATORE DEL DOTTORATO: BRUNELLO MANTELLI

ANNI ACCADEMICI: 2010/2011, 2011/2012, 2012/2013

SETTORE SCIENTIFICO-DISCIPLINARE DI AFFERENZA:

M-STO/06 STORIA DELLE RELIGIONI

«Non c'è mai stata un'"ascesa dell'uomo", per quanto possiamo disperatamente desiderarla, così come non c'è mai stata una "discesa degenerativa dell'uomo" a partire da un nobile antenato. Non siamo che un tremolante ramoscello, ultimo vestigio di un più ricco albero genealogico. Stupidamente abbiamo interpretato questo nostro isolamento come se fossimo i veri trionfatori nell'implacabile battaglia della vita [...]. La storia ci racconta che non siamo i discendenti né di un'antropomorfa che si è intenzionalmente impegnata per raggiungere i rami più elevati dello sviluppo cerebrale, né di una coppia divina creata per volere divino. Siamo piuttosto gli eredi di una rara intelligenza capace di sondare i delicati meccanismi della natura ma che teme ciò che vi può trovare. Non c'è alcuna ragione per avere timore. La vita è ancora più preziosa quando la sua unità e rarità sono riconosciute, e noi siamo tra le cose più preziose».

Switek (2011): 264

«Come specie sembriamo essere preoccupati con la fine e il fine, in tutti i sensi dei due termini. Organizziamo le nostre azioni sulla base di estrapolazioni immaginate per le conseguenze che quelle azioni produrranno. Lottiamo invano per comprendere le implicazioni dell'imminente cessazione della nostra vita. E intrecciamo storie meravigliosamente elaborate e magnificamente oscure per riempire il nostro bisogno di cercare un senso nella trama dell'universo. […] L'interazione dell'evoluzione culturale simbolica e di una biologia spontanea e impreparata ha creato alcuni dei più influenti e virulenti sistemi di simboli che il mondo abbia mai conosciuto. Poche o nessuna società è mai sfuggita alla presa delle potenti credenze che ammantano l'impenetrabile mistero della vita e della morte umana in un bozzolo di simbolismo e significato».

Deacon (1997): 433

«No, la nostra passione per il mondo dei rapporti sociali non è un epifenomeno, l'effetto secondario e trascurabile di qualcosa che ha molta più importanza. Il punto importante *è* questo, è *tutto qui*. Che ci piaccia o no, è proprio questo quello che dobbiamo spiegare».

Dunbar (2009): 130

Ai miei genitori e a coloro i quali, sfidando ogni avversità, hanno acceso una candela nel buio:

Amelia E.C.

Marco G.

Francesco L.

Federica P. e Sasha Z.

Giorgio C. e Claudia R.

Elisabeta P., mia moglie

RINGRAZIAMENTI

L’autore desidera ringraziare, in ordine alfabetico:
Roberto Alciati, Sergio Botta, Aleš Chalupa, Giovanni Filoramo, Fabio Manucci, Luther H. Martin, Attilio Mastrocinque, Natale Spineto, Emiliano Rubens Urciuoli.

INDICE

INTRODUZIONE: UN PANTHEON VUOTO, L'"EFFETTO OTELLO" E L'INSERVIBILE CONCHIGLIA BIANCA **1**
I. Un pantheon (femminile) vuoto e le devote invisibili 1
II. Appunti per un profilo mitografico e cultuale di Bona Dea 3
III. Una storia (violenta) redatta *in absentia* e la religione come «assemblaggio di *pattern*»: cercare nuovi paradigmi per spiegare vecchie questioni 4
IV. La testa di maiale vince sulla conchiglia bianca: ovvero perché le religioni sono «naturalmente attraenti» per la mente umana 9
V. La credenza nell'antica Roma e una scommessa scientifica: un riepilogo dei temi trattati 13
VI. «Nessuno è mai solo una donna o un uomo»: scienza, storia, cultura/e 16

I. STORIA PROFONDA E COGNIZIONE: LE STORIE DIETRO ALLA STORIA **21**

I.1. Culti femminili dell'antica Roma: un'introduzione **21**
I.1.1. *Dramatis personæ* I. Il culto matronale 21
I.1.2. *Dramatis personæ* II. I culti sacerdotali 25
I.1.3. Intermezzo giuridico-finanziario. Comprendere i benefici pratici dell'essere una Vestale: un esempio dell'androcentrismo romano e un *monstrum* femminile 27
I.1.4. *Dramatis personæ* III. Foucault nel tempio di Vesta, ovvero le Vestali come metonimia della Repubblica romana 31
I.1.5. *Dramatis personæ* IV. Il «teatro biologico» delle Vestali: *incestum*, *prodigia* e punizioni 38
I.1.6. Eziologie etimologiche per riti arcaici? Le Vestali tra "sopravvivenza" e "riti di iniziazione" 44

I.2. Appunti di storia profonda: nulla ha senso nella cognizione se non alla luce del tempo profondo **48**
I.2.1. Metafore, ontogenesi e coevoluzione 48
I.2.2. Intermezzo darwiniano. Il nastro di Möbius dell'*homo narrator*, ovvero di coevoluzione, Topolino e neurostoria 53
I.2.3. Selezione di gruppo, nicchia culturale o prodotto secondario? Utilità e svantaggi dei comportamenti religiosi 59
I.2.4. L'esercizio del potere tra parentele agnatizie, violenza coercitiva e adozioni 65

I.3. Sesso e potere nel tempo profondo **72**
I.3.1. *Incest avoidance*, consanguineità e ratto delle Sabine: possibili paralleli? 72
I.3.2. Esogamia, coresidenza e il «triangolo dell'uomo» proposto da Eldredge 75
I.3.3. *Cultural enhancer*, *sense of beauty* e autoinganni: ipotesi sugli inizi della religione, tra *kin selection* e *kin recognition* 78
I.3.4. *Kin recognition* e *dei parentum*: competizione maschile nell'antica Roma 82

I.4. *Grooming*, alleanze maschili e rapporti di dominanza **85**
I.4.1. La gestione sociale dello stress e del potere, con un'incursione nella mitocrazia 85
I.4.2. Dimorfismo sessuale, sociobiologia, e *just-so stories* 95

I.5. Le strutture del potere, le manipolazioni e le rappresentazioni androcentriche **100**
1.5.1. I «sistemi ideologici di rappresentazione della differenza sessuale» 100
I.5.2. Dal silenzio *delle* fonti al silenzio *sulle* fonti? 103

I.6. Dal sesso alla magia, e ritorno: un viaggio nell'organizzazione sociale del potere, con una tappa cognitiva **106**
I.6.1. I *Bacchanalia* e la griglia teratogenica 106
I.6.2. La ridicolizzazione di Clodio, la *femina* "normale" e la donna come soggetto conoscente 112
I.6.3. *Prodigia*, controllo delle donne e *patternicity* 117
I.6.4. Il piccione superstizioso di Skinner, la magia tautologica e le streghe, ovvero perché le donne sono il capro espiatorio perfetto della società romana 121

I.7. Dalla storia profonda alla fluidità cognitiva, passando per il sacerdozio delle Vestali **128**

I.8. Religione e neurostoria: un riassunto **132**

II. RITUALI, NEURONI E CULTO 135

II. 1. La storia profonda del rituale **135**
II.1.1. Che cos'è un rituale? Un'introduzione neurofisiologica 135
II.1.2. Che cosa fa un rituale? Dalla neurofisiologia alla dimensione spaziale 138
II.1.3. Intermezzo architettonico. *Embodied*/*embedded cognition*: edifici e mitografia come *scaffolding* cognitivo del potere sociale, ovvero di Ercole assetato e di un tempio sull'Aventino 140
II.1.4. Come agisce un rituale? Parte I. La ToM e la teoria della forma rituale 150
II.1.5. Come agisce un rituale? Parte II. I modi della religiosità 155

II.2. L'organizzazione sociale dei *sacra publica* e dei culti imagistici a Roma **160**
II.2.1. Concetti controintuitivi e «*optimum* cognitivo» 160
II.2.2. La religione pubblica come espressione (fluida) del modo dottrinale 164
II.2.3. Per una storia profonda e comparata dei rituali imagistici greco-romani 170
II.2.4. Un esempio di modo imagistico romano: il culto di Cibele e Attis 173

II.3. Vino, contaminazioni sessuali e serpenti: il rituale e le feste dedicate a Bona Dea **175**
II.3.1. Un'introduzione politica 175
II.3.2. Cicerone, la fiamma prodigiosa del 63 a.e.v. e il *bias* di conferma 177
II.3.3. Intermezzo illusionista. L'inganno dei nostri sensi 184
II.3.4. Le «implicazioni socioetiche della postura»: l'ubriachezza è adulterio – e viceversa 190
II.3.5. Clodio (ancora), *cinaedi* e *pathici* adoratori di Bona Dea: elementi per una corrosiva satira dei costumi sessuali e rituali 195
II.3.6. La prospettiva dell'*outsider*: Bona Dea secondo Plutarco 202
II.3.7. La «colpa del vino» è una contaminazione sessuale maschile, che si evita con latte e miele 209
II.3.8. Intermezzo cognitivista. Modularità fodoriana e contagio positivo 215
II.3.9. Di serpenti apotropaici, *glossopetræ* e cecità 220
II.3.10. Intermezzo storiografico. Fauno, Ercole e Orfeo: origini del rito, politica antica e aporie moderne 226
II.3.11. *Nessun cervello è un'isola*: la «teoria bioculturale della religione» (rivisitata) 233
II.3.12. I *Thesmophoria*, un'altra festa «manifestamente e necessariamente sbagliata» 240
II.3.13. Bona Dea, formiche zombie e meccanismi teletropi 245
II.3.14. Menti empatiche, eredità platonica e teletropia simbiotica: la (falsa) questione della maggiore religiosità delle donne 250
II.3.15. La conformazione imagistica del culto di dicembre di Bona Dea 256
Appendice I. *Mysteria*, lettere da Laodicea e Bona Dea: appunti dall'epistolario ciceroniano 259
Appendice II. Bona Dea come tema erotico 261

II.4. La stabilità di un culto dipende dall'equilibrio cognitivo: un esempio astrologico e un'ipotesi di lavoro **265**
II.4.1. La cosmologia del culto di Mithra, ovvero di geocentrismo e *star-talk* 265
II.4.2. Chi è la *damiatrix*? L'ipotesi dei «sistemi rituali equilibrati» e lo schema rituale del paziente speciale per spiegare l'ignoto culto di maggio di Bona Dea 268

III. CONSIDERAZIONI EPIDEMIOLOGICHE: MITOGRAFIA, CULTO PUBBLICO, DEVOZIONE PRIVATA 277

III.1. La storiografia contemporanea e le credenze a Roma antica: esiste una «forma romana della "spiritualità"»? **277**
III.1.1. «L'ossessione del rito»? 277
III.1.2. Un (breve) *excursus* storiografico. Parte I. L'anomalia romana 280
III.1.3. Un (breve) *excursus* storiografico. Parte II. Demitizzazione e credenza 284
III.1.4. Sei asserzioni ingannevoli sul "credere" 288

III.2. Una premessa cognitivo-evoluzionistica. Storiografia, cognizione e società al crocevia interdisciplinare **292**
III.2.1. Spiegare le peculiarità culturali? L'incontro mancato tra storia e strumenti scientifici 293

III.2.2. Le «*prisons de la longue durée*», gli stafilococchi e il cotone 296
III.2.3. Nozioni *biased* di cultura. Parte I. Antidarwinismo antropologico 301
III.2.4. Nozioni *biased* di cultura. Parte II. Anticognitivismo sociologico (e alcuni correttivi) 303
III.2.5. L'importanza dei *pattern* storici e degli esperimenti naturali 304
III.2.6. Il tempo di oggi, il tempo di ieri: l'esempio del geocentrismo e i vincoli cognitivi di *Homo sapiens* 306
III.2.7. Che cos'è allora la cultura? Parte I. Il livello sociale 308
III.2.8. Intermezzo coevoluzionistico. Studiare scientificamente la cultura: scuole, teorie, strumenti 311
III.2.9. Che cos'è allora la cultura? Parte II. Il livello individuale 313
III.2.10. Catene socio-cognitive, epidemiologia e immunologia: dall'individuale al sociale, e ritorno 316

III.3. La morte di Fauna, la sua divinizzazione cultuale e le trasformazioni epidemiologiche dalla tarda età repubblicana al Principato 318
III.3.1. La scomparsa dei *prodigia*? 318
III.3.2. Il «problema di Topolino», il culto imperiale e l'apoteosi 322
III.3.3. La realtà banale dell'istituzione cultuale? Il mito come «funzione della trasmissione orale di dati cifrati linguisticamente» 327

III.4. Epidemiologia mitografica: un *case study* tardoantico 331
III.4.1. Una premessa antropologica: il rapporto tra il fratello della sorella (il nipote) e il figlio della sorella (lo zio materno) 331
III.4.2. *Avunculus*, ultrasocialità e «trasgressione ritualizzata» 334
III.4.3. Ubriacatura, *ineptiæ* e *deformitas*: lo scandalo del mito di Bona Dea secondo gli apologeti cristiani 339
III.4.4. Profezia, pazzia o iniziazione? Un *excursus* sulla descrizione serviana di Fauno 346
III.4.5. Dai fauni tardoantichi ai boschi medievali: Marziano Capella, Isidoro e il *Liber monstrorum* 349
III.4.6. Intermezzo sperimentale. La SER, la disponibilità di risorse cognitive e le varianti mitografiche: verso un approccio storiografico 354

III.5. L'estensione spazio-temporale: dati, cause e schemi esplicativi 360
III.5.1. Geografia di un culto: una diffusione limitata 360
III.5.2. «Un muro di pietra, un cancello, un portico e un tempio di Bona Dea»: un modello architettonico specifico 362
III.5.3. Un'iconografia statuaria fissa per una mitografia variabile 368
III.5.4. La diffusione culturale secondo parametri epidemiologici e geopolitici. Parte I. Aquileia, la peste antoniniana e la Pannonia 369
III.5.5. La diffusione culturale secondo parametri epidemiologici e geopolitici. Parte II. Una propagazione puntiforme e i *cluster* narbonense e africano 372
III.5.6. Composizione sociografica dei fedeli, *cluster* geografici e *pattern* di diffusione 375
Appendice. Apparato cartografico e informazioni supplementari 381

CONCLUSIONI: BONA DEA COME MACCHINA DI GOLDBERG 399
I. Le quattro "C", il maladattamento e le forze sociali: la cultura come strumento per la competizione sessuale 399
II. Le strategie sociali di controllo sessuale: religione e *fitness* (maschile) 404
III. Bona Dea in ambito euro-mediterraneo: isolati periferici e estinzione 406
IV. Un'isola imagistica nel contesto (quasi) dottrinale dei *sacra publica*, ovvero come e perché cooptare un culto esclusivo e trasgressivo a livello istituzionale 408
V. Scenari socio-politici, vincoli selettivi e modificazioni nel tempo storico: la cultura come «*suite* di variabili» e la necessità di nuovi modelli storiografico-cognitivisti 409

BIBLIOGRAFIA 415

INDICE DELLE ILLUSTRAZIONI

Figura 1. Tripla illusione di Poggendorff 185
Figura 2. Illusione di Poggendorff 185
Figura 3. Illusione di Müller-Lyer 187
Figura 4. Sociografia delle testimonianze letterarie, archeologiche e epigrafiche del culto di Bona Dea 377
Figura 5. Totale dei dati archeologici, epigrafici e letterari del culto pubblico e privato di Bona Dea databili con relativa sicurezza, per n. di località suddivise in sei macroregioni 379
Figura 6. Indicazione cartografica dei ritrovamenti archeologici ed epigrafici legati a Bona Dea e rinvenuti nella regione laziale 381
Figura 7. Indicazione cartografica dei ritrovamenti archeologici ed epigrafici legati a Bona Dea e rinvenuti nella penisola italica 382
Figura 8. Indicazione cartografica dei ritrovamenti archeologici ed epigrafici legati a Bona Dea e rinvenuti nella regione europeo-mediterranea 383

Tabella 1. "Teratologia" sessuale nel mondo romano: norma e violazione 111
Tabella 2. Potenziali violazioni nei tre principali domini dell'ontologia cognitiva 163
Tabella 3. Schema riassuntivo dei due differenti modi della religiosità 165
Tabella 4. Schema riassuntivo delle peculiarità dei *sacra publica* secondo i modi della religiosità 168
Tabella 5. La "teoria bioculturale della religione": interazioni e *output* tra i vari livelli biologici e culturali 237
Tabella 6. Comprendere l'evoluzione: discrepanze tra idee diffuse, ma fallaci, e biologia evoluzionistica 297
Tabella 7. Le caratteristiche delle cinque principali discipline scientifico-evoluzioniste dedicate allo studio delle culture e delle società umane 312
Tabella 8. Testimonianze sul culto privato di Bona Dea 386
Tabella 9. Testimonianze sul culto pubblico di Bona Dea 395
Tabella 10. Dati utilizzati per l'elaborazione della Fig. 5 e ricavati dalla Tab. 8 396
Tabella 11. Dati utilizzati per l'elaborazione della Fig. 5 e ricavati dalla Tab. 9 397
Tabella 12. Schema riassuntivo delle caratteristiche del culto di Bona Dea *sensu* Whitehouse 408

INTRODUZIONE: UN PANTHEON VUOTO, L'"EFFETTO OTELLO" E L'INSERVIBILE CONCHIGLIA BIANCA

> «Là dove, come nelle credenze sul sesso femminile, i pregiudizi comuni sono particolarmente radicati, sostenuti con convinzione dogmatica e sanciti – al di fuori di un ambito puramente intellettuale – da tenaci modelli di comportamento sociale e culturale, le difficoltà della ricerca critica e razionale sono, è ovvio, formidabili. Il fatto che la nostra documentazione provenga dalla metà maschile della popolazione – cioè, la più esposta all'influsso di questi pregiudizi – costituisce un limite da non sottovalutare. Ma proprio alla luce di questi condizionamenti ideologici l'impegno di criticare le tesi correnti in base a una metodologia scientifica e razionale assume una valenza decisiva».
>
> Geoffrey E.R. Lloyd[1]

> «Sarebbe bello disporre di una documentazione più equilibrata, che ci consentisse di non privilegiare i culti pubblici, ma i fatti sono quelli che sono. Meglio un po' di storia che nulla».
>
> John Scheid[2]

I. Un pantheon (femminile) vuoto e le devote invisibili

Il complesso religioso femminile romano tardo-repubblicano, stando alle nostre attuali conoscenze, si può etichettare come un "pantheon vuoto". Il senso della definizione è duplice: vuoto perché non si conosce quasi nulla delle divinità alle quali il culto era indirizzato e vuoto perché, con poche, laconiche eccezioni, le adoratrici sono le grandi assenti dalla scena dipinta dagli storiografi antichi. In questo senso le divinità femminili alle quali le donne erano devote rappresentavano la controparte esatta di una società per la quale le donne erano, e dovevano essere letteralmente, senza nome. Questo non solo per la scarsità di informazioni documentarie (appena lenita dalla presenza epigrafica)[3], ma anche poiché, come ha notato Eva Cantarella, «l'uso, pur attestato, di indicare una donna col prenome era estraneo alla cultura romana»[4]. Continua con singolare efficacia Cantarella: «per i romani la gloria delle donne richiedeva che il loro nome non venisse neppure pronunciato: non a caso, dunque, di *Bona Dea* si diceva che "nessun uomo, salvo suo marito, sentì mai il suo nome finché visse". E non a caso, ancora nel V secolo, Macrobio loda come esempio di pudicizia quello di una donna di cui nessuno conosce il nome»[5]. La conclusione di Cantarella riecheggia quella che già fu di Moses I. Finley: evitando di indicare «le donne col prenome […], i romani volevano mandare un messaggio: che la donna non era e non doveva essere un individuo, ma solo frazione passiva e anonima di un gruppo

[1] G.E.R. Lloyd 1987: 55.
[2] Scheid 2011: 108.
[3] Giorcelli Bersani 2006[2]: 206-207; Schultz 2006: 47-93.
[4] Cantarella 2010c: 188.
[5] *Ibi*: 188-189. Le citt. classiche, sulle quali avremo modo di tornare, provengono rispettivamente da Lattanzio, *Inst.*, I, 22 (che si rifà ad un'opinione di Varrone) e Macrobio, *Saturnalia*, I xii 27.

familiare»[6]. L'insieme mitografico e cultuale di Bona Dea, così come è stato efficacemente tratteggiato da Cantarella, rappresenta di fatto un paradigma istituzionale e sociale romano basato sulla mediazione tra inclusione ed esclusione delle donne dai nuclei socio-familiari cui esse appartenevano. L'opzione più frequente sembra essere stata la seconda: nel rapporto tra il silenzioso pantheon di dee e le fedeli socialmente invisibili si distinguono, ad esempio, la paradossale esclusione femminile dall'attività cultuale e ufficiale dedicata alla dea *Dia*, e la presenza di un flaminato (esclusivamente maschile) riservato a Cerere, Flora, Pomona, Furrina[7].

In effetti, questa esclusione conduce a risvolti inattesi: scavando nella documentazione emergono situazioni quasi imbarazzanti per chi volesse avere un'idea, per quanto vaga, delle persone e dei culti cui esse erano devote. Poco o nulla, ad esempio, si conosce dell'attività sacrificale delle vergini salie[8]. Stando alle testimonianze di Paolo Diacono, che commenta nell'Italia longobarda un lessico risalente al II sec. e.v., alle donne era fatto divieto di assistere ad alcuni *sacra*, accomunate in ciò agli stranieri e agli schiavi (non possediamo purtroppo alcun documento che testimoni con precisione tale esclusione)[9]. A ogni modo, le donne erano escluse dai sacrifici, ossia dal momento fondante del rituale romano. I più noti tentativi di estrapolazione del significato originario di certi rituali (come la ricostruzione duméziliana dei *Matralia* in quanto residuo di un complesso mitico arcaico dedicato all'Aurora)[10] si scontrano con diversi e insormontabili problemi di natura epistemologica e filologico-comparativa. I riti, variamente intrecciati nelle interpretazioni moderne, della Festa di *Venere Verticordia* e di *Fortuna Virile*, sono basati su «fonti così esili»[11] che rimane estremamente difficile pensare di poterne presentare una ricostruzione affidabile. Lo stesso discorso vale per il culto della *Fortuna muliebris*, del quale ignoriamo praticamente tutto, fatta eccezione per una flebile traccia, la quale non ha però impedito che nel tempo venisse prodotta una fiorente e incontrollabile attività esegetica, «talvolta non verificabil[e], perfino contestabil[e]»[12]. Ancora meno noto è il culto di *Pudicitia* (la castità matronale), al punto che talvolta si dubita della sua stessa esistenza[13]. A questo quadro dai contorni desolanti, vanno aggiunte alcune apparenti eccezioni come, ad esempio, le Vestali cui erano concesse sia la molitura sia la presenza (talvolta attiva) ai grandi sacrifici pubblici. Si tratta però di una presenza che contribuisce ad aumentare la confusione generale: è stato fatto notare che le Vestali non rientrerebbero nella categoria sociale di "donne" in quanto tale, ma che formerebbero piuttosto un gruppo peculiare che fa parte a sé, né pienamente donne né tantomeno uomini. Allo stesso modo *sui generis*, così si ritiene, andrebbe considerato il caso altrettanto particolare di una imperatrice che detiene il flaminato (maschile) di Augusto (ossia, Livia)[14].

Ciò che abbiamo di fronte è quindi un panorama desolato, a tratti paradossale, che per lo storico assume contorni quasi drammatici. In una simile situazione, cosa possiamo effettivamente dire a proposito di Bona Dea? Soprattutto, davvero lo studio mitografico e cultuale di Bona Dea può fornire qualche risposta alle domande sollevate dall'opprimente controllo androcentrico dimostrato dagli storiografi romani?

---

[6] *Ibi*: 189 (cit. da Finley 1968: s.i.p.).
[7] Scheid 2009a: 425.
[8] *Ibi*: 433.
[9] *Ibi*: 426.
[10] *Ibi*: 435.
[11] *Ibi*: 437.
[12] *Ibi*: 438.
[13] *Ibi*: 439.
[14] *Ibi*: 428 ss.

II. Appunti per un profilo mitografico e cultuale di Bona Dea

In un volume divulgativo risalente agli anni Sessanta del secolo scorso Janine Assa ha scritto che «quel mistero [ossia, il rituale dedicato a Bona Dea. N.d.A.] si celebrava ogni anno ai primi di dicembre, di notte, nella casa di un magistrato rivestito dell'*imperium* e sotto la direzione della padrona di casa. Gli uomini erano esclusi rigorosamente e tutti i dipinti, tutte le statue che li raffiguravano erano velati. Cesare dovette ripudiare sua moglie […] in seguito al terribile scandalo scoppiato durante la celebrazione di questo mistero»[15]. Eccetto la possibile menzione di un secondo culto dedicato alla divinità che si svolgeva a maggio, dopo poco più di cinquant'anni la conoscenza di questo rituale non ha registrato significativi progressi. È talmente ridotta la quantità di informazioni note che qualunque generalizzazione può mutarsi in un'eccezione a seconda del punto di vista adottato. Una situazione bizzarra, che contrasta quella che si ritiene essere la conoscenza comune della storia romana, immortalata in romanzi, libri divulgativi, film, serie televisive, videogiochi e quant'altro. Cerchiamo però di ricomporre il mosaico delle testimonianze letterarie antiche, utilizzando come traccia la raccolta ragionata e commentata delle fonti effettuata da Hendrik H.J. Brouwer e pubblicata nel 1989, che rappresenta a tutt'oggi la più completa rassegna documentaria dedicata alla divinità romana[16].

Come abbiamo già avuto modo di ricordare, l'immagine di Bona Dea che ci giunge dall'Antichità è lontana dal rappresentare un quadro coerente e uniforme. Non è un caso se nella maggior parte dei compendi storici dedicati alla religione romana in generale Bona Dea passi quasi del tutto inosservata[17] o venga citata solo di passaggio[18], a scapito dell'importanza che il suo culto ricopre nell'ottica di una migliore comprensione della religiosità femminile romana. Le fonti storiografiche antiche pervenuteci riportano notizie rilevanti, benché frammentarie o disarmoniche, sulla natura dei riti e dei miti legati alla divinità. Nel corso del tempo le (sfuggenti) caratteristiche mitico-rituali di questa figura divina si sono però prestate a un tipico fenomeno di interpretazione e riduzione ad altri esseri sovrumani femminili, processo inesorabilmente destinato a complicare lo studio della sua fisionomia. Il rito segreto a lei dedicato era destinato alle donne dell'aristocrazia, ma prevedeva la partecipazione delle vergini Vestali e probabilmente delle schiave e/o delle liberte. Le quattro caratteristiche del culto e del mito che spiccano a prima vista sono: il consumo di vino, la presenza di serpenti, la presenza di erbe dalla proprietà curative e il rapporto con Fauno, marito/padre/fratello della dea a seconda della variante mitografica di riferimento[19]. Venerata alle calende di Maggio con un rito pressoché ignoto e collocata topograficamente nel tempio (*aedes*) di *Bona Dea Subsaxana*[20], la dea era oggetto di una festa nella notte tra il 3 e il 4 dicembre che si svolgeva presso l'abitazione del magistrato *cum imperio*. In quell'occasione la moglie del magistrato romano, assistita dalle Vestali e al cospetto delle altre partecipanti (matrone e schiave), espletava i riti sacrificali con l'assoluta proibizione di partecipazione al culto da parte del pubblico maschile, e con l'esclusione di tutte le raffigurazioni che potessero essere ricondotte simbolicamente al sesso maschile[21].

---

[15] Assa 1960: 80.
[16] Brouwer 1989.
[17] Cfr. ad es. Champeaux 2002; Cenerini 2002.
[18] Cfr. ad es. Scheid 2001; Rüpke 2004.
[19] Cantarella 2010[7]b.
[20] La denominazione riflette la collocazione: il tempio si trovava sotto quella sezione del colle denominata *saxum* (attualmente occupata dalla chiesa di S. Balbina), era cioè posto nell'angolo orientale dell'Aventino e orientato in direzione Sud rispetto al lato orientale del Circo Massimo (Platner 1929: 85).
[21] Cfr. Brouwer 1989; Scheid 2009a.

Purtroppo, le versioni note del mito di Bona Dea sono già tarde: in queste viene fustigata a morte dal marito (Fauno) perché colpevole di essere venuta meno agli obblighi comportamentali di una buona consorte, bevendo di nascosto vino e finendo con l'ubriacarsi; il culto in suo onore prevedeva che il vino consumato durante il rito venisse, per così dire, camuffato con il nome di "latte" in un recipiente di nome *mellarium*. Il mirto era invece bandito poiché era stato lo strumento della violenza fisica subita dalla divinità nel racconto mitico. L'arbusto ha il medesimo ruolo nella seconda versione nota: Fauno volendo unirsi alla figlia la picchia con i rami di mirto, poi la induce a ubriacarsi. Gli sforzi sono però vani poiché Bona Dea/Fauna non cede; Fauno muta in sembianze di serpente e solo con questo stratagemma riesce nel suo intento[22]. Avremo modo di osservare queste e altre varianti mitografiche nel corso della tesi.

La storia documentaria di Bona Dea, invece, comincia con gli scritti di Cicerone (106-43 a.e.v.), in un periodo che data dal 61 al 44 a.e.v. Due sono i fatti principali a monte della trattazione ciceroniana: il miracolo della fiamma dell'altare del 63 a.e.v. e il sacrilegio perpetrato da Publio Clodio Pulcro. Nel primo caso abbiamo una testimonianza di Plutarco: durante la cerimonia dedicata a Bona Dea che si tenne in quell'anno nella casa di Cicerone all'epoca console, sotto la sorveglianza della moglie Terenzia, una fiammata si era levata dalle braci dell'altare. Il fatto viene interpretato dalle presenti e poi da Cicerone come un buon auspicio nei confronti della turbolenta vicenda politica legata alla congiura di Catilina[23]. Nel secondo caso abbiamo invece a disposizione praticamente tutte le citazioni antiche riguardanti la divinità. Nel 62 a.e.v., Publio Clodio Pulcro, nottetempo e vestito da donna, entrò di nascosto nella casa dell'allora pontefice massimo Cesare[24], in sua assenza, con l'obiettivo (secondo alcune delle fonti a disposizione) di incontrare la moglie di costui, Pompeia, nipote di Silla[25]. L'aristocratico Clodio viene scoperto dalla madre di Cesare (Aurelia, che quella notte e forse insieme alla moglie Pompeia – amante di Clodio? – era incaricata del culto) e viene poi citato in giudizio; riesce però a corrompere, con la connivenza di Crasso, gran parte della giuria e fornisce come alibi il fatto che in quei giorni si trovava a *Interamna* (attuale Terni); Cicerone, che precedentemente era stato in rapporti amichevoli con Clodio, testimonia invece di aver visto il presunto colpevole a Roma, dando inizio così ad un'acerrima rivalità politica. Dieci anni più tardi Clodio troverà la morte proprio nei pressi di un tempio dedicato a Bona Dea (o almeno così racconta Cicerone)[26]. A seguito dello scandalo clodiano Cesare ottiene il divorzio dalla moglie per sospetto tradimento, senza però accanirsi in sede giudiziaria contro il (presunto) colpevole. Assai più tardi Giovenale nel II sec. e.v., e precisamente nel secondo libro delle *Satire*, cita il caso di Bona Dea come rito sessuale orgiastico femminile (addirittura con la partecipazione segreta di schiavi condiscendenti) e, come Seneca prima di lui, ricorda il caso di Clodio quasi come archetipo umano della degradazione morale, relativamente alla crescente empietà avvertita nel mondo a lui contemporaneo.

III. Una storia (violenta) redatta *in absentia* e la religione come «assemblaggio di *pattern*»: cercare nuovi paradigmi per spiegare vecchie questioni

Se è vero che la religione romana è in larga misura riuscita a incanalare e ridurre le più disparate istanze di protesta delle minoranze, e della componente femminile della

[22] Cfr. Piccaluga 1964.
[23] Cfr. Plutarco, *Cic*. 20.
[24] Sull'elezione dei pontefici all'epoca, e per una storia della legislazione in merito, cfr. Taylor 1942; Sabbatucci 1971[6]: 8-10; North 1990: 572.
[25] Brouwer 1989: 144.
[26] Epstein 1986; Tatum 1990.

società, in forme socialmente accettabili e compatibili con i motivi religiosi ritenuti "tradizionali" (ma ciò nondimeno in rinegoziazione costante nel corso del tempo)[27], è da rilevare come la rappresentazione delle donne dell'età classica si sia formata – e da allora fruita – sulla base di un discorso relativo alla gestione del potere maschile, su documenti scritti da uomini di potere per uomini al potere (con la parziale eccezione delle testimonianze epigrafiche)[28]. Nelle parole di Silvia Giorcelli, «Un primo elemento di cui tener conto è l'ottica squisitamente maschile della rappresentazione femminile a Roma, non soltanto perché le fonti sono maschili e ispirate dall'applicazione di moduli stereotipi, ma anche perché le donne della romanità vengono pensate (soprattutto in epoca repubblicana) in relazione al loro rapporto con gli elementi maschili: sono quindi madri, mogli, sorelle o figlie di un uomo. Inoltre non possiamo cercarle nella storia ufficiale, giacché esse sono escluse dalla vita pubblica per incapacità naturale e per riconosciuta inettitudine»[29]. Mancano quindi sia la diretta testimonianza di quelle eventuali istanze di protesta sia i riscontri effettivi di chi non protestava.

Ecco perché studiare la storia del culto di Bona Dea significa fare i conti con la violenza androcentrica del potere sociale e politico ed entrare in un contesto nel quale le donne non rappresentano soggetti conoscenti e testimonianti: in senso epistemologico, per riprendere quanto hanno affermato Pieranna Garavaso e Nicla Vassallo, «non solo manca una conoscenza delle donne, perché abbiamo pochi documenti storici […] prodott[i] dalle donne, ma perché quello che si dice sulle donne non le rappresenta in modo oggettivamente accurato»[30] e questo è il grande problema con il quale deve confrontarsi la ricerca della religiosità femminile nella Roma antica e con il quale bisogna in qualche modo venire a patti. Ci troviamo di fronte ad una storia redatta *in absentia*: l'intera storia della religiosità femminile a Roma è stata controllata, registrata e inscritta nella continuità documentaria maschile e, per di più, senza fornire le adeguate e necessarie testimonianze delle dirette interessate.

Di fronte a tale panorama documentario, come è stato allora spiegato il complesso mitografico e cultuale legato a Bona Dea nel corso del Novecento? Il rapporto tra mito e rito è stato ricondotto fondamentalmente a quattro chiavi interpretative, tutte di grande interesse e ugualmente problematiche allo stato attuale della documentazione:

1) ritualità agricola legata alla fertilità, con sopravvivenze di temi riducibili ad un'origine razziale pre- o protostorica (in primo luogo tramite comparazioni etnografiche)[31];
2) controllo sociale androcentrico legato a sopravvivenze etnografiche di rituali sociali (e/o iniziatici)[32];
3) rovesciamento carnascialesco della subordinazione femminile (principalmente tramite comparazioni fenomenologiche)[33];
4) identificazione della donna con il totalmente altro rispetto alla "norma/normalità" maschile e patriarcale (essenzialmente attraverso comparazioni ermeneutico-filologiche)[34].

[27] Fugier 1967.
[28] «Le donne sono rappresentate prima di essere descritte o raccontate, molto prima che parlino esse stesse» (Duby e Perrot 2009: vi; cit. in Giorcelli Bersani 2006[2]: 206).
[29] Giorcelli Bersani 2006[2]: 206.
[30] Garavaso e Vassallo 2007: 17.
[31] Cfr. Marconi 1939.
[32] Cfr. Piccaluga 1964.
[33] Cfr. Versnel 1992.
[34] Cfr. Derks 2001.

In generale, la storiografia della spiegazione mitografico-cultuale si è sviluppata attorno alla moltiplicazione dei riferimenti e delle comparazioni sullo sfondo di queste quattro aree di indagine, a volte intrecciandole tra di loro, a volte facendole coesistere, senza trovare però un accordo comune e scientificamente valido sul quale impostare un paradigma di ricerca univoco. Come procedere in questo accidentato percorso di ricerca? In effetti, i grandi quesiti dello studio religionistico accademico (che comprendeva le classiche scuole sociologiche, psicologiche, antropologiche, filologiche e storiografico-comparative ove a dominare era spesso il genitivo soggettivo "della/e religione/i")[35] sono di fatto rimasti avviluppati in un coacervo di teorie filosofico-metodologiche e tipologiche, quasi volti a eludere il confronto con la realtà epistemica: escludendo l'impegno e la dedizione te(le)ologica (razionalmente non sostenibili in sede accademica e scientifica ma condivise da molti esponenti delle aree di studio indicate), quale fondamento comune assicura epistemologicamente la validità degli esercizi comparativi storico-religiosi? Quale modello euristico permette di distinguere le produzioni culturali omologhe (che condividono un'origine comune) da quelle analoghe (che si assomigliano in virtù di convergenze causate dall'azione di vincoli esterni)? Quale schema della cognizione umana viene adottato per studiare le variazioni culturali?[36] A ciò si sono inoltre affiancati sia un problematico atteggiamento antiriduzionista sia un programma postmodernista di critica e di messa in discussione della scienza *tout court*[37]. Questi sono i temi insoluti e le domande inevase degli studi storico-religiosi che hanno decretato l'esistenza di un permanente stato di crisi disciplinare[38].

Pochi anni fa Alessandro Saggioro ha coraggiosamente posto all'attenzione la difficoltà stessa (impossibilità?) di definire lo statuto epistemologico della disciplina storico-religiosa, l'assenza di «una linea comune nell'applicazione di metodologie storico-religiose», la predominanza di «un principio totalmente anarchico, in cui trionfano di volta in volta, nel metodo e nelle pratiche, principi di convenienza, derivati da alleanze disparate e fortuite convergenze», nonché l'apparente impossibilità di «venire a capo di discordie e divisioni pregresse» tra le varie scuole accademiche[39]. L'errore più comune è quello di scambiare questa multivocalità con ipotetiche vitalità e ricchezza di contenuti: come ha riassunto Gilberto Corbellini in un dibattito recente riguardante lo statuto non scientifico della psicoanalisi, «una scienza, per definizione, non coltiva il pluralismo fine a se stesso, ma ha come obiettivo la riduzione, attraverso osservazioni ed esperimenti dell'incertezza su come stanno le cose: cioè mira a stabilire se un'ipotesi spiega e/o predice dei fatti, e quindi può essere temporaneamente corroborata o definitivamente falsificata»[40].

L'attuale situazione di smarrimento e di delegittimazione dei saperi accademici storico-religiosi classici è dovuta anche a questi argomenti lasciati in sospeso[41]. È in questo senso che Robert N. McCauley, autore di una recente e brillante sintesi sulle scienze cognitive della religione, ha recentemente affermato che la religionistica classica «ha prosperato per decenni documentando e cercando temi comuni nelle più marginali macchinosità dell'intreccio delle credenze e delle pratiche presenti nelle miriadi dei sistemi religiosi del mondo. Nel complesso questo lavoro costituisce un enorme compendio di dettagli religiosi, compilati a partire dalla ricerca condotta sui

[35] Per un panorama cfr. Filoramo 2004.
[36] Su questi temi si rimanda a Ambasciano in c.d.s.
[37] Cfr. Idinopulos e Yonan 1994; Martin e Wiebe 2012a.
[38] Cfr. Ambasciano 2013.
[39] Saggioro 2010: 86-87.
[40] Corbellini 2012.
[41] Filoramo 2004: 131.

gruppi religiosi di ogni epoca e provenienti da ogni angolo della Terra. Tuttavia, senza teorie esplicitamente articolate e testabili, le quali dovrebbero cercare di identificare sia l'ordine soggiacente sia i meccanismi responsabili, un compendio rischia di assomigliare più ad una svendita casalinga di chincaglierie che al catalogo ordinato di un museo»[42]. Per tale motivo, nella presente tesi si è optato per la rinuncia agli schemi classici di analisi e si è invece scelto di adottare modelli e definizioni apparentemente incongruenti o dissonanti se osservati dal punto di vista storico-religioso. Ciò non significa che gli argomenti riportati nella tesi manchino di coerenza: il quadro che le scienze cognitive, l'evoluzione culturale e la biologia evoluzionistica stanno indagando, e al quale ci ricolleghiamo a nostra volta, conduce ad un congruente e compatto ripensamento generale della storia culturale umana in funzione dei vincoli evolutivi e biologici che legano *Homo sapiens* alla sua storia profonda.

Lasciamo la parola all'antropologo cognitivista Harvey Whitehouse, il quale nel 2013 ha sintetizzato in modo efficace l'affresco che sta emergendo: «Verosimilmente la religione non è una singola unità coerente ma solamente un lasco assemblaggio di *pattern* di pensiero e comportamento che è stato concettualizzato in modo molto differente nel corso del tempo e in diversi gruppi e tradizioni culturali[43]. La recente ricerca delle scienze cognitive suggerisce che molte delle caratteristiche comunemente associate all'etichetta "religione" nello studio accademico e nel discorso popolare occidentale non siano i prodotti di un singolo *cluster* di cause ma siano piuttosto prodotti secondari di disparati sistemi psicologici evolutisi per affrontare differenti tipi di problemi[44]. Ad esempio», continua Whitehouse, «sembra che le nozioni di un essere creatore scaturiscano dal modo in cui gli esseri umani ragionano sulle funzioni degli oggetti [*tool cognition*], rendendo abbastanza intuitivo immaginare che le varie caratteristiche del mondo naturale siano state fatte nel modo in cui sono fatte avendo in mente un obiettivo[45]. Al contrario, le credenze nell'aldilà possono avere origine dal modo in cui gli esseri umani ragionano in merito alle menti di altri agenti [*folk psychology*], rendendo pertanto difficile immaginare […] l'assenza di alcune funzioni cognitive di livello elevato (come le memorie, i desideri e le credenze) nelle persone morte[46]. La propensione umana ad imparare e ad eseguire i rituali, un altro tratto comunemente associato con la religione, è stato messo in relazione con i sistemi cognitivi che si sono evoluti per generare routine precauzionali quando si ha a che fare con la gestione di materiali pericolosi[47]. I rituali possono anche avere origine dai meccanismi frutto dell'evoluzione in merito all'apprendimento sociale, specialmente attraverso l'imitazione di azioni causalmente opache[48]. Benché molte delle tradizioni culturali che abbiamo etichettato come "religioni" avallino simultaneamente le credenze in dèi creatori, in antenati, o nell'efficacia dei rituali, i vari modi in cui queste credenze possono essere o non essere combinate sono altamente variabili»[49]. Pertanto, in questa tesi non si troveranno definizioni univoche di "religione" cui fare riferimento in una rigorosa prospettiva storico-religiosa, quanto un'analisi di *reverse engineering* scientifico teso a scomporre i componenti del *cluster* culturale che in un dato contesto storico-sociale hanno assunto la conformazione vincolante di "religione".

[42] McCauley 2011: 163.
[43] Asad 1993.
[44] Atran 2002; Boyer 2010.
[45] Kelemen 2004.
[46] Bering 2006.
[47] Boyer e Liénard 2006.
[48] Whitehouse 2011; Legare e Whitehouse in c.d.s.
[49] Whitehouse 2013a: 36-37 (tutte le citt. da *ibidem*).

Gli individui sono il fulcro dell'indagine cognitiva, in quanto essi possiedono intenzioni e rappresentano «le variabili causali principali del mondo sociale. Di conseguenza, gli agenti sono i candidati naturali per fare accadere le cose che accadono nel mondo naturale»[50]. Il mito, frutto della propensione umana ad organizzare lo *storytelling*, pone difatti attenzione alla diacronia degli stati mentali degli agenti, utilizzando storie la cui comprensione sfrutta gli stati intenzionali e le azioni dei protagonisti per memorizzare narrazioni ed episodi ritenuti significativi, così come le conseguenze delle azioni degli agenti di cui si narra. I miti, difatti, organizzano gli eventi temporalmente (non importa quanto razionalmente slegati) e danno un senso ai ricordi rendendoli non casuali[51]. In questo senso, i miti e le storie permettono di organizzare modelli di riferimento e «costituiscono proto-teorie per dare un senso e spiegare l'esperienza – passata, presente e futura – e per vedere in quale modo si possa acquisire una certa influenza sul corso degli eventi. Tale formula narrativa incarnata dai miti e dalle storie precede la teorizzazione scientifica che è [invece] priva del ricorso alla causalità degli agenti»[52]. I miti, allo stesso e identico modo delle storie fantastiche, letterarie, fittizie o fantascientifiche, hanno un valore cognitivo e in quanto tali sono strumenti che servono per inserire una gamma disparata di eventi all'interno di una cornice intenzionale. Da qui la predilezione delle menti umane nei confronti delle storie, di qualunque genere esse siano[53]. Queste forniscono informazioni sulle personalità di agenti, sui loro interessi e sui loro motivi[54] – nel caso della religione tali inferenze riguardo agli stati intenzionali degli agenti orientano le deduzioni e i comportamenti quasi senza riflettere[55] – attivando una sorta di laboratorio mentale nel quale è possibile apprendere codici comportamentali e sperimentare situazioni sociali potenzialmente rischiose senza soffrire le conseguenze reali.

Massimo Piattelli Palmarini ha definito "effetto Otello" questa predisposizione cognitiva ad organizzare eventi disparati all'interno di una storia sensata e coerente, che altrimenti rimarrebbero episodi scollegati l'uno dall'altro. Il riferimento è rivolto alla manipolazione degli eventi condotta da Iago sfruttando la psicologia intuitiva degli interlocutori del dramma shakespeariano allo scopo di ottenere una plausibilità tale per cui Otello possa nutrire sospetti altrimenti infondati, basati su evidenze scarsissime[56]. Il punto che qui occorre sottolineare è forse il più banale: dal punto di vista dell'agentività, «gli dèi pensano e agiscono perlopiù come noi»[57]. Si tratta in sostanza della naturale conseguenza dell'antropomorfizzazione dell'ambiente non umano teorizzato da Stewart Guthrie con abbondanza di dimostrazioni tratte dalla biologia e riguardanti l'importanza della vista (ad esempio l'importanza assegnata ai falsi occhi nel mimetismo), ed esempi visivi o descrizioni provenienti dal mondo della cultura umana (si pensi all'illusione della pareidolia, ossia il reperire automaticamente volti o forme antropomorfe, o zoomorfe, in contesti casuali non antropizzati)[58]. I neonati, ad esempio, dimostrano già un'attenzione peculiare nei confronti delle forme simili ad occhi in contesti che possono ricordare volti umani[59]. A tre mesi circa un bambino è già in grado di dissociare l'intenzionalità di oggetti da una forma specificamente umana. Entro i quattro anni i bambini utilizzano le loro abilità cognitive «indipendentemente

[50] McCauley 2011: 183.
[51] *Ibi*: 185.
[52] *Ibi*: 186.
[53] Cfr. Gottschall e D.S. Wilson 2005.
[54] McCauley 2011: 189.
[55] *Ibi*: 188.
[56] Piattelli Palmarini 1994: 133-137 (cit. in McCauley 2011: 187-188). Cfr. Dunbar 2009: 138.
[57] McCauley 2011: 207.
[58] Guthrie 1993 (cit. in McCauley 2011: 207).
[59] McCauley 2011: 208.

dalle forme fisicamente simili a quelle umane [e] capiscono prontamente storie riguardanti agenti intenzionali di tutti i generi e forme presenti nelle fiabe, nel folklore, nei miti religiosi e nei film della Disney»[60].

IV. La testa di maiale vince sulla conchiglia bianca: ovvero perché le religioni sono «naturalmente attraenti» per la mente umana

Le domande più ovvie, a questo punto, sono le seguenti: perché la religione si configura come il modello organizzativo socio-politico più rilevante nella storia dell'istituzionalizzazione cognitiva dei rapporti umani e – soprattutto – per quale motivo questi presupposti cognitivi possono aiutarci a comprendere il quadro del controllo androcentrico romano antico? C'è un passaggio nel primo, distopico romanzo di William Golding intitolato *Il signore delle mosche* (*The Lord of the Flies*) e pubblicato nel 1954, che può aiutarci a inquadrare correttamente la questione generale e che, probabilmente, è più efficace e immediato di altre possibili risposte. Nel romanzo, un gruppo di ragazzi tra i sei e i dodici anni sopravvive ad un disastro aereo durante un conflitto mondiale e finisce su un'isola sperduta nell'oceano. Nel passaggio che ci interessa Ralph, il personaggio che assieme a Piggy impersona la razionalità e la convivenza democratica, ha convocato un'assemblea dove il diritto di parlare ordinatamente si ottiene esibendo e passandosi a turno una conchiglia bianca. Presto la discussione comincia a vertere sulla presenza di una "bestia" intravista sull'isola e sulla paura che comincia a diffondersi nel gruppo:

> «Si ricominciò a discutere. Ralph porse la conchiglia bianchissima a Maurizio che la prese obbediente, e l'assemblea si calmò. "Voglio dire che quando Jack dice che potete aver paura, perché la gente in un modo o nell'altro ha paura, va benissimo. Ma quando dice che su quest'isola ci sono soltanto maiali, forse ha ragione, ma come fa a saperlo? Voglio dire, a saperlo proprio di sicuro?...". Maurizio tirò il fiato. "... Il mio papà dice che ci sono delle cose, come si chiamano quelle cose che fanno l'inchiostro... seppie?... che sono lunghe centinaia di metri e mangiano delle balene intere." Si fermò di nuovo e rise allegramente. "Io alla bestia non ci credo, naturalmente. Come dice Piggy, la vita è scientifica, ma noi che cosa ne sappiamo? Voglio dire, come facciamo a essere sicuri?...". Qualcuno gridò: "Una seppia non potrebbe mica venir su fuori dall'acqua!". "Sì, che potrebbe!". "No, che non potrebbe!". In un momento la piattaforma fu piena di ombre gesticolanti che discutevano. A Ralph, seduto, questo sembrava uno scoppio di follia. Paura, bestie... ma un accordo generale sull'assoluta necessità del fuoco, questo no: e quando si cercava di metter le cose a posto, la discussione deviava su temi nuovi e sgradevoli»[61].

A questo punto la discussione si fa più concitata e confusa, e la possibilità che la "bestia" intravista, o immaginata, nella penombra della foresta sia essa stessa un fantasma comincia a serpeggiare tra i presenti sempre più impauriti. Messa ai voti, l'istanza della presenza di fantasmi dà un risultato sconvolgente, ed è l'inizio della fine per la *governance* razionale di Ralph:

> «"Forse la bestia è proprio questo... un fantasma". L'assemblea fu scossa come da un vento. "Si parla troppo senza aspettare il turno", disse Ralph, "e si capisce: non si possono fare delle assemblee ben fatte se non si sta alle regole". Si fermò di nuovo. Il piano, così ben preparato di quell'assemblea, non funzionava. "Cosa volete che vi dica? Ho fatto male a convocare l'assemblea così tardi. Li metteremo ai voti, voglio dire i fantasmi, e poi andremo nei rifugi perché siamo stanchi. No... è Jack quello lì?... aspetta un momento. Vi dico chiaro e tondo che io ai fantasmi non ci credo. Almeno così mi

[60] *Ibi*: 209.
[61] Golding 2002: 96.

> pare. Ma non mi piace pensarci. E specialmente adesso, al buio. Ma noi dovevamo decidere che cosa bisogna fare". Alzò la conchiglia un momento. "Benissimo, dunque. Vuol dire che quello che dobbiamo decidere è se i fantasmi ci sono o non ci sono...". Stette un momento a pensare, prima di formulare la domanda. "Chi crede che ci possano essere dei fantasmi?". Per un bel pezzo ci fu silenzio, e nessun movimento visibile. Poi Ralph aguzzò gli occhi nel buio, contò le mani, e disse senza espressione: "Ho capito". Il mondo, quel mondo comprensibile e legittimo, si dissolveva. Una volta c'era questo e quello, e adesso... e la nave se n'era andata»[62].

La guida del gruppo passerà di lì a poco ai più violenti cacciatori di maiali, il cui capo, Jack, ucciderà una grossa scrofa e ne isserà su un palo la testa a mo' di totem e dio (da qui il titolo del romanzo, una sorta di teonimo). A questo punto, non avrà più importanza far sapere al gruppo che quella "bestia" intravista si rivela essere un soldato morto il cui paracadute lo ha lasciato orrendamente sospeso tra i rami dell'intricata foresta dell'isola; dopo il fallimento di Ralph e Piggy per mantenere una coesistenza razionale e pacifica, le coordinate dell'organizzazione sociale vengono impostate sulla superstizione e sull'eliminazione fisica dei nemici politici e "religiosi"[63]. Al di là dell'influenza delle terribili contingenze storiche vissute da Golding (il quale partecipò allo sbarco in Normandia durante la II Guerra Mondiale), il passaggio riportato è incentrato sul fatto che i prodromi del pensiero superstizioso (e religioso) sono *ipso facto* intuitivi, non necessitano di elaborazione conscia e fanno immediatamente presa rispetto al comportamento razionale.

McCauley ha sottolineato che la religione di per sé non dipende da istituzioni o elaborazioni teologiche particolari, né dall'esistenza di gerarchie ecclesiastiche: «in questo senso, la religione impiega idee e forme di pensiero che sono *naturalmente attraenti* per la mente umana, perché esse sono radicate nelle disposizioni cognitive maturativamente naturali e nei tipi di conoscenza [intuitiva. N.d.A.] da queste ultime sostenuti, già disponibili alla maggioranza dei bambini in età scolare»[64]. Però queste disposizioni non sono precise e sono soggette ad errori di valutazione e di interpretazione, come avremo modo di vedere nel corso della tesi[65]: questa è la differenza principale che passa tra la religione e il pensiero riflessivo tipico della scienza. Ancora più interessante è notare che, se osservata dal punto di vista della storia profonda del genere *Homo*, la religione condivide più caratteristiche con la tecnologia che con la scienza:

1. religione e tecnologia datano dalla preistoria. La religione non necessita né di scrittura né di sedentarizzazione, e precede entrambe; secondo Walter Burkert, l'attività rituale potrebbe essere ancora più antica e precedere anche il linguaggio articolato tipicamente umano[66];
2. religione e tecnologia sono pressoché onnipresenti; «la religione, come la tecnologia, si presenta in *ogni* cultura umana»[67]. Anche se non tutti gli individui sono religiosi, è interessante notare che dove la religione è stata soppressa per

[62] *Ibi*: 98-99.
[63] La finzione letteraria messa in scena dall'autore, insignito del premio Nobel per la letteratura nel 1983, è funzionale al rovesciamento della figura letteraria dell'isola robinsoniana, all'epoca diventata un cliché letterario legato alla conquista razionale e tecnologica della natura (cfr. Ferrari 2007: 506).
[64] McCauley 2011: 154. La sottolineatura appartiene a McCauley.
[65] *Ibidem*. Cfr. *ibi*: 162. L'interpretazione che fa della religione un comportamento *in toto* adattativo diventa pertanto problematica, poiché l'*output* comportamentale del pensiero religioso si staglia in primo luogo come un effetto secondario, o *by-product*, delle naturali capacità cognitive. Torneremo più avanti su questo tema.
[66] *Ibi*: 148 (cfr. Burkert 2003).
[67] *Ibi*: 149.

motivi storico-politici, essa ha trovato modo di riemergere e/o di imporsi nuovamente a livello sociale. Al contrario, la presenza della scienza è storicamente assai limitata;

3. religione e tecnologia hanno radici biologiche. L'uso, la selezione e la costruzione di utensili sono ora ben documentate ad esempio negli scimpanzé e, dato il ritardo dell'interesse nei confronti di questi aspetti, sussiste la possibilità che altri animali abbiano costruito e costruiscano utensili all'insaputa degli esseri umani. Per quanto riguarda le caratteristiche che la religione condivide con i comportamenti etologici, Burkert ha notato la «somiglianza tra le posizioni del corpo adottate dai partecipanti ai rituali religiosi di fronte ai loro dèi (inginocchiarsi e inchinarsi per pregare e supplicare) e le posizioni dei subordinati di fronte agli individui dominanti nei gruppi di primati»[68]. Frits Staal ha sostenuto che i rituali umani non si differenzino significativamente dai «comportamenti abitudinari degli animali contraddistinti da una configurazione fissa», adottati anche da animali che, secondo Staal, non sarebbero capaci di agire secondo una teoria della mente e dell'intenzionalità (ma su questo aspetto ci sarebbe molto da ridire e controbattere). Pertanto Staal conclude che il rituale di per sé sia privo di senso (ciò non toglie che in un secondo momento la gente possa trovare un senso da attribuire a quei rituali)[69].

Ora, le forme religiose ricorrono indipendentemente nella storia, attraverso tempi, luoghi e culture differenti, e questo è un indizio interessante che porta a identificare nelle inclinazioni cognitive naturali della mente umana il motivo di tale ricorrenza[70]. Un punto che McCauley non esita a sottolineare è che le religioni, nonostante il loro numero e il fatto che sorgano continuamente nuove credenze organizzate, condividono un insieme estremamente limitato di caratteristiche e di varietà (mito, rituale, spazi sacri, credenze riguardanti agenti intenzionali con caratteristiche controintuitive, ecc.): come scrive Steven Pinker «facendo un paragone con le più incredibili idee della scienza moderna, le credenze religiose si distinguono per la loro mancanza di immaginazione»[71]. In definitiva, mentre la scienza sovverte i vincoli cognitivi naturali e produce nuove idee radicalmente controintuitive che hanno una base razionale nell'analisi della realtà, la religione obbedisce a quei vincoli, li promuove e ripropone rappresentazioni modestamente controintuitive e con minime variazioni sullo stesso tema da sempre[72]. La teologia, però, può produrre idee tanto controintuitive quanto le più radicali scoperte della scienza contemporanea. I teologi di fatto si avvalgono di molti strumenti concettuali utilizzati dagli scienziati: «i teologi producono spesso complicate e astratte rappresentazioni religiose che sono altrettanto ostiche da comprendere quanto le più esoteriche idee scientifiche»[73]. In che cosa differiscono scienza e teologia, allora?

Innanzitutto, la teologia formula ipotesi non testabili empiricamente in alcun modo[74]. In secondo luogo e con le dovute eccezioni, la teologia è stata la principale

[68] *Ibi*: 150.
[69] Nonostante il fatto che le sepolture dei Neanderthal (un *taxon* che non è un antenato di *Homo sapiens*) non coincidano con quanto ci si aspetterebbe di trovare negli scavi paleoantropologici se queste fossero state concepite e realizzate secondo uno schema religioso noto, e pertanto l'attribuzione di una qualche forma di religiosità a tali ritrovamenti resti in fin dei conti non deducibile chiaramente, sembra si possa comunque stabilire che queste sepolture non sono casuali (*ibi*: 151; cfr. Staal 1979; Staal 1989).
[70] McCauley 2011: 151.
[71] Pinker 1997a: 557 (cit. in McCauley 2011: 152).
[72] McCauley 2011: 152.
[73] *Ibi*: 153.
[74] *Ibi*: 213.

forza allineata al potere politico-sociale che ha fornito giustificazione e sostegno per le cleptocrazie delle organizzazioni statali, investite da un diritto divino a governare (dalle statualità degli Inca e degli Egizi, fino alle monarchie europee dei secoli passati)[75]. Infine, la scienza moderna prende le mosse dal punto in cui ci si è resi conto che il ricorso all'intenzionalità degli agenti sovrannaturali, e alla loro attività morale e giudicatrice, non è reale ma è il prodotto di più *bias* psicologici[76]. È invece consuetudine intuitiva della religione farvi ricorso per spiegare le cose del mondo fisico-biologico e sociale, attraverso l'azione di agenti invisibili cui sono attribuiti stati mentali e che condividerebbero alcune specifiche proprietà controintuitive[77]. Il problema è che «i sistemi maturativamente naturali non sono rilevatori perfetti» né affidabili[78] e, dato che ogni essere umano normalmente dotato di questi meccanismi cognitivi è soggetto agli stessi errori (per cui, ad esempio, se un certo rumore viene identificato come proveniente da una fonte animata e intenzionale, nonostante questa non sia stata trovata, viene subito da pensare di aver sbagliato a cercare – e non che la fonte non sia animata)[79], «qualunque cultura umana ha istituito una collezione di antenati, angeli, demoni o diavoli, fantasmi o folletti, fate o golem che possiedono proprietà controintuitive»[80]. Le culture umane hanno così manipolato, indirizzato e assecondato le nostre predilezioni cognitive naturali. All'interno di queste predilezioni, quelle intuitivamente religiose e non teologicamente elaborate (una distinzione molto importante sulla quale torneremo a breve), si contraddistinguono come particolarmente interessanti da pensare (così come certi cibi piacciono di più, e così come esistono pensieri più gradevoli da pensare) e da trasmettere per la seguente serie di motivi:

1. sono immediatamente riconoscibili e catturano l'attenzione;
2. sono facili da ricordare (specie se veicolate tramite certi ritmi metrici e rime);
3. hanno un potenziale esplicativo nei confronti della vita quotidiana;
4. sono comunicabili;
5. motivano la gente a investire tempo ed energie perché altri ne vengano a conoscenza[81].

In tali termini, secondo McCauley, le religioni sarebbero il risultato della «distribuzione di determinate rappresentazioni, comportamenti e credenze incentrati in particolare su agenti controintuitivi, all'interno di una popolazione composta da menti umane, le quali sono in relazione tra loro in una rete di connessioni causali e con un

[75] *Ibi*: 214.
[76] Come riporta McCauley, la teologia continua a moralizzare ambiti e a giudicare eventi non riconducibili all'intenzionalità in natura, come se fossero espressione di un agente: «La scienza concepisce scrupolosamente meccanismi controintuitivi per spiegare gli eventi catastrofici, nei confronti dei quali gli specialisti religiosi dimostrano [al contrario] una pulsione incontrollabile alla moralizzazione, allo stesso modo degli eventi quotidiani e comuni […]» (*ibi*: 214).
[77] «A differenza della scienza, quindi, che opera con teorie radicalmente controintuitive che ostacolano la nostra conoscenza maturativamente naturale e che hanno ampiamente abbandonato i richiami esplicativi all'agentività causale, la religione, perlomeno nelle sue manifestazioni popolari, impiega quasi esclusivamente rappresentazioni moderatamente controintuitive che fanno affidamento in modo preponderante sulle inferenze basilari che sono automaticamente disponibili quando abbiamo a che fare con i nostri sistemi cognitivi maturativamente naturali – in particolare con la nostra teoria della mente [ToM]» (*ibi*: 171). Torneremo più avanti sulla ToM.
[78] *Ibi*: 158.
[79] *Ibidem*. Si tratta di un punto studiato in particolare da J.L. Barrett (cfr. anche Hinde 1972).
[80] *Ibi*: 159.
[81] *Ibi*: 159-160.

insieme di rappresentazioni pubbliche (affermazioni, rituali, pratiche, vestiario, icone, statue, edifici, ecc.)»[82].

V. La credenza nell'antica Roma e una scommessa scientifica: un riepilogo dei temi trattati

Se passiamo dall'ambito storico-religioso a quello propriamente romanistico-antichista, ci accorgiamo che lo *status quo* delle considerazioni sulla religione romana è incentrato grosso modo su due processi che sottolineano la radicale differenza quasi ontologica (a livello di elaborazione culturale e di computazione mentale, si direbbe) con le altre esperienze religiose: la demitizzazione (secondo la quale la religione romana costituirebbe un *unicum* nel novero delle religioni per la sua tendenza a demitizzare, ossia privare di elementi fantastici, gli eventi mitografici e a renderli pseudo-storici) e l'ortoprassi (nel caso romano, l'obbligatorietà ritualistica priva di palesi fondamenti fideistici). Tenendo conto di tali posizioni, la possibilità di riconsiderare il *dossier* comparativo alla luce dei modelli scientifici e cognitivi appare oggi un po' limitata: ad esempio, il tentativo di risolvere la demitizzazione attraverso la comparazione storicista con altri modelli religiosi arcaici o etnografici, allo scopo di riallineare la religione romana con le altre tradizioni culturali umane, rischia di sfociare nell'«ipertrofia del sacro» tipica, ad esempio, dell'attuale archeologia romana ermeneutica di lontana ispirazione storicista[83], spesso fusa con il (e ossessionata dal) parossistico «misticismo delle origini e dei riti di fondazione»[84].

In secondo luogo, le due caratteristiche ricordate in merito alla religione romana antica sollevano peculiari domande scientifiche: la demitizzazione elude veramente il riferimento ai costituenti controintuitivi tipici della trasmissione delle rappresentazioni nelle forme di cultura religiose e/o letterarie? Su quali basi euristiche o neurofisiologiche valide poggia la comparazione differenziale delle culture antiche? L'ortoprassi romana antica davvero faceva a meno di specifiche credenze in senso cognitivo-computazionale?

Di fronte a tali problemi, che avremo modo di affrontare nel corso della tesi, si è pertanto deciso di tentare una scommessa: superare il problema della presunta unicità della demitizzazione romana, della credenza a Roma e dell'ortoprassi attraverso l'uso delle recenti acquisizioni delle scienze cognitive, della sociologia e della storia profonda (ossia i legami del *taxon Homo sapiens* con il suo passato filogenetico) e verificare con i dati a disposizione se il contenuto noto del rito di Bona Dea può invece essere rischiarato, anche se di poco, dall'applicazione di criteri di analisi dedotti dalle scienze cognitive della religione.

In effetti, per quanto il materiale rimanga inderogabilmente frammentario, funestato dai limiti di una documentazione parziale e *embedded* in testi scritti da uomini di cultura e di potere per un pubblico androcentrico, il responso è stato in buona parte positivo. La disamina di una recente ma già consistente bibliografia sull'applicazione di questi modelli di analisi nel mondo greco-romano ha inoltre permesso di condurre una serie di iniziali comparazioni con gli altri culti diffusi nel mondo antico. Reagire in modo propositivo di fronte al problema documentario che abbiamo delineato significa adottare un'ottica al contempo storiografica e scientifica, ove gli esseri umani influenzano le pressioni selettive modificando il proprio ambiente culturale in modo non

[82] *Ibi*: 160.
[83] Ampolo 2013: 232, 274, 277-278.
[84] *Ibi*: 274.

sempre adattativamente favorevole, permettendo quindi di incrociare le spiegazioni multicausali a seconda del quadro temporale di riferimento[85].

Come avremo modo di sottolineare a più riprese, la catena socio-cognitiva prodotta dalle idee (o rappresentazioni) trasmesse dalle persone passa senza soluzione di continuità dall'individuale al sociale, dal sociale all'individuale, e così via. Resta pertanto difficile separare nettamente gli ambiti di indagine; per lo stesso motivo la divisione in tre sezioni della presente tesi è arbitraria e puramente convenzionale, ed è stata pensata al semplice scopo di isolare di volta in volta gli argomenti da trattare in modo specifico. Nella prima sezione, e in parte della seconda, viene affrontato il livello macrostorico della storia profonda di *Homo sapiens*, nel quale trovano collocazione:

- l'analisi dell'esercizio del potere maschile tra parentele agnatizie e adozioni, all'interno della «serrata competizione di mascolinità» condotta fino al parossismo nella tarda età repubblicana[86];
- la tolleranza nei confronti di determinati rituali femminili emotivamente coinvolgenti allo scopo di alleviare neurofisiologicamente lo stress derivante dalla posizione sociale subordinata occupata dalle donne;
- l'impatto dei cambiamenti storico-culturali sulla neurochimica individuale;
- l'uso deliberato di stratagemmi culturali per alterare neurochimicamente i processi cognitivi ed emotivi propri e altrui (si pensi ai «rituali, alle manifestazioni sportive, alla lettura, al canto, agli strumenti musicali, e al raccontare storie, [attività] che possiedono tutte l'obiettivo esplicito di modificare la neurochimica del cervello e in tal modo il nostro funzionamento cognitivo ed emotivo»)[87].

La seconda sezione presenta un quadro approfondito relativo all'analisi del rituale del culto di Bona Dea, utilizzando gli strumenti introdotti nella prima sezione e cercando di agganciare il discorso al contesto cognitivo e socio-politico. La modellizzazione che rende possibile osservare l'interconnessione tra elementi cognitivi e sociopolitici è stata ricavata dagli studi di Harvey Whitehouse e di Thomas Lawson e Robert N. McCauley. In particolare, il culto di Bona Dea sembra convergere verso la modalità della religiosità definita imagistica[88], basata sull'attivazione di un determinato tipo di memoria (quella episodica). Il compito dell'indagine storica è quello di osservare sul campo le ricadute a cascata di questa modalità sui rapporti sociali (impedisce ad esempio la creazione di una *leadership* religiosa organizzata), sulla tipologia di credenza (ostacola la formazione di un *corpus* dottrinale fisso; favorisce una «riflessione esegetica spontanea» da parte dei partecipanti) e sul piano sociale (promuove e sostiene comunità circoscritte).

L'analisi storiografico-cognitivista ha potuto rilevare comunque la presenza di una via "ibrida" della religione pubblica romana che, pur in modo peculiare, tende verso i modelli organizzativi tipicamente dottrinali delle religioni basate innanzitutto sulla fissazione di un codice scritto ritenuto normativamente vincolante. Questo modo, secondo la definizione offerta da Whitehouse, consentirebbe «la formazione di identità su vasta scala, permettendo agli estranei di riconoscersi l'un l'altro come membri di un medesimo gruppo, facilitando la fiducia e la cooperazione su una scala altrimenti impossibile»[89] per via esclusivamente imagistica. Basandosi sulla routinizzazione dei

[85] J. Sørensen 2011: 185 ss.
[86] Leach 2001: 357.
[87] Smail 2008: 189.
[88] Whitehouse 2004a.
[89] Turchin *et al.* 2012: 279.

rituali, sulla verifica dei contenuti e sul controllo costante (e attivando pertanto la memoria semantica), tale modalità si giova dell'istituzionalizzazione di quello che diventa il canone tradizionale, affidato perlopiù a fonti scritte e costantemente supervisionato da gerarchie di specialisti religiosi rigidamente organizzate; ma dato che nel mondo romano il rapporto con la scrittura cambia a seconda dei secoli analizzati (si pensi all'uso consultivo-oracolare dei Libri Sibillini rispetto all'uso del libro nelle religioni abramitiche), il culto di Bona Dea occupa una nicchia culturale peculiare. In effetti, non si tratta di due modalità "pure": non solo una comunità dottrinale tollera al suo interno alcuni rituali a carattere imagistico per facilitare la coesione delle singole comunità[90] ma, come il caso di Bona Dea dimostra, il culto imagistico può essere cooptato a livello statale per riaffermare un maggiore controllo su determinate parti della società (nel caso in questione, le donne in primo luogo appartenenti all'aristocrazia romana).

Il modello di Lawson e McCauley, invece, si basa sul ruolo cognitivo degli agenti intenzionali (reali e immaginati) coinvolti nel rituale e ci ha permesso di avanzare un'ipotesi di lavoro sull'ipotetico e ignoto culto primaverile dedicato a Bona Dea attraverso la comparazione storico-cognitivista con il culto di Mithra. In generale, questa duplice organizzazione teorica permette di formulare previsioni e di modellare ipotesi generali verificabili caso per caso, anche in mancanza di ulteriore documentazione.

La parte conclusiva della tesi, invece, propone una presentazione del *background* scientifico per spiegare la trasmissione (o epidemiologia) delle rappresentazioni culturali e, di conseguenza, ci ha condotti a illustrare anche i vincoli che oppongono resistenza al cambiamento nelle rappresentazioni (quella che è stata chiamata immunologia delle rappresentazioni). In quella sezione trova inoltre collocazione la discussione del concetto scientifico di cultura[91] e l'esposizione delle scuole scientifiche che si occupano dello studio della trasmissione culturale, delle varianti culturali e della selezione differenziale di tali varianti sulla base della competizione darwiniana e della cooperazione di comunità ultrasociali.

Limitiamoci per il momento a esporre un chiarimento riguardo al fatto che le varianti culturali competono. Nel contesto di questa tesi "competizione" significa due cose: innanzitutto che le varianti si contendono l'attenzione preferenziale del soggetto, occupando risorse cognitive limitate sia durante l'apprendimento sia nella fase di rievocazione del ricordo[92], e in secondo luogo che le varianti concorrono per controllare il comportamento del soggetto[93]. I vincoli sociali hanno un'importanza cruciale per la trasmissione delle rappresentazioni culturali: i concetti, presi da soli, non sono obbligatoriamente interpretati come "religione", per quanto essi possano sembrarci rilevanti in tal senso. Per far sì che questi si addensino e che assumano una massa critica rilevante occorre la presenza di un gruppo di specialisti religiosi pronti ad interpretare, elaborare e diffondere un *corpus* legittimato socialmente e formato da quei concetti ritenuti attraenti o efficaci per "pensare bene". Se il punto di partenza è sempre individuale, neurofisiologico e cognitivo, il fine sociale è sempre politico[94]. Nella «casella vuota» del rito trovano infatti spazio le norme sociali[95]: nel caso di Bona Dea,

[90] Whitehouse 2004a.
[91] Una definizione preliminare è la seguente: «La cultura è costituita da informazioni capaci di influenzare il comportamento degli individui, i quali le acquisiscono da altri membri della medesima specie attraverso l'insegnamento, l'imitazione e altre forme di trasmissione sociale» (Richerson e Boyd 2006: 8).
[92] Richerson e Boyd 2006: 102.
[93] *Ibi*: 104.
[94] Boyer 2010: 319-320.
[95] *Ibi*: 309.

in particolare, spicca la presenza della negoziazione unilaterale di una punizione violenta, o della messa a morte, per le donne che infrangono le precise norme comportamentali di esclusione sociale. Le norme determinano l'implementazione di strategie sociali che distribuiscono, mantengono e rafforzano il potere politico sulla base di un complesso rapporto che conduce dal semplice sfruttamento dei subordinati all'accettazione di un rapporto diseguale sulla base di precisi *output* gratificanti (si pensi ad esempio al sollievo dall'angoscia esistenziale, al rafforzamento delle dinamiche di gruppo, positive o negative, e ai rituali che fanno uso di elevate stimolazioni sensoriali, euforiche o disforiche)[96].

Seguendo una felice operazione interdisciplinare già ideata da Luther H. Martin[97] e volta a coniugare scienze biologico-evoluzionistiche e studio umanistico della religione (evitando sia l'apologia te(le)ologica nelle sue varie formule, sia i vieti preconcetti riguardanti la scienza *tout court* e tipici di certa accademia umanistica)[98], emergono così le coordinate biologiche, cognitive e sociologiche di un culto nel quale, per citare Pierre Bourdieu, «La precedenza universalmente riconosciuta agli uomini si afferma nell'oggettività delle strutture sociali e delle attività produttive e riproduttive, fondate su una divisione biologica e sociale che riserva all'uomo la parte migliore […]»[99]. Anche senza scivolare nell'anacronismo giudicante, la gabbia della costruzione androcentrica dominante romana si rivela nella violenza (non solo simbolica) che viene esercitata attraverso gratificazioni neurofisiologiche allo scopo di rendere accettabile una situazione di incondizionata subordinazione, rivelando quella «logica paradossale del dominio maschile e della sottomissione femminile, di cui si può dire, contemporaneamente e senza contraddizione, che è *spontanea* e *estorta* […]»[100]. A monte di ciò sta la paranoia del controllo sulle donne già diffusa nelle culture più o meno antiche del Mediterraneo[101], e nello specifico inscritta in un contesto di parossistica competizione maschile che trasforma la mitografia in mitocrazia giustificante dello *status quo* sociale.

VI. «Nessuno è mai solo una donna o un uomo»: scienza, storia, cultura/e

Lo studio scientifico della cultura umana che abbiamo cercato di applicare al nostro tema d'indagine ha una lunga tradizione disciplinare e affonda le radici nel fatto che, grazie ai suoi meccanismi, la scienza è l'unica impresa degli esseri umani che è stata – ed è tuttora – capace di autocorreggersi e di produrre conoscenze verificabili che incrementano, sulla scorta di una lunga catena di errori, ciò che sappiamo realmente su di noi e sulla nostra storia profonda non te(le)ologica che ci lega agli altri esseri viventi e al cosmo intero, dove nelle fornaci delle stelle si sono formati gli atomi che compongono la materia (e noi con essa)[102]. La nostra somiglianza a livello morfologico e genetico con le antropomorfe è un dato diffuso, ma si dimentica sovente «di avere una parte cospicua del nostro codice genetico in comune con la banana, con il topo, con lo scorpione, con un fungo. Ogni organismo sulla Terra, noi compresi, fa parte di un unico grande albero della vita. Come scrisse Darwin nei suoi taccuini giovanili, nel 1837: "Siamo tutti legati in un'unica rete"»[103]. Pertanto, abbiamo ritenuto necessario studiare i

[96] Cfr. Shariff, Norenzayan e Henrich 2010: 121-122.
[97] Cfr. ad es. Martin 1997; Martin 2001.
[98] La medesima operazione è stata condotta in ambito letterario comparativo da Gottschall e D.S. Wilson (2005).
[99] Bourdieu 2009: 43.
[100] *Ibi*: 48. La sottolineatura appartiene a Bourdieu.
[101] Cfr. Ahmed 2001: 13-43.
[102] Cfr. Pievani 2011.
[103] Cavalli Sforza e Pievani 2011: 140 (cit. da Darwin 2008: 218).

principali vincoli sociali espressi in uno specifico e limitato contesto storico come il frutto di una risalente storia, ponendo in risalto le seguenti prospettive interdisciplinari:

- *tempo profondo* [*Deep Time*]: griglia temporale utilizzata per ricollocare il percorso vincolato dalle contingenze storiche di *Homo sapiens* tra i suoi parenti filogenetici nel «corallo della vita»[104];
- *storia profonda* [*Deep History* / *Big History*]: griglia biologico-evoluzionistica usata per studiare il comportamento e l'organizzazione sociale di *H. sapiens*;
- *scienze cognitive*: griglia cognitiva e neurofisiologica per capire perché la gente crede(va) in ciò in cui crede(va), perché fa(ceva) ciò che fa(ceva) nei rituali e per comprendere i modi in cui quelle credenze e quei comportamenti venivano giustificati, modificati e trasmessi;
- *evoluzione culturale*: griglia interindividuale per capire il modo in cui le idee vengono memorizzate, riprodotte, trasmesse e modificate a livello sociale.

Queste sono le principali coordinate scientifiche utilizzate per orientarci nella presente ricerca. Certo, anche nella scienza sono possibili manomissioni ideologiche, teologiche, fideistiche o politiche più o meno palesi. Come ha scritto Stephen Jay Gould, «I numeri hanno indubbi poteri di trarre in inganno e di confondere, ma i critici devono esaminare al di là dei numeri fino a cogliere il carattere degli argomenti e dei *biases* che li motivano. Léonce Manouvrier, il principale antropologo statistico della fine dell'Ottocento, quando si oppose alla tesi di Paul Broca che il cervello più piccolo delle donne riflettesse una minore intelligenza, osservò con convinzione: "Le donne sfoggiavano i loro talenti e i loro diplomi. Esse invocarono anche autorità filosofiche. Ma si videro opporre numeri, ignoti a Condorcet o a John Stuart Mill. Questi numeri si abbattevano su povere donne come una mazza, e venivano accompagnati da commenti e sarcasmi più feroci delle imprecazioni più misogine di certi padri della Chiesa. I teologi si erano chiesti se le donne avessero un'anima. Vari secoli dopo, qualche scienziato era pronto a rifiutare loro un'intelligenza umana"»[105]. Rendersi conto degli errori umani (anche degli scienziati, soggetti come tutti gli esseri umani a errori di valutazione) e, di conseguenza, decostruire e correggere le manipolazioni intenzionali non vuol però dire che la scienza sia da rifiutare *tout court*, come vorrebbero invece certe frange intellettuali postmoderniste. I condizionamenti sociali e culturali hanno un peso notevole nel rafforzare i pregiudizi cognitivi di scienziati e di non scienziati – e sono principalmente questi condizionamenti, e non certo la biologia, i vincoli principali che hanno limitato, e purtroppo limitano tuttora, l'*exploit* femminile nei campi sociali, lavorativi o accademici, e negli ambiti scientifici[106]: dalla denuncia di Manouvrier al *glass ceiling* di oggi non c'è poi grande differenza[107].

Certo, le disparità cognitive esistono, ma come vedremo non sono né limitate alla differenza sessuale (e non hanno il peso qualitativo che si riteneva potessero avere), né vincolate dal determinismo essenzialista che, come ci ricorda Garavaso, sono tesi semplicistiche e in fin dei conti inconcludenti per «cogliere la complessità delle esperienze umane»[108]: «Nessuno è mai solo una donna o un uomo, ciascuno di noi vive molte identità e il nostro punto di vista individuale è plasmato dall'interagire di queste identità. Non conosciamo solo in quanto donne o uomini, conosciamo la realtà in quanto donne ricche o povere, bianche o nere, cattoliche o ebree, lesbiche o eterosessuali,

[104] Cfr. Pievani 2010a.
[105] Gould 2013a: 158-159 (cit. da Manouvrier 1903: s.i.p.).
[106] Garavaso 2009: 130.
[107] Cfr. Volpato 2013: 99.
[108] Garavaso 2009: 128.

disabili o non disabili e così via»[109]. Accettare queste sfaccettature individuali non significa certamente perdersi nel labirinto dell'«antirealismo magico» del postmodernismo, dove la compresenza di tutti i punti di vista conduce alla delegittimazione della realtà epistemica ed è piuttosto strumentale all'uso ideologico per avanzare pretese socio-politiche o teologiche da parte dei gruppi interessati[110]: nell'icastica affermazione di Richard Dawkins, «No, la ragione e la logica non sono strumenti maschili di oppressione, e ipotizzare che lo siano è un'offesa alle donne»[111]. Occorre quindi prendere atto della necessità di «sapere molto di più su come gli esseri umani apprendono e conoscono»[112], e studiare i modi in cui il controllo sociale è stato implementato sulla base dei preconcetti androcentrici nel corso della storia e, in particolare, nello scorcio di tempo e di spazio interessati dalla presente ricerca.

Dai tempi della denuncia di Manouvrier, comunque, la scienza non ha cessato di autocorreggersi. La ricerca scientifica (e la storia non è che un sottoinsieme del vasto insieme composto dalle discipline storiche come la cosmologia, la paleontologia, la biologia evoluzionistica, l'archeologia, la linguistica, ecc.) rimedia alle limitazioni cognitive individuali tramite la sua organizzazione sociale[113]. Come ha scritto McCauley, al contrario dell'idea cartesiana (e largamente condivisa dai *media* e dai non addetti ai lavori) relativa al pensatore e allo scienziato singolo come «una mente isolata, individuale, considerata indipendentemente dalle sue connessioni con il corpo […] e [intenta] ad estrarre inferenze deduttive dai principi teorici»[114], la scienza è un processo sociale – e solo in quanto processo sociale condiviso nel tempo e nello spazio, composto da ricercatori e studiosi, essa può in buona parte rimediare al fatto che gli studiosi individualmente «dimenticano cose, hanno a che fare con euristiche cognitivamente naturali (ma fallaci), fanno errori nei loro ragionamenti, preferiscono le proprie teorie rispetto a quelle degli altri (e cercano le evidenze di conseguenza) e sono suscettibili all'intrusione delle disposizioni maturativamente cognitive della mente»[115]. Di fatto, le storie della scienza incentrate su pochi grandi personaggi che hanno segnato il percorso della ricerca, per quanto utili e in buona parte veritiere, non riflettono il fatto che quelle figure (specie nel passato, talvolta dei veri giganti sulle cui spalle hanno costruito e visto più lontano altri pensatori) hanno interagito con altri studiosi, hanno corretto o modificato le loro ipotesi sulle base di proposte avanzate da terzi, e che le loro idee sono state da subito passate al vaglio dell'analisi di altri ricercatori interessati a verificarle, falsificarle o aggiornarle[116].

Spesso i *media*, attraverso la stragrande maggioranza di giornalisti dalla preparazione umanistica che compongono le redazioni (con ovvi distinguo e notevoli eccezioni), strillano le storture che dimostrerebbero quanto sia fallace o futile la scienza, evidenziando ricerche apparentemente bislacche e il costo di quelli che vengono presentati come deliberati *divertissement*, senza mai dedicare un articolo al fatto che quelle storture sono state poi falsificate e/o corrette, perché questo è ciò che capita sempre, anche nel caso citato da Gould: le differenze nella cognizione esistono, ma non possono in alcun modo giustificare ipotetiche superiorità sessuali, sociali, razziali o antropocentriche assolute, perché non esiste alcuna scala del progresso "assoluto" se

[109] *Ibi*: 127.
[110] Ferraris 2012: 21-23. Cfr. Ambasciano in c.d.s.
[111] Dawkins 2002: 175.
[112] Garavaso 2009: 130.
[113] McCaley 2011: 269.
[114] *Ibidem*.
[115] *Ibidem*.
[116] *Ibi*: 270.

non nella mente degli ideatori di tale modello ideologico. Nessun'altra disciplina è stata in grado di fare ciò[117].

L'incredibile civiltà scientifica fiorita prima nella Grecia ionica e poi sotto i Tolomei, ad esempio, non era riuscita a comprendere quanto la scienza avrebbe potuto cambiare (in meglio) la vita di tutti: nessuno dei grandi pensatori dell'epoca ha mai messo in dubbio la schiavitù, nessuno si è mai dato la pena di divulgare in modo proprio le scoperte effettuate, e l'applicazione pratica era considerata un'opzione meschina oppure svilita come *divertissement*. Quando Ipazia, l'ultima studiosa e scienziata della biblioteca di Alessandria, fu aggredita dalla cieca violenza dei fanatici religiosi di fede cristiana dell'epoca, quel modello di ricerca scientifico consacrato dalle istituzioni politiche era intrinsecamente considerato come l'espressione stessa del modello religioso e pagano precedente – e il motivo della violenza fu di fatto meramente politico (nel caso specifico, lo scontro tra il governatore e il vescovo)[118]: la posta in gioco delle interazioni socio-religiose, come abbiamo accennato, è sempre politica[119]. Quando negli stessi anni venne distrutta la biblioteca di Alessandria, come ha scritto Carl Sagan, nessuno si mosse a difesa della conoscenza scientifica colà custodita, e la colpa fu in parte anche del comportamento elitario adottato dai pensatori precedenti[120].

Pur semplificando in modo forse eccessivo un quadro storico estremamente complesso, i secoli persi per recuperare quel modello di ricerca germogliato in Ionia non sono però passati invano: Darwin in particolare – coevo di Lincoln – rappresenta lo spartiacque di una scienza libera finalmente dal giogo delle convenzioni e delle convinzioni socio-politiche[121] che offrivano il fianco allo (quando non erano direttamente compromesse con lo) *status quo* teologico, schiavistico, servile e politico che faceva dell'accumulo di conoscenze imparate duramente dopo decenni di studio l'*instrumentum regni* per eccellenza (in Occidente, in Cina, negli imperi islamici, ecc.)[122]. Come ha scritto in modo mirabile Sagan, «Ogni aspetto della Natura rivela un profondo mistero e incute in noi timore e meraviglia. Teofrasto [il quale aveva scritto che "La superstizione (è) viltà di fronte al Divino"] aveva ragione. Coloro che hanno paura dell'universo come realmente è, quelli che pretendono di avere accesso a una conoscenza inesistente e immaginano un Cosmo centrato sugli esseri umani, preferiscono il conforto effimero della superstizione. Essi evitano il mondo piuttosto che confrontarsi con esso. Ma coloro che hanno il coraggio di esplorare la trama e la struttura del Cosmo, anche dove esso differisce profondamente dalle loro aspettative e dalle loro convinzioni, riusciranno a penetrare i misteri più profondi. Nessun'altra specie sulla Terra è dedita alla scienza. Essa è, finora, un'invenzione interamente umana, evoluta dalla selezione naturale nella corteccia cerebrale per un motivo semplice: funziona. Non è perfetta e se ne può fare abuso. È solo uno strumento, ma è il migliore strumento che abbiamo finora, capace di autocorreggersi, di progredire, applicabile a tutto. Ha solo due regole: ogni ipotesi va esaminata criticamente; gli argomenti poggianti solo sul peso di un'autorità sono senza valore. La seconda regola è questa: qualsiasi teoria che sia incoerente con i fatti dev'essere scartata o rivista. Dobbiamo capire il Cosmo com'è e non confondere il com'è con il come dovrebbe essere. Ciò che è ovvio è talvolta falso; l'inopinato può essere vero»[123].

---

[117] Corbellini 2013.
[118] Cfr. Lindberg 2010: 8-9 (che pure offre un punto di vista storiografico religioso apologetico).
[119] Boyer 2010: 3219-320.
[120] Sagan 1981: 20, 335.
[121] Cfr. Desmond e Moore 2012; Gopnick 2013.
[122] McCauley 2011: 278.
[123] Sagan 1981: 332-333. La competizione, ovviamente, è un elemento chiave per lo sviluppo della scienza, e dalla competizione possono nascere le frodi e le manipolazioni dei dati. Ma, e questo è forse uno dei punti più importanti del capitolo conclusivo dell'opera di McCauley (2011), la scienza ad oggi si

Studiare i *bias* androcentrici nella gestione del potere sociale del passato e nella storiografia moderna non significa solamente restituire dignità e un volto, per quanto sfuggente, alle donne senza nome dell'età romana, oppure ridare una fisionomia provvisoria a quel pantheon vuoto per puro gusto tassonomico-collezionistico, ma anche e soprattutto esaminare criticamente le concezioni antiche e moderne sulla disparità di genere e sulle giustificazioni dell'oppressione sociale, in modo tale da poter osservare più da vicino (e così decostruire) la continua negoziazione del potere con i suoi subordinati, e valutare con metodi scientifici l'organizzazione sociale e l'evoluzione culturale. Significa, infine, scardinare quella fittizia ovvietà del "neutro" canone maschile che ha fatto del controllo androcentrico una condizione di naturalità «che sembra rientrare nell'ordine naturale del mondo e delle cose, nell'idea di un diritto suggerito dalla natura del mondo e delle cose, universale e immutabile»[124].

è dimostrata lo strumento migliore per regolare la competizione (surclassando il modello bancario e capitalistico di concorrenza: «gli scienziati hanno imparato molto tempo fa ciò che i capitalisti e i banchieri, in particolare, non sembrano essere stati mai in grado di apprendere, ossia che la competizione deve essere regolata con attenzione per assicurare trasparenza e correttezza all'interno del mercato, sia esso commerciale o scientifico») e per controllare l'onestà interna della ricerca («[…] c'è sempre virtualmente un altro membro della comunità scientifica pronto a verificare e, nel caso, a smascherare i malfattori. […] Nessun'altra istituzione, nemmeno la giurisprudenza, è maggiormente impegnata nel garantire l'integrità del controllo interno. Tutte le evidenze suggeriscono che la scienza faccia un lavoro migliore riguardo al monitoraggio interno di qualunque altra istituzione pubblica della storia umana»; *ibi*: 274). I principali mezzi contemporanei per attuare questo continuo autocontrollo sono i seguenti: replicabilità dei risultati sperimentali, revisione paritaria da parte di chi condivide i modelli epistemologici e verificabili della ricerca e si attiene a rigorosi controlli scientifico-razionali (*peer review*), revisione cieca o a doppio cieco (ove l'identità dell'autore della ricerca viene nascosta ai revisori – e viceversa – per evitare di incorrere in pregiudizi potenzialmente nocivi per la revisione), disponibilità pubblica delle ricerche e degli apparati scientifici (*ibidem*). Una volta pubblicato lo studio diventerà oggetto di indagine, di scrutinio e di verifica da parte di altri studiosi – e così via.

[124] Volpato 2013: 3.

I. STORIA PROFONDA E COGNIZIONE: LE STORIE DIETRO ALLA STORIA

> *In multis iuris nostri articulis deterior est condicio feminarum quam masculorum.*
> («In molti articoli della nostra legislazione la condizione femminile è inferiore a quella maschile»).
>
> Papiniano[1]

> «La ricerca storica non può limitarsi a descrivere le trasformazioni della condizione delle donne nel corso del tempo, e neppure il rapporto tra i generi nelle diverse epoche, ma deve sforzarsi di stabilire, per ogni periodo, lo stato del sistema degli agenti e delle istituzioni, famiglia, chiesa, stato, scuola ecc. che con pesi e mezzi differenti nei diversi momenti, hanno contribuito a *sottrarre più o meno completamente alla storia* i rapporti di dominio maschile».
>
> Pierre Bourdieu[2]

I.1. Culti femminili dell'antica Roma: un'introduzione

I.1.1. *Dramatis personæ* I. Il culto matronale

Chi era Bona Dea? Che cosa sappiamo dalla documentazione disponibile? Con quali figure mitiche è stata associata? Quali gli elementi principali del suo culto e del suo mito? E, infine, con quali episodi storici è stata eventualmente collegata nella storiografia antica?

Per rispondere a queste domande, prima di tutto, dobbiamo cercare di collocare il culto di Bona Dea nell'ambito dei culti femminili più o meno simili per comprendere l'esistenza (o l'assenza) di eventuali modelli sociali comuni e di riferimenti culturali più vasti. John Scheid ha scritto che «la storia e l'origine del culto di questa dea sono ambigue»[3]; è così anche per gli altri culti femminili? Se passiamo in rassegna la documentazione disponibile, seguendo l'esposizione sintetica fornita da Scheid, notiamo immediatamente che il culto di Bona Dea non costituisce un'eccezione. Cominciamo con la rapida analisi dalle cosiddette liturgie matronali, riservate cioè alle donne sposate.

Riguardo alle *Nonae Caprotinae* (consistenti nell'offerta a Giunone di latte di fico il sette luglio)[4] e ai *Matronalia* (durante i quali le matrone offrivano fiori a Giunone nel primo giorno di marzo, in occasione dell'anniversario del tempio a lei dedicato sull'Esquilino) Scheid ammette che «ignoriamo quasi tutto di queste liturgie. Le nostre informazioni consistono in due o tre righe di grammatici o di antiquari, di modo che non siamo in grado di constatare ciò che le matrone facessero esattamente né come lo facessero»[5]. Tuttavia, le fonti antiche danno per scontata l'associazione di questi culti

[1] *Digesta*, 1, 5, 9 (trad. da Cenerini 2002: 34).
[2] Bourdieu 2009: 99.
[3] Scheid 2009a: 440.
[4] Per una storia delle due versioni eziologiche di questa festa registrate nella letteratura cfr. Mora 1995: 222.
[5] Scheid 2009a: 434.

con la nascita (Ovidio parla di quella di Romolo)[6] e con la fecondità[7]. Dai racconti eziologici riguardanti le *Nonae Caprotinae* emerge rinforzata la laconica constatazione di Scheid sulla scarsa presenza di informazioni riguardanti le donne attive nei rituali. Rimarchiamo già da ora le costanti mitografiche che avremo modo di evidenziare nel corso della tesi: la presenza femminile nei documenti letterari è spesso considerata come merce di scambio per regolare i rapporti sociali, come mero pretesto eziologico per spiegare fatti di uomini, narrati da uomini per un pubblico di uomini, e come oggetto strumentale (e mai soggetto autonomo) della discussione religiosa-culturale romana. In breve, esistono due spiegazioni del rito delle *Nonae Caprotinae*: la prima è imperniata sul «giorno della scomparsa di Romolo nella palude della Capra», ricordata nei *Poplifugia* (altro nome delle *Nonae Caprotinae*)[8]. Qui viene codificato nel rito un evento evemeristico («l'interpretazione romulea dell'uso di chiamarsi a vicenda durante la festa»)[9]. La seconda spiegazione invece ribalta il noto episodio del ratto delle Sabine (sul quale torneremo più avanti): «non volendo concedere il richiesto diritto di matrimonio ai Latini ed essendo troppo deboli per affrontarli i Romani fingono di accontentarli, mandando loro delle schiave travestite da donne libere, per poi attaccarli di sorpresa»[10]. La prima versione è attestata in Plutarco (*Rom.* XXIX; *Cam*. XXXIII), mentre la seconda compare in Varrone (I i 6; *ant. rer. div*. fr. 77 Card.), Macrobio, (*Saturnalia*, I xi 36; III ii 14) e forse in Pisone (fr. 43 P.)[11]. Plutarco però rifiuta la seconda interpretazione[12]. Secondo Fabio Mora, la versione plutarchea di *Rom*. XXIX sarebbe un «contraltare polemico del ratto delle Sabine»[13], mentre in *Cam*. XXXIII Plutarco «al contrario, insiste sulla falsità dei Latini, la cui richiesta del diritto di connubio era solo un pretesto per ottenere degli ostaggi»[14]. Le donne, in tutto ciò, rimangono figure silenziose sullo sfondo del palcoscenico mitografico.

Durante i *Matralia*, la cui festa era fissata all'undici giugno, le matrone appartenenti ad una classe sociale elevata (*bonae matres*) e spose in prime nozze (*univirae*), si recavano al tempio di Mater Matuta, posto nel Foro Boario[15]. Durante la cerimonia, stando ai «documenti […] allusivi»[16] pervenutici, queste «introducono eccezionalmente nel santuario una schiava che in seguito cacciano violentemente. Poi le matrone prendono in braccio e coccolano i figli delle loro sorelle e li raccomandano alla dea»[17]. Georges Dumézil ha tentato di dimostrare che a monte di questo rituale, non più compreso già ai tempi di Augusto (ammessa una sua precedente trasparenza logica), si celerebbe un complesso mitologico indoeuropeo (ri)costruito in relazione al mito delle Aurore vediche (Uṣas), «"sorelle" di Rāitrī (la Notte), che espellono la tenebra (*tamas*) e, assieme a Rāitrī, danno vita a Surya (il Sole)»[18]. Come scrive lo stesso Dumézil, che qui riprendiamo da una citazione di Enrico Montanari, «i Romani, da *uomini positivi*, non prevedono alcun prodigio fisiologico: il bambino non ha due madri ma, come nella variante che l'India non ha preferito, una madre e una zia: il sole, figlio della notte, è

[6] *Ibidem*. Cfr. Ovidio, *Fasti*, III 323.
[7] *Ibidem*.
[8] Mora 1995: 222.
[9] *Ibidem*.
[10] *Ibidem*.
[11] *Ibidem*.
[12] *Ibidem*.
[13] *Ibidem*, nota n. 211.
[14] *Ibidem*.
[15] Scheid 2009a: 435.
[16] *Ibi*: 436.
[17] *Ibi*: 435.
[18] Montanari 2000: 66. Cfr. Dumézil 1956: 4-43.

preso in consegna dalla sorella di lei, l'aurora»[19]. Che cosa dovrebbe essere esattamente questa presunta "positività" degli uomini romani, intesa come «trasposizione nel rito, umanizzazione degli attori, normalizzazione fisiologica»[20] dei contenuti mitici arcaici, non è dato sapere; forse si vuole sottolineare una differenza radicale (ontologica?) con le altre culture religiose non indoeuropee (rispetto alle quali l'India e Roma antica rappresentano varianti strutturali), ma senza assunti scientificamente validi è difficile quantificare questa petizione di principio, dalla quale traspare piuttosto una implicita scala di valori[21]. Si tratta di un tema storiografico che affronteremo nella seconda sezione della tesi. A ogni modo, Dumézil ha proposto un'ipotetica parentela di un qualche tipo tra questa ricostruzione del significato rituale primigenio con quanto noto delle None Caprotine (forse un mito perduto di Giunone?), e con la statua di Angerona[22], della quale «si ignora praticamente tutto»[23].

La festa di Venere Verticordia ci è nota da una notizia riportata sul calendario epigrafico di Preneste (risalente al I secolo e.v.) e da una descrizione di Ovidio[24]. Nel primo di questi documenti è scritto che «le donne (*mulieres*) supplicavano in gran numero la Fortuna Virile, ed altrettanto facevano le donne di condizione modesta, nei bagni (degli uomini), perché in questo luogo gli uomini denudavano la parte del corpo per la quale desideravano il favore delle donne»[25]. Per il resto si sa che l'azione principale del culto consisteva nella *lavatio*, corredata da suppliche, della statua cultuale di Venere Verticordia (deputata ad indirizzare i loro cuori verso l'osservanza e il «compimento fedele dei doveri matronali»)[26], nell'offerta di incenso alla Fortuna Virile e nel consumo di una bevanda «sedativa» riservata alle giovani spose (*cocetum*), i cui ingredienti erano latte, miele e papavero. Durante queste azioni, le matrone si agghindavano con corone di mirto e porgevano alla Venere Verticordia fiori e gioielli[27]. Secondo Scheid, questo insieme di caratteristiche è riferibile ai riti prenuziali, in particolari a quelli che precedevano il rapporto sessuale con il coniuge, «come per prepararsi con la dea all'atto d'amore»[28]. Tralasciamo i dettagli della topografia della città di Roma e dei luoghi pubblici deputati ad ospitare questo rituale (verosimilmente presso la vallata del Circo Massimo e prima ancora presso la piscina pubblica, a poca distanza dal tempio di Venere Verticordia, costruito nel 114 a.e.v.)[29]. Rileviamo piuttosto che uno degli argomenti più in voga nella discussione di questi riti è la presunta antichità: si dibatte tra un'origine arcaica, quando il rito si sarebbe rivolto esclusivamente nei confronti della Fortuna Virile, prima di essere ellenizzata e di comprendere anche Venere Verticordia (o Afrodite Apostrofia), e un'origine recente[30]. Il commento di Scheid in merito è il seguente: «è difficile risolvere un problema fondato su fonti così esili»[31].

Finora abbiamo fatto riferimento a un tipo di sacrificio detto incruento. Esiste invece un caso attestato nella documentazione rimasta che riguarda un sacrificio

[19] Montanari 2000: 66 (cit. da Dumézil 1974[2]: 69. La sottolineatura appartiene a Dumézil). Ulteriore bibliografia è indicata nell'art. cit. di Montanari.
[20] Montanari 2000: 66.
[21] Arvidsson 2006: 240 ss.
[22] Cfr. Scheid 2009a: 436. Scheid fa qui riferimento a Dumézil1974[2]: 72, 341.
[23] Scheid 2009a: 436.
[24] *Ibidem*. Scheid fa qui riferimento a Champeaux 1982: 378 ss.
[25] Scheid 2009a: 436.
[26] *Ibidem*.
[27] *Ibidem*.
[28] *Ibi*: 437.
[29] *Ibidem*. Cfr. Scheid fa qui riferimento a Coarelli 1988: 299 ss.
[30] *Ibidem*. Cfr. Champeaux 1982: 47.
[31] Scheid 2009a: 436.

cruento: si tratta del culto riservato alla *Fortuna Muliebris*. Quanto si conosce lo si deve ad un racconto eziologico, dal quale si apprende che la sacerdotessa di questo culto doveva essere una matrona *univira*, ossia né vergine, né risposata, né vedova non risposata. Il luogo di culto era il quarto miglio della via Latina, «in prossimità dei confini del territorio arcaico (e ideale) di Roma», dove le matrone si recavano il sei luglio per compiere i riti sacrificali[32]. Per quanto sia frustrante, ancora una volta, confrontarsi con la documentazione rimasta («ignoriamo tutto il resto su questo sacerdozio e sui riti che si svolgevano nel santuario […]»)[33], vale la pena riportare quanto viene raccontato nelle fonti antiche[34]. La fondazione del santuario viene fatta risalire alla guerra contro Coriolano, il leggendario generale esiliato che verso il V secolo a.e.v. si volse contro Roma conducendo l'esercito dei Volsci contro la sua città. La madre e la moglie di Coriolano condussero le donne della città al suo accampamento, posto al quarto miglio della via Latina; alla vista della moglie Virgilia e della madre Veturia, entrambe imploranti, questi decise di rinunciare all'assedio e di ritirarsi, coprendosi di doppio tradimento (prima nei confronti dei Romani, poi nei confronti dei Volsci). Le autorità romane decisero di commemorare questo evento ricompensando e concedendo alle donne un privilegio desiderato. Le donne chiesero allora di innalzare un tempio alla *Fortuna muliebris* nel luogo del loro successo e il diritto di prestarvi il dovuto culto una volta all'anno[35]. Null'altro si può aggiungere, se non che secondo Scheid le donne, in questo particolare caso, vengono equiparate agli uomini e che, al di là dei tratti leggendari che non si possono ascrivere ad un racconto storico, il lato straordinario dell'autonomia religiosa femminile (la presenza di una sacerdotessa, i sacrifici) rientrerebbe nella concessione di un privilegio accordato dal Senato limitatamente per un luogo posto ai limiti della romanità e per un solo giorno all'anno[36].

Il culto che chiude questa prima breve rassegna è quello dedicato a *Pudicitia* (la castità matronale), che è «ancora meno conosciuto dei precedenti, al punto che si dubita talvolta della sua esistenza»[37]. Anche in questo caso abbiamo un solo racconto, che riassumiamo sommariamente. Nel III sec. a.e.v. una patrizia andata in sposa ad un plebeo viene esclusa dal culto di *Pudicitia* per il fatto di essere decaduta di rango a causa del matrimonio con un uomo rispettabile ma di bassa estrazione sociale. Secondo quanto sappiamo da Tito Livio (X xxiii 3-10), l'esclusa fondò quindi il culto di *Pudicitia plebeia*, rivolto alle sole donne plebee; tra queste le matrone *univirae* e fedeli avevano il diritto di sacrificare. Il culto si sarebbe tenuto nel Foro Boario (dunque al di fuori del centro di Roma, ma pur sempre nel pomerio) e i sacrifici (non si sa se cruenti o incruenti, ma in questo secondo caso sarebbero eccezionali), prevedevano molto probabilmente il *pattern* che avrebbe caratterizzato anche i culti precedentemente elencati: esclusione degli uomini, festa a porte chiuse e limitata ad un solo giorno all'anno[38]. «Questi culti», come ha recentemente ricordato Judith Hallett, «dimostrano sia che lo stato era disposto a riconoscere pubblicamente i risultati conseguiti dalle donne, sia che le donne capivano che la loro *pudicitia* costituiva un contributo fondamentale per la loro patria – un contributo di cui erano orgogliose. La stessa concezione dell'*univira*, in quanto ideale culturale, indica questo valore cruciale per le

[32] *Ibi*: 438.
[33] *Ibidem*.
[34] Per approfondire cfr. Champeaux 1982: 335-373. Sui documenti antichi si rimanda alle fonti indicate in Scheid 2009a: 436, nota n. 50: Tito Livio, *Hist*., 2, 39; Dionigi di Alicarnasso, *Ῥωμαϊκὴ Ἀρχαιολογία*, 8, 22-62; Plutarco, *Vita di Coriolano*, 37-4 ss.; Valerio Massimo, *Facta et dicta memorabilia*, 5, 2, 1.
[35] Scheid 2009a: 438.
[36] *Ibi*: 439.
[37] *Ibidem*.
[38] *Ibidem*.

donne: una ragazza avrebbe potuto sposarsi molto presto (non appena avesse compiuto dodici anni), rimanere vedova l'anno seguente, e quindi essere onorata per il resto della vita poiché non si sarebbe più risposata. Roma voleva certamente che le sue cittadine avessero molti figli, ma ancora più importante era che le sue cittadine rimanessero caste. E, poiché i genitori romani allevavano molte femmine, la fertilità femminile non veniva mai meno; in effetti, come dimostra il caso delle vergini Vestali, persino tra le famiglie di classe più elevata, la fertilità femminile poteva essere sacrificata a favore del bisogno statale di [simboleggiare] la castità delle sue donne»[39]. Questo, come vedremo, almeno fino alla tarda repubblica, quando le mutate condizioni sociali e politiche, causate dall'espansione bellica di Roma, non misero in crisi tale modello[40].

Prima di concludere, non resta che aggiungere a questa galleria di ritratti fantasma le laconiche notizie secondo le quali le matrone compivano sacrifici in onore di Carmenta e di Rumina[41].

I.1.2. *Dramatis personæ* II. I culti sacerdotali

Non è per nulla certo che le donne nel culto di *Pudicitia plebeia* eseguissero sacrifici cruenti (ossia, l'uccisione rituale di un animale offerto ad una divinità); anzi, data l'incapacità rituale sacrificale delle donne, si può ritenere assai dubbia tale affermazione. Perché le donne romane, in generale, non possono sacrificare? Quali sono i motivi dell'esclusione di genere dalla gestione dei sacrifici rituali? Si ritiene che nell'organizzazione sociale romana il sacrificio cruento costituisse la pratica basilare nella gestione dei rapporti tra l'uomo (inteso soprattutto come individuo di sesso maschile) e le divinità. Di conseguenza è compito dei magistrati dello stato, e in particolare dei collegi sacerdotali maschili, manipolare, mantenere e dare un senso all'equilibrio fra comunità umana e comunità divina (*pax deorum*) attraverso una serie di azioni rituali[42]. Pertanto, il divieto posto alla donna romana nei riguardo della macellazione «relega la donna in una posizione nettamente subordinata in campo religioso»[43].

La situazione è complessa perché, pur registrando l'esistenza delle mogli dei sacerdoti romani (alle quali sembra fosse riservato un ruolo sacrificale), le fonti ad esse dedicate sono «molto lacunose»[44] e di fatto si limitano esclusivamente alla moglie del flamine di Giove (*flaminica Dialis*) e del *rex sacrorum* (*regina sacrorum*). Scheid ritiene che sia ragionevole supporre che le poche e tarde informazioni note a riguardo si possano estendere anche alle mogli degli altri flamini (ossia, un gruppo di sacerdoti, divisi in maggiori, in numero di tre, e minori, in numero di dodici, ciascuno dei quali era dedito al culto esclusivo di una divinità); purtroppo non si può verificare tale punto di vista, per quanto verosimile[45]. Sia la moglie del flamine di Giove sia quella del *rex sacrorum* erano tenute a offrire in sacrificio, rispettivamente, un ariete a Giove il giorno delle Idi (il tredici o il quindici, a seconda del mese) e una scrofa o un'agnella a Giunone il primo giorno di ogni mese (ossia alle calende)[46]. Da Festo si apprende che la

[39] Hallett 2012: 92.
[40] Cfr. Henry e James 2012: 93-94.
[41] Scheid 2009a: 440. Cfr. rispettivamente Plutarco, *Αἴτια Ῥωμαϊκά*, 56 e 57 (cit. in Scheid 2009a: 463, note nn. 54, 55).
[42] Cenerini 2002: 126. Per un'interpretazione sui limiti di questa proibizione cfr. Scheid 2009a: 428-429.
[43] Cenerini 2002: 126.
[44] Scheid 2009a: 432.
[45] *Ibidem*.
[46] *Ibidem*. Cfr. rispettivamente Macrobio, *Saturnalia*, 1, 16, 30; 1, 15, 18 (cit. in Scheid 2009a: 462, note nn. 29, 30).

flaminica Dialis aveva diritto al coltello sacrificale[47]. Come nota Scheid, si tratta di un'eccezione particolare all'incapacità sacrificale delle donne romane, in quanto le coppie suddette operavano come una sola unità sacerdotale, ovvero la presenza delle compagne completava l'azione del marito. Costituivano cioè un complemento dell'incarico religioso. In effetti, come racconta Plutarco, il flamine di Giove doveva lasciare l'incarico nel caso della morte della moglie[48], mentre nel caso del *rex sacrorum* il matrimonio solennemente contratto per *confarreatio* (che prevedeva la spartizione di una focaccia di farro tra i contraenti) stabiliva l'impossibilità di divorziare[49].

Ancora meno si conosce a proposito di un altro sacerdozio femminile costituito dalle vergini salie (*saliae virgines*). Nelle eloquenti parole di Scheid, «ignoriamo praticamente tutto di esse, salvo che portavano l'*apex* (cuffia a punta) e il mantello militare dei salii [un collegio sacerdotale. N.d.A.], e che offrivano un sacrificio nella Regia […] È impossibile giustificare la capacità sacrificale di queste fanciulle»[50].

La sola eccezione in questo senso era costituita, per quanto ne sappiamo, dal collegio sacerdotale femminile delle Vestali, «la cui reale natura è, a tutt'oggi, di difficile definizione»[51]. Cerchiamo di elencarne le caratteristiche note. Le future sacerdotesse della dea Vesta venivano scelte tra le bambine di età compresa tra i sei e i dieci anni, le quali avrebbero dovuto servire lo stato romano nel suddetto culto per trent'anni. Questi trent'anni sarebbero stati suddivisi in decadi: dieci anni di apprendistato, dieci di attività regolare e dieci di insegnamento[52]. All'atto della presentazione della prescelta, i genitori avrebbero dovuto essere entrambi in vita e sposati[53]. Diversamente da quanto accadeva per qualunque altro cittadino romano, alle Vestali era concesso di non sottostare alla *patria potestas*. Si tratta di un mero privilegio formale che non si traduceva nell'indipendenza legale, dato che erano sottoposte al rigoroso controllo del pontefice massimo[54]. Dopo la cerimonia di investitura alla carica religiosa (chiamata *captio*, ossia cattura, e da alcuni studiosi interpretata come una sorta di rito matrimoniale simbolico) le Vestali avrebbero agghindato l'acconciatura come le spose e si sarebbero vestite come le matrone regolarmente sposate. Tuttavia, durante gli anni di servizio sacerdotale, avrebbero dovuto osservare l'obbligo della verginità.

I compiti delle Vestali erano: mantenere acceso il fuoco dedicato alla dea Vesta e procedere alla tostatura, alla frantumazione e alla molitura delle spighe di farro raccolte dal sette al quattordici maggio. Con questo farro conservato, racconta Servio, un commentatore di Virgilio, le Vestali «fanno tre volte all'anno la mola [farina rituale], ai Lupercali [quindici febbraio], ai Vestalia [nove giugno] e alle Idi di settembre [tredici settembre], aggiungendovi sale cotto e sale grezzo»[55]. Con la *mola salsa*, la cui preparazione era vietata alle spose romane, si cospargevano preliminarmente gli animali destinati a un sacrificio pubblico. Rispetto alle altre situazioni già descritte, esistono perciò maggiori prove documentarie per poter sostenere una partecipazione diretta delle Vestali nei sacrifici rituali, anche considerando la proprietà di un coltello sacrificale (*secespita*; vale la pena ricordare, comunque, che non è però possibile trarre con certezza assoluta e inequivocabile l'equivalenza tra partecipazione al rito e sacrificio

[47] *Ibidem*.
[48] *Ibi*: 433.
[49] Scarpi 2005[10]: 119.
[50] Scheid 2009a: 433. Cfr. Festo, p. 473 Lindsay (cit. in Scheid 2009a: 462, nota n. 33).
[51] Cenerini 2002: 126.
[52] Scheid 2009a: 429.
[53] Takács 2008: 81.
[54] *Ibi*: 82.
[55] Scheid 2009a: 430 (cit. da Servio, *Commento alle Ecloghe*, 8, 82). Per un commento su tale situazione cfr. Gardner 1995: 22-23.

cruento)[56]. La loro presenza nel culto di Bona Dea rende necessario un approfondimento sul loro statuto storico.

In caso di inosservanza delle norme che regolavano la condotta delle Vestali, la decisione sulla punizione spettava al pontefice massimo: lo spegnimento del fuoco sacro a Vesta comportava la punizione corporale, mentre l'infrazione della castità (*incestum*, un termine legale-religioso dall'accezione piuttosto ampia), o il semplice sospetto dello stesso crimine, costava la sepoltura da vive[57]. Vestite come donne sposate, con l'abito e l'acconciatura delle matrone (*stola* e *vittae*), ma vergini, le Vestali non sembrano appartenere né all'una né all'altra categoria culturale. Per la storiografia moderna, sintetizza Scheid, «erano insieme fanciulle e matrone; meglio ancora, erano anche uomini per tutta una serie di privilegi legali dai quali le fanciulle e le matrone erano escluse», come ad esempio l'essere precedute da un littore durante gli spostamenti come i magistrati romani (pretori e consoli), la possibilità di disporre dei propri beni e di fare testamento senza necessità di avere un tutore esterno[58]. Insomma, in quanto «uniche donne *sui iuris* (vale a dire non sottoposte al potere di un *paterfamilias*) alle quale fosse concesso compiere atti di rilevanza giuridica»[59], le Vestali erano «donne privilegiate […] e circondate da grande rispetto»[60].

I.1.3. Intermezzo giuridico-finanziario. Comprendere i benefici pratici dell'essere una Vestale: un esempio dell'androcentrismo romano e un *monstrum* femminile

Qual era invece la situazione economico-giuridica delle donne normali? Le donne romane, sintetizza Nikolaus Benke, «sono destinate ad un unico, sostanziale contributo attivo al progetto maschile di culto, benessere e gloria – e cioè dare alla luce figli legittimi, possibilmente maschi»[61]. In generale le donne «pur avendo potenzialmente accesso alla vita pubblica, non potevano ricoprire cariche», mentre le appartenenti a un elevato lignaggio o a famiglie importanti, avrebbero dovuto limitarsi a «vivere una vita domestica nella decenza, promuovendo la buona reputazione della famiglia e nella salvaguardia dei possedimenti familiari»[62]. Per spiegare la situazione economico-giuridica della donna romana tra tarda repubblica e inizio dell'età imperiale, prendiamo come pretesto ed esempio l'istituzione del *Senatus Consultum Velleianum* (ca. 50 e.v.). Come segnala Benke, la preoccupazione che le azioni femminili potessero arrecare danno al patrimonio familiare (leggasi maschile) è riflessa nel testo del giurista Paolo, posto a commento del Senatoconsulto, ove si legge che

> *Velleiano Senatoconsulto plenissime comprehensum est, ne pro ullo feminae intercederent. Nam sicut moribus civilia officia adempta sunt feminis et pleraque ipso iure non valent, ita multo magis adimendum eis fuit id officium, in quo non sola opera nudumque ministerium earum versaretur, sed etiam periculum rei familiaris*[63].
>
> «Nel senatoconsulto Velleiano fu stabilito nel modo più ampio che le donne non intervenissero <obbligandosi> a favore di nessuno. Infatti, secondo i <nostri> costumi, le donne furono sollevate dagli uffici civili e molti <altri loro atti> non sono *ipso iure* validi, così, tanto più, dovettero essere sollevate da quell'ufficio, nel quale si

[56] Scheid 2009a: 431.
[57] *Ibi*: 430.
[58] *Ibi*: 432.
[59] Cantarella 2007: 109.
[60] *Ibidem*.
[61] Benke 2001: 44.
[62] *Ibidem*.
[63] Paolo, *Digesta*, XVI i, 1, 1 (cit. da Benke 2001: 44).

> coinvolgerebbe non la loro sola opera ed il loro mero servizio, ma potrebbe venir messo a rischio anche il patrimonio familiare»[64].

Come si spiega questo paternalismo volto a limitare attività finanziarie femminili? Innazitutto, lo stato legale *sui iuris* (il quale permetteva in pratica di operare autonomamente sul mercato finanziario) poteva essere concesso a una donna di una famiglia altolocata (la quale era altrimenti legata al potere legale del padre e/o del marito). Dato che era essenziale per un buono status sociale non dipendere da impieghi presso terzi (considerato degradante), esistevano però tre fonti principali di entrate economiche. L'accesso femminile alle risorse economiche garantito da queste altre tre opzioni era limitato da diverse gradazioni e sfumature di natura guiridica: tali alternative comprendevano l'agricoltura praticata su latifondo, l'amministrazione di cariche pubbliche (le quali garantivano, più o meno lecitamente, un surplus economico), e i diritti di successione, ovvero i beni ottenuti attraverso eredità. Poiché nessuno di questi tre sistemi garantiva comunque entrate permanenti, «è facile comprendere che il prestito di denaro era un modo molto frequente e ricercato di transazione nell'antica Roma»[65].

Dunque, per quanto «le donne [fossero] soggette agli stereotipi di genere che le relegavano in modo persistente nella sfera domestica»[66], il caso di base contemplato dalla legislazione romana antica in esame era costituito dal prestito concesso da una donna, appartenente a una famiglia più o meno facoltosa, a un richiedente. In tale ottica, uno dei sensi del Senatoconsulto, espanso poi dai giuristi, era quello di eliminare il problema della *fideiussio* da parte di una donna benestante, ossia quell'azione finanziaria per cui un soggetto si impegnava a voce e formalmente a garantire per un debitore nei confronti di terzi[67]. Senza entrare nei dettagli specifici, la mossa paternalistica rientrava nel far accettare «con ingeniosa sottigliezza»[68] la peculiare disabilità ontologica delle donne (legata cioè alla semplice natura sessuale secondo i canoni culturali e tradizionali romani codificati nella legge) a coloro che avrebbero potuto agire finanziariamente in modo autonomo[69]. Innanzitutto esistono due «istituzioni intrinseche del patriarcato romano che occorre prendere in considerazione»[70]. Il primo è l'esclusione delle donne dal sistema di fiducia finanziario fondato da uomini per interagire con altri uomini; il rischio pertanto era quello di «stabilire una *fideiussio* nei confronti di un debitore che [la garante] non avrebbe sostenuto se avesse conosciuto meglio le sue condizioni finanziarie»[71] (secondo il patto finanziario la donna stipulante si sarebbe fatta carico delle eventuali perdite nei confronti dei creditori). In secondo luogo, la donna avrebbe dovuto intraprendere una causa (*actio*) e il pretore avrebbe registrato la sua difesa (*exceptio*)[72]; però, attraverso un vizio procedurale costruito appositamente per limitare o annullare la difesa della donna di fronte al debitore (derivante anche da limitazioni giuridiche fissate un secolo prima), il rischio di fallimento difensivo era molto alto[73]. Pertanto l'*exceptio SC Velleiani* costruiva sia un *escamotage* sia un capro espiatorio a priori, tale per cui venivano raggiunti due scopi: una protezione dei beni familiari contro terzi (ossia, una difesa del patrimonio maschile contro le possibili rivendicazioni, più o meno lecite, di altri maschi

[64] Schipani 2007: 221.
[65] Benke 2001: 45.
[66] *Ibidem*.
[67] Benke 2001: 46.
[68] *Ibi*: 51.
[69] Cfr. Talamanca 1990: 156.
[70] Benke 2001: 50.
[71] *Ibidem*.
[72] *Ibi*: 47.
[73] *Ibi*: 51.

competitori – si tratta di un tema importante sul quale avremo modo di insistere in questo capitolo) e un controllo paternalistico sull'attività femminile. Non è un caso allora se nei *Digesta* è registrata una rara prescrizione fortemente misogina, volta appunto ad eliminare la possibilità che le donne rappresentassero terzi (*postulare pro aliis*), dove Ulpiano aggiunge che

> […] *ratio quidem prohibendi, ne contra pudicitiam sexui congruentem alienis causis se immisceant, ne virilibus officiis fungantur mulieres. Origo vero introducta est a Carfania improbissima femina, quae inverecunde postulans et magistratum inquietans causam dedit edicto*[74].
>
> «La ragione del divieto invero risiede nella opportunità che le donne non si immischino nelle cause altrui, andando contro la pudicizia propria del loro sesso e che non svolgano mansioni maschili. In origine peraltro la regola fu introdotta a causa di Carfania, donna sfrontatissima, la quale difendendo senza verecondia e molestando così il magistrato fu la causa scatenante dell'editto»[75].

La protagonista è nota anche come Caia Afrania ed è presente nei *Facta et dicta memorabilia* di Valerio Massimo, attivo sotto Tiberio. In tale passaggio il giudizio è ancora più violento di quello del giurista tardo-classico:

> *C. Afrania vero Licinii Bucconis senatoris uxor prompta ad lites contrahendas pro se semper apud praetorem verba fecit, non quod advocatis deficiebatur, sed quod impudentia abundabat. Itaque inusitatis foro latratibus adsidue tribunalia exercendo muliebris calumniae notissimum exemplum evasit, adeo ut pro crimine inprobis feminarum moribus C. Afraniae nomen obiciatur. Prorogavit autem spiritum suum ad C. Caesarem iterum P. Servilium consules: tale enim monstrum magis pro tempore extinctum quam quo sit ortum memoriae tradendum est.*[76]
>
> «Caia Afrania, moglie del senatore Licinio Buccone, naturalmente portata alle liti, parlò sempre personalmente in suo favore dinanzi al pretore, non perché le mancassero gli avvocati, ma perché abbondava in impudenza. E così molestando continuamente i tribunali con i suoi latrati, inusitati nel foro, divenne esempio notissimo di calunnia femminile, al punto che il nome di C. Afrania viene usato per indicare il crimine delle donne dai costumi sfrontati. Ella visse fino al secondo consolato di Caio Cesare e Publio Servilio [cioè il 49 a.e.v.; N.d.A.]: infatti di un mostro simile si deve tramandare il ricordo del momento in cui morì piuttosto che di quello in cui nacque»[77].

Come ricorda Tiziana J. Chiusi, il divieto di *postulare pro aliis* non è solamente un divieto di esercitare l'avvocatura, ma rappresenta molto di più: la possibilità di esercitare questa attività «è prima di tutto un *nobile officium* nei confronti di amici e quindi uno dei doveri costituenti la rete di rapporti sociali che rendono un cittadino stimato, influente e attivo. In questo contesto una concorrenza femminile non è né prevista né voluta»[78]. Anche nel caso del *SC Velleianum* viene sottolineato che «intervenire a favore di altri è un *virile officium* e come tale non di competenza femminile. In ogni caso, al di là del presunto intento di tutelarle, attraverso il Senatoconsulto Velleiano le donne diventano un contraente economico poco affidabile e quindi meno attivo e presente nella sfera pubblica e commerciale»[79]. C.

[74] *Ibidem.* Nel testo di Ulpiano si fa esplicitamente riferimento alla condizione femminile come disabilità sociale-giuridica.
[75] Da Chiusi 2010: 96. Cfr. Benke 2001: 51 ss.
[76] Valerio Massimo, *Facta et dicta memorabilia*, VIII iii 2 (cit in Benke 2001: 51).
[77] Da Chiusi 2010: 96. Cfr. Benke 2001: 51 ss.
[78] Chiusi 2010: 99.
[79] *Ibi*: 100.

Afrania/Carfania allora non è altro che il capro espiatorio, il pretesto particolare sul quale imbastire una revisione del diritto – ovvero, il modello negativo esemplare che mostra la giustezza di un'azione giuridica limitante. Secondo Benke il sistema giuridico descritto nella *exceptio SC Velleiani*, presentata da Ulpiano[80], avrebbe contribuito a limitare fortemente l'attività femminile economica al di fuori della gestione domestica, nella misura in cui queste limitazioni giuridiche mettevano al riparo da eventuali accumuli di potere pubblico che avrebbero potuto tradursi in richieste politico-sociali: «Per la sua stessa natura la gloria è qualcosa di pubblico. Posto che le donne romane avessero potuto entrare in un importante mercato e avessero avuto accesso ai sistemi di informazione, all'*amicitia* maschile, esse avrebbero poi potuto raggiungere qualcosa di radicalmente nuovo: una posizione rilevante nella vita pubblica – una posizione lungi dal garantire i ruoli passivi e le funzioni subordinate [tradizionali]. Entrando nella rete e nei legami maschili le donne avrebbero esercitato una presenza pubblica sostanzialmente differente – una presenza che avrebbe potuto indurre a reclamare una partecipazione politica istituzionalizzata»[81].

Tutto questo complesso ma coerente sistema di restrizioni che, come vedremo, univa senza soluzione di continuità mitografia, modelli giuridici, gestione patrimoniale e parentele familiari, rispondeva alle trasformazioni sociali del periodo tardo-repubblicano. A partire dal II secolo a.e.v. i mutamenti socio-familiari ed economici avrebbero portato ad esempio all'affermazione di alcune libertà matrimoniali e personali per le donne – o almeno per alcune categorie di donne (ad esempio la possibilità di «prendere l'iniziativa di interrompere il matrimonio», di rimanere nella famiglia di origine senza essere trasferita nella famiglia del marito, con la possibilità di restare orfane e quindi in possesso di un patrimonio di cui disporre, e l'aumento delle capacità successorie, ecc.)[82]. Tutto ciò aveva a monte un motivo demografico fondamentale: «la seconda guerra punica, che aveva letteralmente decimato la popolazione maschile. In mancanza di uomini, infatti, a ereditare erano rimasti gli orfani e le donne, nelle cui mani – che agli uomini piacesse o non piacesse – si era inevitabilmente concentrata una grande ricchezza»[83]. Non a caso durante il principato augusteo, mutate le contingenze storiche e sociali, le famiglie non erano più così disposte a cedere le proprie figlie per consacrarle al culto di Vesta – e tantomeno i senatori[84]. Furono queste nuove libertà femminili a preoccupare i romani: «Se Cicerone, nella *Repubblica*, parafrasando Platone, aveva scritto che quando schiavi e donne non obbediscono è l'anarchia[85], Livio, riportando una frase di Catone, scrive che "quando avranno la parità, le donne ci domineranno"[86]. Della libertà insomma, secondo gli uomini, le donne non si limitavano a fare un uso discreto, capace di non sconvolgere le buone, antiche abitudini. Ora avevano le loro opinioni personali su tutto, sapevano (o credevano di sapere) quali erano i loro interessi, discutevano di questi con le altre donne. Per difendere i loro diritti, ormai, arrivavano addirittura a scendere in piazza»[87], come in occasione dell'abrogazione della *lex Oppia* nel 195 a.e.v[88]. In questo quadro, il caso di C.

[80] Ulpiano, *Digesta* XVI i 2 1.
[81] Benke 2001: 54.
[82] Cantarella 2010[7]b: 80-81.
[83] *Ibi*: 83.
[84] Wildfang 2006: 101.
[85] Cicerone, *De republica*, I 43 (cit. in Cantarella 2010[7]b: 84).
[86] Tito Livio, *Hist*., XXXIV iii 2 (cit. in Cantarella 2010[7]b: 84).
[87] Cantarella 2010[7]b: 83-84.
[88] *Ibi*: 84. Tale legge votata nel 215 a.e.v., stabiliva che le «donne non potessero portare addosso più di mezzo oncia d'oro. Inoltre, non dovevano indossare vesti colorate in modo sgargiante e non potevano circolare in carrozze a pariglie, a Roma, in altra città, o nel raggio di un miglio da essa, se non per recarsi

Afrania/Carfania è sintomatico dei rischi percepiti dalla parte agiata e maschile della società romana: se è vero che «l'imperialismo romano, insomma, ebbe effetto anche sulla condizione femminile [poiché] l'indipendenza economica portò con sé l'autonomia psicologica e sociale»[89], la libertà delle donne può condurre alla rovina dello stato, e si deve pertanto ricorrere ai ripari.

Valerio Massimo descrive Afrania come *monstrum*, ossia mostro ma anche avvertimento inviato dalle divinità, un termine tecnico che non va sottovalutato e già unito giuridicamente a *prodigium* per formare una coppia che tornerà ancora nella costruzione delle accuse alle Vestali e nella loro punizione: «E *monstrum vel prodigium*, spiegano i giuristi, è il neonato così mostruosamente deforme da essere più simile a un animale che a un essere umano[90]. Ecco perché, a differenza degli esseri umani, che parlano, Afrania stancava i suoi ascoltatori "con i suoi latrati". Come un cane, o come un lupo perché era un "mostro"»[91].

I.1.4. *Dramatis personæ* III. Foucault nel tempio di Vesta, ovvero le Vestali come metonimia della Repubblica romana

La «verginità istituzionalizzata» delle Vestali[92] trovava una giustificazione mitografica nelle vicende vissute dalla divinità romana Vesta ritenuta equivalente della greca Hestia[93]. Quest'ultima, secondo l'*Inno Omerico*, avrebbe subito le attenzioni di Poseidone e Apollo non appena nata; la dea, però «rifiutò il corteggiamento di entrambi e giurò di restare vergine. Così Zeus decise di assegnarle un ruolo consono: Hestia avrebbe occupato il centro dell'abitazione e con le porzioni di grasso delle offerte sacrificali avrebbe mantenuto vivo il focolare»[94]. Più avanti, nei *Fasti* di Ovidio Priapo tenta di assalire carnalmente la dea ma questa, «svegliata dal ragliare di un asino, è protetta da Giove e rimane incolume – *virgo incorrupta et intacta*»[95]. La verginità della divinità equivale di fatto alla sua invisibilità[96]: «Tra tutte le divinità le cui azioni vengono celebrate nel mito, e le cui rappresentazioni costituiscono la materia della

---

alle cerimonie religiose pubbliche. In un momento socialmente e politicamente difficile, si era pensato di evitare l'esibizione troppo vistosa di ricchezza» (*ibidem*).

[89] *Ibi*: 83.

[90] Paolo, *Digesta*, I 5 14; Ulpiano, *Digesta*, L 16 135 (cit. in Cantarella 2010[7]b: 94. In nota l'autrice segnala che «Per capire fino in fondo l'importanza della qualifica di *monstrum* attribuita ad Afrania, è opportuno ricordare che a dare una soluzione concreta alle nascite mostruose, ben prima che se ne occupassero i giuristi, era intervenuta una legge, attribuita a Romolo, secondo la quale il padre che abbandonava alla sua sorte il figlio "mostruoso" non incorreva nelle pene previste per l'abbandono di neonati. L'unico adempimento che si richiedeva al padre, prima dell'abbandono, era di convocare cinque vicini, perché accertassero che il nuovo nato era veramente "mutilo" o "mostro" [Dionigi di Alicarnasso, *Ῥωμαϊκὴ Ἀρχαιολογία*, II, 15]; *ibi*: 167, nota n. 78).

[91] Cantarella 2010[7]b: 95.

[92] Kroppenberg 2010.

[93] Goux 1983: 106, nota n. 3.

[94] Kajava 2004: 1. Così sintetizza Fuchs 1961: «In Esiodo (*Theog*., 453 ss.) H.[estia] è la primogenita, nata da Kronos e da Rhea, e come tale sorella di Demetra, di Hera, di Zeus, di Posidone e di Hades. Essa è la primogenita, ma è anche la prima a venire ingoiata da Kronos, che la restituisce nuovamente per ultima, sicché H. è insieme la prima e l'ultima nata. H. è vergine; Posidone [*sic*] e Apollo aspirano ad averla per sposa, ma essa non si compiace delle opere di Afrodite. Invece di un consorte, H. riceve da Zeus il privilegio di sedere nel centro della casa (al focolare) e di ricevere offerte di grasso, di partecipare in tutti i templi agli onori tributati agli dèi e di essere ritenuta dai mortali la più antica e la più rispettabile delle dee (*Hymn. Hom*., iii, in Aph., 21 ss.; confr. con gli *Hymn. Hom.*, xxiii e xxix, entrambi dedicati a H.). Pindaro (*Nem.*, xi, 1 ss.) la chiama figlia di Rhea, sorella di Zeus e di Hera, e *πρώταν θεῶν*, la prima degli dèi».

[95] Kroppenberg 2010: 418 (cit. da Ovidio, *Fasti*, VI, 319-348).

[96] *Ibi*: 419.

scultura e della pittura, la dea Hestia, la romana Vesta, si distingue per una significativa mancanza di storia, e per una egualmente significativa assenza (o povertà) di immagini»[97]. Nel tempio romano di Vesta, posto paradossalmente sul lato orientale del foro, in uno dei luoghi più visibili della città nonché cuore del centro pubblico di Roma[98], le sacerdotesse non solo erano deputate al controllo della perenne fiamma colà ospitata, ma esse conservavano nel tempio anche un fallo, legato alla mitografia delle origini leggendarie della città stessa, i cui eroi fondatori erano ritenuti essere nati da «una vergine messa incinta da una scintilla scaturita dal focolare o da un fallo sorto dal focolare»[99]. Il significato della fiamma nel focolare, come sintetizzano Beard, North e Price, «deve pertanto, in almeno uno dei suoi aspetti, essere ricondotto al suo nesso con la fondazione, la generazione e la continuazione della razza [*sic*]. La stessa dea Vesta incapsula tutti e tre gli elementi: era la fiamma, la vergine e la madre»[100].

Ora, se «[d]al punto di vista dell'antropologia culturale, la verginità è associata ad uno stato di integrità fisica e morale, purità, unità e, non ultimo, grande potere»[101], alla base della correlazione tra verginità e invisibilità formale risiede il legame con l'entità, altrettanto invisibile in quanto agente fisico per sé, della *res publica*. L'entità collettiva era personificata da Vesta in quanto guardiana del focolare, il centro vitale dell'abitazione – per esteso, dello Stato[102]: «Il corpo inviolabile delle Vestali è una metonimia per l'inviolabile città di Roma»[103]. A sua volta, questo rapporto solleva interessanti questioni storico-sociali di antropologia mediterranea (a loro volta inscritte nell'organizzazione sociale delle differenze sessuali umane) riguardanti la condizione femminile e il suo controllo più o meno coercitivo esercitato da parte degli uomini[104]. Holt N. Parker nota che in tale frangente culturale «l'onore della famiglia è sinonimico con la castità delle sue donne le quali, a causa del vizio innato della debolezza sessuale femminile, sono in costante pericolo di diventare puttane [*whores*] e adultere»[105]. Vesta, dunque, è il simbolo dell'unità di tutte le famiglie della comunità e, pertanto, «controllare le donne e la loro sessualità equivale a controllare lo stato» dall'ingerenza e dall'interesse di terzi[106].

Affinché possa essere effettivo, il consolidarsi del modello del dominio sociale comporta la sua diffusione capillare in tutti i rami e i contesti della società e della cultura: secondo Jo-Anne Dillabough, «il contesto, le condizioni, la cultura (inclusa l'economia simbolica) si combinano per modellare gli individui – donne, uomini, bambini, i ricchi, coloro i quali sono svantaggiati economicamente, le comunità delle minoranze etniche – attraverso la conoscenza di se stessi e degli altri, e tramite le gerarchie del privilegio all'interno delle quali essi sono inseriti. Il dominio maschile,

---

[97] Goux 1983: 91.
[98] Beard, North e Price 1998, 1: 53.
[99] *Ibidem* (cfr. Romolo [Plutarco, *Romulus*, 2, 3-5], Ceculo di Preneste [Servio, *Aen*., VII, 678], Servio Tullio [Dionigi di Alicarnasso, *Ῥωμαϊκὴ Ἀρχαιολογία*, IV, 2; Plinio, *Naturalis Historia*, XXXVI, 204; Ovidio, *Fasti*, VI, 627-636, Plutarco, *Περὶ τῆς Ῥωμαίων τύχης*, 10]. Su tali fonti cfr. Capdeville 1995: 1-154).
[100] *Ibidem* (cfr. Ovidio, *Fasti*, VI, 249-346).
[101] Kroppenberg 2010: 419.
[102] *Ibidem*. Cfr. Beard, North e Price 1998, 1: 52: «Le Vestali rappresentavano una versione particolarmente estrema della connessione tra la vita religiosa della casa e quella della comunità: se qualcosa andava storto nella loro casa, la minaccia era rivolta all'intera *salus* (sicurezza) del popolo romano – non solo la città, ma anche la salute e la fertilità dell'intera comunità, con i suoi animali e le sue fattorie. Così la loro impudicizia non rappresentava solamente un'offesa domestica, ma causava prodigi pubblici i quali a loro volta richiedevano misure straordinarie di espiazione».
[103] H.N. Parker 2004: 563.
[104] Cfr. *ibi*: 569-570.
[105] *Ibidem*.
[106] *Ibi*: 588.

dunque, non è localizzato sempre in un unico luogo, e non è nemmeno la proprietà dei soli uomini […]. Dalla prospettiva di Bourdieu, il privilegio maschile è una relazione sociale [la cui chiave sta nella comprensione] delle relazioni simboliche tra la circolazione dei miti sul genere (in quanto discorsi basilari e contingenti), attraverso la creazione e la ricreazione della cultura (ossia, la produzione della cultura), e il processo della differenziazione sociale»[107]. Le mitografie del mondo Mediterraneo, in particolare, rafforza(va)no le differenze di genere basate su un rapporto di dominio patriarcale (nei confronti di donne e uomini subordinati) e di sottomissione.

I rituali erano marcatamente specifici per genere. Nelle parole di Ross Shepard Kraemer, il centro nevralgico, per così dire, si esplicitava nel controllo del rituale sacrificale: «Molte feste (alcuni riti dionisiaci, *Adonia*, *Matralia*, *Thesmophoria*) erano celebrate primariamente, se non esclusivamente, da un solo sesso o dall'altro, così come suggeriscono non solo le fonti letterarie, ma anche le iscrizioni conservate. Il sacrificio animale era generalmente il dominio degli uomini, benché le donne potessero talvolta mangiarne la carne […]. I rituali condotti per conto del corpo politico erano marcatamente dominio degli uomini, benché l'opposto non fosse altrettanto vero: la religione domestica era ugualmente dominio degli uomini, nonostante il fatto che la devozione delle donne si incentrasse soprattutto sulla salute e il benessere dei familiari più vicini e dell'abitazione»[108]. In effetti, ad eccezione della partecipazione nel culto di Bona Dea, il ruolo delle Vestali nei sacrifici carnei (che costituiva un'eccezione minima in uno schema consolidato) sembra essere stato comunque di limitata importanza sociale; le dichiarazioni iperboliche di Cicerone in senso contrario durante lo scandalo clodiano di Bona Dea (sulle quali torneremo più avanti) andrebbero piuttosto intese come un *wishful thinking* maschile legato alla riproduzione dello schema sociale che prevedeva la subordinazione delle donne[109]: «Le Vestali pregavano per il popolo di Roma[110]. Cicerone aveva ordinato che il focolare pubblico della città fosse [sempre] custodito dalle vergini Vestali[111]. Il loro tempio era aperto a tutti durante il giorno, ma interdetto agli uomini durante la notte[112]. Il loro *penus* era il deposito dello stato, che non conservava meramente i documenti statali ma anche il *Palladium*, la "garanzia del potere romano"[113]. Le Vestali si prendevano cura del fuoco eterno, il cui estinguersi non era solo sfortunato, bensì veniva ritenuto un grave prodigio, legato in modo specifico al presagio della distruzione della città[114]. Roma, aveva detto Orazio, avrebbe prosperato "finché il pontefice massimo salirà con la tacita vergine sul Campidoglio"[115]» – ovvero finché la riproduzione del potere maschile fosse stata garantita dalla corretta esecuzione dei riti, che a sua volta avallava la subordinazione dei soggetti sottoposti (donne, in questo caso, ma soprattutto uomini ordinari, schiavi, liberti, ecc.)[116]. Comunque sia, le sacerdotesse di Vesta «avevano un corpo, erano tangibili e visibili» e in quanto tali rendevano spesso palese il fatto che lo stato della verginità era precario e poteva essere

[107] Dillabough 2004: 499-500.
[108] Kraemer 2011: 246.
[109] La cit. segg. e i riferimenti in essa contenuti provengono da H.N. Parker 2004: 568.
[110] Cicerone, *Oratio pro Marco Fonteio*, 48; Orazio, *Odes*, I ii 26-28; Aulo Gellio, *Noctes Atticae*, I xii 14; Simmaco, *Epistulae*, X iii 14; Cicerone, *De haruspicum responsis*, 37: *pro populo Romano*; *Expositio Totius Mundi*, CXX xii 13.
[111] *De legibus* II viii 19-ix 22.
[112] Dionigi di Alicarnasso, *Ῥωμαϊκὴ Ἀρχαιολογία* II lxvi 5; Lattanzio, *Institutiones*, III xx 4; Ovidio, *Fasti*, VI 254.
[113] *pignus imperi Romani*: Fest. 296L; secondo Marco Porzio Latro, Vesta sarebbe *Romani imperii pignus* (Seneca, *Controversiae* I iii 1). Cfr. Tito Livio, *Ab Urbe condita libri*, XXVIII 11; Servio, *Aen*. VII 188.
[114] Dionigi di Alicarnasso, *Ῥωμαϊκὴ Ἀρχαιολογία*, II lxvii 5.
[115] *Odes* III xxx 8-9: *dum Capitolium / scandet cum tacita virgine pontifex*.
[116] Cfr. Knapp 2011.

perduto con relativa facilità: «secondo il mito, la stessa verginità di Vesta non era particolarmente combattiva, ma era costantemente minacciata, abbastanza diversamente da quanto accadeva con la militante Minerva o la cacciatrice Diana. È uno stato delicato, che richiede l'assistenza di Giove, il dio più potente, come suo guardiano»[117].

L'*alter ego* mitografico delle Vestali non va però inteso esclusivamente come la controparte remissiva e femminile del potere sociale, e non solamente come strumento, bensì come parte attiva all'interno di una precisa strategia sociale. Come ricordava Michel Foucault, «il potere non è un'istituzione, e non è una struttura, non è una certa potenza di cui alcuni sarebbero dotati: è il nome che si dà ad una situazione strategica complessa in una società data»[118]. In questo senso anticipiamo un tema che affronteremo più avanti, ossia, che «il potere viene [anche] dal basso; cioè […] non c'è all'origine delle relazioni di potere, e come matrice generale, un'opposizione binaria e globale fra i dominanti e i dominati»[119]; l'esercizio del potere è «qualcosa che circola e che "non funziona se non in una catena". Gli individui non ne sono semplicemente il bersaglio, ma un "elemento di connessione attivo" […]»[120]. Con ciò, sia chiaro, non si vuole certo proporre un'apologia del dominio sociale e della sottomissione, ma semplicemente chiarire una prospettiva foucaultiana che permetta di analizzare nei termini della distribuzione del potere la forma delle istituzioni politico-sociali. Come scrive Luther H. Martin, «la distribuzione e il consolidamento del potere […] offrono un modo per comprendere e analizzare le relazioni di dominanza e sottomissione tra le varie costituenti di un dato sistema socio-politico. Le relazioni tra il dominatore e il dominato sono generalmente inscritte in un tacito consenso. Di nuovo nelle parole di Foucault: "Ciò che convalida il potere, ciò che lo rende accettato, è semplicemente il fatto che esso non pesa su di noi come una forza che dice 'no', ma che attraversa e produce cose, induce piacere, forma la conoscenza, produce discorsi. Deve essere considerato come un *network* produttivo che corre attraverso il corpo sociale, molto di più di quanto non faccia un'istanza negativa la cui funzione è la repressione"»[121]. Il dato ineliminabile – nonché quello più trascurato nei discorsi postmodernisti e poststrutturalisti – è il substrato biologico di tali capacità cognitive volte ad elaborare i rapporti complessi delle relazioni sociali dei primati[122].

Ora, «la religione e la politica sono entrambi modi di organizzare il potere in quanto vitale sistema sociale»[123]. Dato che «come qualunque sistema politico, la religione può essere intesa come quel sistema sociale che cerca di legittimare e di mantenersi facendo appello ai rituali del potere, sia che l'esercizio di tali rituali sia consensuale o imposto. La sola differenza tra i sistemi politici e quelli religiosi è che la natura del potere cui ci si riferisce per la legittimazione dei sistemi religiosi è sovraumana»[124]; il risultato è una sovrapposizione costante tra la due sfere (ammesso che le si voglia considerare come elementi separati). In questo senso, la verginità pubblica delle Vestali aveva anche – o soprattutto – una valenza politica, e pertanto esse

[117] Kroppenberg 2010: 419.
[118] Foucault 2010[15]: 83.
[119] *Ibidem*.
[120] Catucci 2010[5]: 88 (cit. da Foucault 1977: 184).
[121] Martin 2000: 153 (cit. da Foucault 1980: 119). Cfr. Rouse 2005: 108.
[122] Martin 2000: 152. Per un panorama introduttivo sulla teoria cognitivo-evoluzionistica alla base di questo argomento, la cosiddetta teoria del "cervello sociale" (*social brain hypothesis*, anche nota come *Machiavellian intelligence hypothesis*) cfr. Whiten 1999. Avremo modo di tornare su questi temi più avanti nel testo.
[123] Martin 2000: 157.
[124] *Ibidem*.

erano impiegate per svolgere delicate missioni diplomatiche[125]; per fare un esempio tratto dall'Europa moderna, si tratta grosso modo della riproposizione del rapporto simbolico (e simbiotico) tra il modello di una certa femminilità e l'idea dell'inviolabilità dello stato, calato e prodotto in una realtà androcentrica, che si ripresenterà, *mutatis mutandis*, più volte nella storia a partire dal corpo pubblico, virginale e statale della regina Elisabetta I di Inghilterra[126]. «Le Vestali rappresentavano la republica romana vivente»[127], scrive Inge Kroppenberg, e questo grazie alla peculiare *Mythomotorik*[128] che guidava la loro scelta, un atto rigidamente irreggimentato in modo tale da perpetuare la continuità simbolica tra ideologia statale e collegio sacerdotale con ogni nuova *captio*. Il rinnovamento di quest'ultima non solo manteneva costante il numero delle componenti[129], ma «contribuiva alla promozione dell'identità e dell'autostima collettiva fondate sulla *civitas* romana»[130]. Le Vestali erano anche il risultato dell'autoriproduzione simbolica dei ceti sociali ai quali appartenevano, in quanto rappresentanti delle famiglie nobili che componevano il tessuto connettivo dell'organizzazione del potere politico, e nelle attività sacrali esse erano ritenute agire per conto di tutta la collettività romana – questo aspetto sarà evidenziato senza posa da Cicerone nel caso del sacrificio durante la celebrazione dicembrina dedicata a Bona Dea.

Secondo Kroppenberg, inoltre, «le vergini Vestali corrispondevano dialetticamente ad un altro totem femminile dell'antica Roma», ossia Lucrezia, violentata da Sesto Tarquinio, «uno dei figli dell'ultimo re di Roma, la quale si suicidò subito dopo, aprendo pertanto la strada ad un nuovo inizio politico e legale nella forma della repubblica romana»[131]. La mitografia narra che durante l'assedio alla città di Ardea, il figlio di Tarquinio il Superbo avesse ascoltato dal marito di Lucrezia, Collatino, le lodi della moglie, confermate poi da una fugace visita presso l'abitazione:

> *Muliebris certaminis laus penes Lucretiam fuit. Adveniens vir Tarquiniique excepti benigne; victor maritus comiter invitat regios iuvenes. Ibi Sex. Tarquinium mala libido Lucretiae per vim stuprandae capit; cum forma tum spectata castitas incitat. Et tum quidem ab nocturno iuvenali ludo in castra redeunt*[132].

> «La vittoria in quella prova fatta sulla virtù femminile toccò a Lucrezia. Ella accolse gentilmente il marito e i Tarquini; il vincitore marito [poiché si era scommesso su quale moglie fosse la matrona migliore, ossia più casta e morigerata, in assenza dei mariti. N.d.A.] invitò cordialmente a cena i giovani [re]. Ivi prese Sesto Tarquinio l'infame libidine di possedere Lucrezia con la violenza; lo eccitavano e la bellezza e la specchiata purezza di lei. Ma, allora, da quel giovanile loro svago essi tornarono all'accampamento»[133].

---

[125] Kroppenberg 2010: 421 (cfr. Tacito, *Hist.*, III 81; Cassio Dione, *Ῥωμαικὴ ἱστορία*, 48, 12; 48, 37; 46, 2).
[126] *Ibi*: 422.
[127] *Ibi*: 426.
[128] *Ibi*: 427. Il termine, mutuato da Jan Assmann, si riferisce alle potenziali funzioni dinamiche (o motorie) del mito in funzione di mobilizzazione e propaganda sociale (cfr. Assmann 1992).
[129] Kroppenberg 2010: 427. «La *lex Papia*, risalente al terzo secolo a.e.v., aveva in origine decretato che una nuova *virgo Vestalis* avrebbe dovuto essere scelta per sorteggio in un'assemblea informale (*contio*) da un gruppo di venti vergini in salute e provenienti da famiglie di elevata ceto sociale. A causa della mancanza di candidate – ciò avrebbe significato la perdita di una figlia altrimenti utile nel mercato dei matrimoni politici – venne stabilito più tardi che una sola candidata era sufficiente» (*ibidem*).
[130] *Ibidem*.
[131] *Ibidem*. Cfr. Hallett 2012: 378-379.
[132] Tito Livio, *Ab Urbe condita libri* I lvii 10 (da G. Vitali, C. Vitali e Solinas 2007: 150).
[133] G. Vitali, C. Vitali e Solinas 2007: 151 (testo emendato).

Alcuni giorni dopo, però, Tarquinio si reca nell'abitazione con un commilitone ad insaputa del marito di Lucrezia. Viene accolto con cortesia e ospitato per la cena. Tarquinio attende che tutti si siano addormentati per fare irruzione nella stanza di Lucrezia dove, armato e *amore ardens* («ardente d'amore»), le dichiara la sua passione. Respinto, Tarquinio la minaccia: «se continuerà a negarsi la uciderà, e poi metterà nel letto, acanto al suo cadavere, quello di uno schiavo nudo. Tutti penseranno che è stata uccisa "in vergognoso adulterio"»[134]. Così Lucrezia cede. Quando Tarquinio la lascia finalmente sola, Lucrezia chiama padre e marito, racconta loro ciò che è accaduto, e questi promettono di non lasciare impunito il misfatto. Non riescono però a far recedere Lucrezia dal proposito di suicidarsi allo scopo di cancellare l'onta subita: «sotto le vesti [Lucrezia] ha nascosto un coltello, e prima che possano impedirglielo se lo conficca nel cuore "perché in futuro, seguendo il mio esempio, nessuna donna viva disonorata" Queste le sue ultime parole. Così finisce la vita di Lucrezia, e con essa il regime monarchico. Non sopportando l'offesa fatta a una donna che rappresenta tutte le spose romane il popolo insorge, trovando finalmente la forza per liberarsi dal giogo dei re stranieri»[135].

Il suicidio di Lucrezia, legato a doppio filo alle origini stesse della repubblica romana da Tito Livio e da Dionigi di Alicarnasso[136], sigilla così il nesso tra castità

[134] Cantarella 2009: 45. Questa la versione liviana (*Ab Urbe condita libri* I lviii 4): *Ubi obstinatam videbat et ne mortis quidem metu inclinari, addit ad metum dedecus: cum mortua iugulatum servum nudum positurum ait, ut in sordido adulterio necata dicatur. Quo terrore cum vicisset obstinatam pudicitiam velut vi trux libido, profectusque inde Tarquinius ferox expugnato decore muliebri esset, Lucretia maesta tanto malo nuntium Romam eundem ad patrem Ardeamque ad virum mittit, ut cum singulis fidelibus amicis veniant; ita facto maturatoque opus esse; rem atrocem incidisse* […] («Ora, vedutala decisa nel rifiuto e inflessibile pur nel timore della morte, al timore della morte aggiunse quello del disonore: disse che accanto a lei morta avrebbe messo uno schiavo ignudo strangolato, affinché si dicesse ch'era stata uccisa in un turpe adulterio. Poiché la truce libidine ebbe con quel terrore vinto quasi a forza l'ostinata pudicizia, e Tarquinio se ne fu andato via trionfante per quella sua vittoria sull'onore della donna, Lucrezia, angosciata per tanta sciagura, mandò al padre in Roma e al marito, in Ardea uno stesso messaggero perché venissero ciascuno con amici fidati; bisognava far così; era accaduta una cosa atroce»; da G. Vitali, C. Vitali e Solinas 2007: 151).

[135] Cantarella 2009: 46. Il resoconto liviano è contenuto in *Ab Urbe condita libri* I lviii 6-12: *Sp. Lucretius cum P. Valerio Volesi filio, Collatinus cum L. Iunio Bruto venit, cum quo, forte Romam rediens, ab nuntio uxoris erat conventus. Lucretiam sedentem maestam in cubiculo inveniunt. Adventu suorum lacrimae obortae quaerentique viro «satin salve?» «minime» inquit; «quid enim salvi est mulieri, amissa pudicitia? Vestigia viri alieni, Collatine, in lecto sunt tuo; ceterum corpus est tantum violatum, animus insons; mors testis erit. Sed date dexteras fidemque haud impune adultero fore. Sex. est Tarquinius, qui hostis pro hospite priore nocte vi armatus mihi sibique, si vos viri estis, pestiferum hinc abstulit gaudium». Dant ordine omnes fidem; consolantur aegram animi avertendo noxam ab coacta in auctorem delicti: mentem peccare, non corpus, et unde consilium afuerit, culpam abesse. «Vos» inquit «videritis, quid illi debeatur; ego me etsi peccato absolvo, supplicio non libero; nec ulla deinde impudica, Lucretiae exemplo, vivet». Cultrum, quem sub veste abditum habebat, eum in corde defigit, prolapsaque in vulnus moribunda cecidit. Conclamat vir paterque* («Venne Spurio Lucrezio con Publio Valerio figlio di Voleso, venne Collatino con Lucio Giunio Bruto, il quale, nel tornare per caso a Roma, era stato incontrato dal messaggero della moglie. Trovarono Lucrezia afflitta, seduta nella sua camera da letto. All'arrivo dei suoi ruppe in la[c]rime, e al marito che le chiedeva "stai bene?" "per nulla" rispose; "che può esservi di bene per una donna quando ha perduto l'onore? Collatino, nel letto tuo ci sono le tracce d'un altr[o] uomo; ma violato fu soltanto il corpo, l'animo è innocente; ne sarà testimonio la morte. Ma datevi le destre e giurate che l'adulterio non resterà impunito. Sesto Tarquinio, venuto qui la notte scorsa, nemico in aspetto di ospite, si è preso con la forza e con le armi un diletto che sarà funesto per me e per lui, se voi siete uomini". Tutti giurano, uno dopo l'altro; confortano la dolente riversando la colpa da lei ch'era stata forzata sull'autore del delitto; l'animo non il corpo è colpevole; dove non ci fu consenso non c'è colpa. "Voi" ella replica "vedrete qual pena gli sia dovuta; io assolvo me da peccato ma non mi sottraggo al castigo: nessuna donna vivrà impudica mai più, se seguirà l'esempio di Lucrezia". Si caccia nel cuore un pugnale, che teneva celato sotto la veste, e cade morente sulla propria ferita. [Danno] in alte grida il marito e il padre»; da G. Vitali, C. Vitali e Solinas 2007: 152).

[136] Kroppenberg 2010: 427.

matronale (che non equivale *in toto* alla verginità, ma ad una rigida condotta di vita) e integrità dello stato: «in quanto matrona, il corpo di Lucrezia era "proprietà" di suo marito, così come il *regnum* era "proprietà" del re. Ma l'emergente repubblica era costruita come qualcosa di nuovo, puro e indipendente, e perciò non poteva essere posseduta da nessuno. Doveva essere simboleggiata da una vergine»[137]. Dunque, seguendo questo interessante accostamento, da un lato abbiamo una «matrona morta che rappresenta la barbarie del *regnum* romano. Dall'altro sei Vestali, ciascuna delle quali incarna individualmente l'unità della repubblica romana vivente in quanto istituzione e che, come la Repubblica, sono invitate a rappresentare la legge e la civiltà in se stesse. Il fato di Lucrezia e delle vergini Vestali si sovrappone nella morte della prima e nella *captio* delle seconde […]», poiché, secondo Kroppenberg, il suicidio della prima e la cattura rituale, ma nondimeno coercitiva, delle seconde evocavano immagini potenti volte a ricordare nella memoria culturale dei romani la rottura e la transizione da una forma di governo ad un'altra[138].

L'esempio di Lucrezia rientra nei «tanti racconti dei quali sono protagoniste donne integerrime, dal coraggio indomito, dalla virtù inespugnabile, dall'obbedienza cieca e assoluta a padri e fratelli. Donne che per lo più avevano perso o si erano tolte la vita – superfluo dirlo, per nobilissimi motivi – e che per questo venivano continuamente celebrate e proposte come monito e insegnamento a tutte le altre»[139]. Il valore del racconto liviano sta nel fatto che, secondo Eva Cantarella, «Le donne romane sono avvertite: così deve fare una moglie, se il suo corpo – anche contro la sua volontà – è appartenuto a un altro uomo. Un esempio tra i più celebri e amati dai romani»[140]. Il ruolo che esse giocavano sullo scacchiere politico era legato alla «propaganda nazionale che legava gli avvenimenti fondamentali della storia patria ad alcuni comportamenti esemplari femminili»[141], ed era però un ruolo la cui passività diventava paradossalmente attiva, ossia visibile e/o nota pubblicamente, solo con la morte della protagonista.

L'elemento forse più interessante è che questa tipologia di narrazioni rientra nel sottogenere definito da Parker come *tales of loyalty* ("racconti di lealtà") aventi come protagonisti mogli e schiavi[142]. In quanto *exempla*, essi svolgevano il ruolo di «magazzini per i valori culturali normativi»[143], rispondevano a determinati bisogni psicologici e servivano da «mappa cognitiva di Roma, per le norme condivise, i valori e i simboli che componevano la cultura romana»[144]. Proprio in virtù della loro condizione di depositi mnemonici di *pattern* peculiari, attivati attraverso specifici meccanismi retorici, questi *exempla* tendevano ad essere riattivati nei momenti di crisi quando «coloro i quali [ricoprivano] posizioni di potere, mariti e padroni, [avevano bisogno] di un modo per affrontare psicologicamente paure consce e inconsce. Le storie di lealtà offrono un palliativo contro le ansie risvegliate sia da reali eventi di crisi sia dal fatto che un padrone abbia preso coscienza della natura intrinsecamente instabile della sua società a causa della crisi: schiavi e mogli sono [elementi] buoni per pensare»[145]. Inoltre, ai soggetti subordinati tali storie raccomandano «paradigmi di comportamento gratificanti»[146] nonché una raccolta di eroici profili storici, più o meno fittizi, con i quali identificarsi e, in tal modo, neutralizzare (o si spera che possano neutralizzare) quelle

[137] *Ibi*: 428.
[138] *Ibidem*.
[139] Cantarella 2009: 43-44.
[140] *Ibi*: 46.
[141] *Ibi*: 44.
[142] H.N. Parker 2001: 153.
[143] *Ibidem*.
[144] *Ibi*: 152.
[145] *Ibi*: 153.
[146] *Ibidem*.

minacce che minano lo *status quo* del potere socio-politico. Non a caso questi racconti riemergono nella storiografia quando lo stress sociale dell'élite maschile deve confrontarsi con la perdita della sua «virilità, della libertà, dello status e delle vite»[147], e hanno quindi perlopiù come scenario predefinito «il crollo della repubblica (in particolare le proscrizioni dei triumviri), e i giorni degli imperatori peggiori, in particolare Tiberio e Nerone. Altri periodi preferiti sono la guerra sociale (91-87 a.e.v.) e le proscrizioni mariane e sillane (88-87 a.e.v.)»[148]. Altri autori possono fare appello a questo capitale culturale per inscenare e proporre nuove crisi nei medesimi termini delle precedenti e ristabilire così non solo il medesimo sistema di valori ma anche le stesse unità narrative[149].

La storia di Lucrezia rappresenta uno di questi casi, utilizzato per retrodatare alla fase finale della monarchia un caso esemplare di moglie leale e solidale con il potere dei padri e dei mariti, e lo lega simbolicamente ai destini stessi della repubblica, costantemente minacciata e bisognosa di protezione. Al contrario di C. Afrania/Carfania, uno dei sommi esempi di irriverente irrispettosità dei differenti compiti sociali assegnati tradizionalmente ai due sessi (dal controllo maschile), e che subisce controvoglia un peculiare sacrificio (in questo caso, la rinuncia ad un ruolo pubblico), Lucrezia accetta ed «esalta» con il suo gesto il controllo maschile; pertanto viene immortalata nella narrativa esemplare come esempio positivo di un sacrificio accettato volontariamente[150].

I.1.5. *Dramatis personæ* IV. Il «teatro biologico» delle Vestali: *incestum*, *prodigia* e punizioni

Lo «statuto interstiziale [delle Vestali], ambiguo come la natura del fuoco di Vesta che esse rappresentavano»[151] è stato interpretato in vari modi. Innanzitutto a partire dal fuoco, che è stato quasi sempre considerato nella sua forma generativa. Robin Lorsch Wildfang ha invece portato all'attenzione sia l'uso dell'acqua da parte delle Vestali (come elemento di purificazione) sia quello del fuoco, considerato un'entità dotata di un duplice aspetto, generativo e sterile, comunque sempre a fini purificatori[152]. La preparazione della *mola salsa* avveniva tramite il fuoco mantenuto acceso all'interno del tempio di Vesta, lo stesso fuoco che veniva utilizzato per bruciare i feti non nati delle vacche uccise durante i riti dei *Fordicidia* e la combustione della coda del cavallo sacrificato a Marte durante l'*Equus October*[153]. In entrambi i casi, le ceneri risultanti dalla combustione venivano conservate, unite e utilizzate a loro volta durante i riti dei *Parilia* come sostanza di purificazione[154]. Per quanto riguarda l'acqua, nel tempio di Vesta (*aedes Vestae*) trovava spazio un bacino costruito in modo tale da

[147] *Ibidem*.
[148] *Ibidem*.
[149] *Ibidem*.
[150] Chiusi 2010: 101.
[151] Scheid 2009a: 432.
[152] Wildfang 2006: 10.
[153] Cfr. Pascal 1981. L'autore ritiene inoltre che tale «composito rituale non sia una replica di alcuni modelli arcaici romani o indo-europei, bensì il risultato di una lunga evoluzione e di una sequenza di innovazioni fortuite» (*Ibi*: 291). A ogni modo, le eventuali somiglianze tra rituali diversi nello spazio e nel tempo i rituali possono anche essere il risultato di una convergenza parallela attivata dalla presenza di attrattori specifici che vincolano le risposte comportamentali (cfr. Smail 2008: 169), ad es. la presenza di condizioni mediate da determinate tipologie di allevamento.
[154] Wildfang 2006: 10.

lasciare sempre corrente il liquido colà versato; secondo l'autrice ciò riflette il fatto che l'acqua corrente avrebbe ricoperto un particolare potere come agente di purificazione[155].

Riassumendo, i riti svolti dalle Vestali nel tempio di Vesta avevano un duplice ruolo: purificatorio (per l'uso del fuoco e dell'acqua durante gli impegni rituali) e protettivo (la cura del magazzino e la produzione delle sostanze alimentari in esso conservate)[156]. A ciò si accompagnava la funzione di assistenza rituale durante nove grandi sacrifici pubblici, il cui *pattern* richiama la medesima funzione purificatoria e di conservazione delle derrate alimentari (la festa del primo giorno dell'anno, secondo l'antico calendario romano tenuta il primo giorno di marzo, i *Vestalia* del nove giugno, i *Fordicidia* di aprile, il rito dell'*Equus October*, i *Parilia*, gli *Argei*, i *Consualia* e *Opsconsivia*). Secondo Wildfang l'unica trasgressione del duplice modello di purificazione e conservazione sarebbe costituita dal culto di Bona Dea[157].

In merito alla sacralità e allo statuto sessuale delle Vestali, Mary Beard ha scritto che «una vestale non era considerata sterile ma piuttosto una mediatrice di potere potenzialmente creativo e messo da parte, un fatto che può essere citato contro chi considera che la connessione delle Vestali con vari e antichi culti della fertilità sia confermata dal loro statuto matronale»[158]. La particolarità del loro statuto era invece, come sintetizzato da Sarolta A. Takács, quello di occupare una posizione centrale tra le opposizioni binarie culturali che dominavano il mondo romano: né vergini, né matrone, agenti forse come ambigue figure a metà tra il maschile e il femminile[159], bloccate, per così dire, in un «perpetuo "rito di passaggio", tra differenti sfere di stato (non sposate e sposate) e di genere (femminile e maschile)»[160]. Nella misura in cui le Vestali «sfidano le categorizzazioni e […] le definizioni o, quanto meno, le categorizzazioni e le definizioni che abbiamo incollato insieme dalle rimanenti fonti (perlopiù letterarie)»[161], secondo Takács, le Vestali rappresentavano «anomalie rispetto alla condizione femminile ma, quasi per compensare l'asessualità ordinata dallo stato, era loro dovere la cura della prosperità e della continuità [simboliche. N.d.A.] dello stato»[162].

Tali rappresentazioni trasmesse letterariamente, inoltre, si inseriscono il più delle volte nelle narrazioni storiografiche come *background* sul quale le grandi famiglie della nobiltà romana tentavano di limitare a vicenda la propria sfera di influenza e di gestione del potere politico e sociale[163]. Inquadrare il comportamento della Vestale ritenuta colpevole in un quadro che contiene anche la gestione dei *prodigia* rivela il funzionamento soggiacente dei meccanismi della cognizione umana. Si tratta di un tema di grande rilevanza per la tesi che qui sosteniamo; nel prossimo capitolo osserveremo in dettaglio i *prodigia* dal punto di vista delle scienze cognitive applicate allo studio della religione. Per il momento basti dire che i *prodigia* sono comunicazioni con gli dèi, da cui trarre regole comportamentali come si farebbe con un interlocutore intenzionale (attraverso un processo di infrazione e espiazione basato sulla struttura clientelare e gerarchica della società romana)[164]. Se con il suo comportamento disdicevole la vestale aveva interrotto la reciprocità benevola del rapporto tra il popolo romano e i suoi dèi, il giudizio veniva formulato sulla base dei prodigi, ossia delle «microstorie che

[155] *Ibi*: 11.
[156] *Ibi*: 18.
[157] *Ibi*: 31.
[158] Beard 1980: 15 (cit. in Takács 2008: 85-86).
[159] Takács 2008: 86.
[160] *Ibi*: 83.
[161] *Ibi*: 86.
[162] *Ibi*: 83.
[163] Takács 2008: 87.
[164] Lisdorf 2004: 165. Le aspettative della ToM (teoria della mente) non vengono quasi mai precisate nei racconti prodigiosi, ma sono implicite nello schema "infrazione = prodigio = sventura" (*ibidem*).

circolavano e che venivano riportate agli officiali romani, i quali le avrebbero poi registrate» e che, secondo modalità particolari che vedremo in dettaglio più avanti, violavano in modo specifico le aspettative intuitive riguardo determinati domini di conoscenza generale naturale, psicologica o sociale[165]. Se i prodigi venivano confermati dal Senato, questo ordinava ai pontefici, agli uomini alla cui custodia erano affidati i Libri Sibillini e agli aruspici un modo di ovviare al danno[166]. Nel caso delle Vestali, come abbiamo visto, il giudizio spettava al pontefice massimo. Ovviamente, a partire dalla prima registrazione nella documentazione storiografica della punizione di una vestale (ad opera di Tito Livio; il fatto risalirebbe al 483 a.e.v.), le accuse alle Vestali erano solite fiorire nei periodi di crisi interna e di scontro tra le famiglie al potere e tra patrizi e plebei[167]. In questo senso, l'equivalenza metonimica tra Roma e la sua continuità (ossia, dei suoi cittadini benestanti di sesso maschile) e vestale si svolgeva sullo sfondo di un'antropologia della mostruosità sessuale secondo la quale la «vergine penetrata era un mostro e perciò andava espiata con un *prodigium*», come un capro espiatorio, secondo la paranoica scoperta della cospirazione giuridica e sessuale contro i fondamenti (maschili) dello stato, ancora più pericolosa perché proveniente dall'interno dello stato stesso[168].

Ricapitolando, nei delicati momenti di crisi socio-politica, l'associazione di *pattern* di eventi sociali e/o naturali altrimenti slegati e spiegati con il ricorso all'agentività, ossia all'azione intenzionale di un agente (in questo caso sovrannaturale), prevedeva la scoperta dei prodigi (ossia, le comunicazioni degli agenti intenzionali immaginari) che avrebbero rivelato il crimine della Vestale (colpevole di avere quindi sovvertito il rapporto sociale tra uomini e dèi, entrambi gruppi di agenti intenzionali)[169]. Nelle fonti documentarie sono attestate ben diciannove casi nei quali viene trattata l'accusa di *incestum* (la perdita della verginità), tutte in concomitanza con momenti politici particolarmente critici[170]; la rottura dell'equilibrio tra dèi e uomini sarebbe stata dunque dovuta a un comportamento non corretto e alla scarsa cura dimostrata da una vestale nell'osservanza dei propri doveri religiosi. L'offesa di *incestum*, è bene qui ricordarlo, non aveva alcuna connotazione giuridica sovrapponibile all'attuale "incesto". Era invece basata sul «concetto di impudicizia (*incastus*), cioè, la volontaria rinuncia della posizione [della Vestale] di *virgo* diventando sessualmente attiva […]. *Incestus* era un'offesa religiosa capitale (*crimen incesti*), che implicava l'impurità intesa come breccia dello *ius sacrum*»[171].

Lo schema della punizione, secondo la ricostruzione di Ariadne Staples, preludeva alla costruzione di una finzione. Si prevedeva difatti che formalmente la «vestale impura, uccisa per la perdita della verginità, non fosse realmente uccisa», data l'assenza di un carnefice fisico[172]: «al termine di una solenne e lugubre cerimonia, dopo aver attraversato la città su una lettiga»[173], la messa a morte tramite inedia si attuava per mezzo della scomparsa dalla vista e, soprattutto, dall'esistenza pubblica dell'interessata. Insomma, se si vuole sottolineare la continuità con i riti della fertilità (ma non è comunque detto che questa lettura ermeneutica corrisponda alla realtà delle interpretazioni romane o tantomeno all'origine del rito), la segregazione sotterranea

[165] *Ibi*: 152.
[166] Takács 2008: 88.
[167] *Ibidem*.
[168] H.N. Parker 2004: 585.
[169] Takács 2008: 87. Cfr. H.N. Parker 2004: 580 ss.
[170] Takács 2008: 87.
[171] Kroppenberg 2010: 428.
[172] Staples 1998: 133 (cit. in Takács 2008: 87).
[173] Cantarella 2007: 110.

della vestale colpevole stava a segnalare il ritorno delle capacità generative alla terra che ella stessa, con il suo comportamento, aveva irrimediabilmente compromesso[174].

A fianco di questa interpretazione, pur rilevante, occorre però sottolineare che, ad uno sguardo più attento, tutti i compiti assegnati alle Vestali non erano altro che «pulizia e preparazione del cibo […]: i compiti quotidiani delle donne comuni»[175]. Oltre alla preparazione della *mola salsa*, alle combustioni dei *Fordicidia* e dell'*Equus October*, era loro compito anche la *stercoratio* (o *delatio stercoris*) che aveva luogo il quindici giugno. Il rito prevedeva la raccolta dell'immondizia del tempio di Vesta e il suo successivo trasferimento nella zona del Colle Capitolino chiusa dalla *Porta Stercoraria*[176]. Secondo Cantarella si tratta di una cerimonia che trasla in ambito istituzionale una consuetudine probabilmente precedente, ossia la necessità, in una società pastorale, di liberare dagli escrementi animali la zona deputata ad ospitare un eventuale rituale (in questo caso, il fuoco sacro di Vesta)[177]. Anche la loro condanna ricalcava da vicino la condizione femminile. La punizione non riproponeva altro che la morte di tutte le donne romane (mogli, figlie e sorelle) che affiancavano gli «inflessibili cittadini romani»[178]: qualunque rapporto sessuale extramatrimoniale costituiva reato[179]. Così come il *pater familias* era di fatto il proprietario della verginità della figlia («come testimoniano le fonti, il diritto esclusivo di mettere a morte la figlia che aveva perso la verginità spettava al padre»)[180], così il pontefice massimo puniva la colpevole di *incestum* con una morte per inedia che ricalcava un vero e proprio castigo domestico: il luogo della loro punizione capitale era di fatto «un ambiente che ricreava lo spazio riservato in vita alle donne»[181], sotterraneo, con un letto, pane, acqua, latte, olio e una fiaccola. «E quindi», conclude Cantarella, «venivano murate vive»[182]. La morte per inedia era di fatto e in generale preferita ad altre morti per le donne rittenute colpevoli[183]. Nell'equivalenza storiografica, l'uomo romano sta agli dèi (evidentemente interessati dagli stessi meccanismi sessuali e sociali maschili romani), come le donne comuni stanno alle Vestali. L'unica differenza in questo caso è il rilievo istituzionale dato alla punizione: «la loro condizione di sacerdotesse cittadine e la convinzione dei romani che la saldezza e la prosperità dello Stato venissero messe in pericolo dal comportamento licenzioso delle donne (regolarmente denunziato da *prodigia* che rivelavano l'ira divina e richiedevano un'espiazione) rendevano indispensabile dare all'esecuzione la massima solennità e pubblicità. E i romani tramandavano il ricordo di queste esecuzioni, che, anche se non molto frequenti, si snodarono tuttavia regolarmente attraverso i secoli»[184].

---

[174] Takács 2008: 88.
[175] Cantarella 2007: 112.
[176] *Ibidem*.
[177] *Ibidem*. Per una panoramica sui nuovi compiti assegnati da Augusto alle Vestali – che aggiungevano semplicemente alla cura simbolica dello Stato la cura religiosa dell'imperatore e della sua famiglia – cfr. Wildfang 2006: 100-103.
[178] Cantarella 2007: 111.
[179] *Ibidem*.
[180] *Ibi*: 111.
[181] *Ibi*: 112.
[182] *Ibi*: 110.
[183] *Ibi*: 109.
[184] *Ibi*: 110. Come continua Cantarella, «La prima Vestale sepolta viva, a quanto è dato sapere, fu Pinaria, che sarebbe stata messa a morte sotto il regno di Tarquinio Prisco. Nel 483 fu la volta di Oppia-Opimia. Nel 472 toccò a Orbinia. Nel 420 (?) Postumia fu più fortunata: accusata dal pontefice Minucio di aver indossato abiti a colori vistosi e di aver tenuto un comportamento scherzoso (due segni evidenti della sua mancanza di castità), Postumia venne assolta. Nel 337 fu condannata Minucia, nel 273 Sestilia; nel 266, per evitare il supplizio, Capparonia si suicidò. Nel 214-213 morirono Emilia, Licinia e Marcia. Incerta invece, nel 230, la sorte di Tuccia […]. L'elenco potrebbe continuare anche con riferimento all'età

La colpa della vestale alterava i rapporti, diremmo parentali e normali, del gruppo collettivo di maschi romani con il gruppo di dèi che condivideva non solo le medesime normative sociali, ma che esigeva anche le medesime espiazioni, capaci di ristabilire la *pax deorum* – qui basata sullo statuto delle donne come beni di negoziazione e relazione interfamiliare[185]. A monte della spiegazione legata all'agentività intenzionale di una peculiare relazione con agenti sovrumani invisibili, tramite la quale viene promulgata l'accusa di aver compiuto atti volti a spezzare il consueto rapporto sociale tra due comunità di agenti intenzionali (una reale, l'altra prodotta dalla prima e dipendente pertanto in modo autoconfermatorio e tautologico dai criteri sociali di quella), si affianca però un modello interpretativo psicologico intuitivo legato a doppio filo al controllo maschile. Siamo ancora, seguendo il modello interpretativo proposto da Parker, nella tipologia di "racconti di lealtà", nei quali una moglie si suicida per motivi legati all'onore della *familia*, e si erge pertanto come «prova definitiva di lealtà in contrasto con il dovere della moglie di prendersi cura dei bambini e del marito e con un altro stereotipo romano di eguale potenza, l'*univira*, parola che combina significativamente la moglie di un solo marito e la vedova che rifiuta di risposarsi»[186]. Uno dei modi in cui viene letterariamente aggirato il problema è quello di non fare menzione dei figli[187] – e ciò è quanto avviene nella vicenda già narrata di Lucrezia[188]. Il marito però può supplicare la moglie di evitare di compiere il gesto, soprattutto se la coppia ha già un figlio; un terzo modo è quello di accettare una «forma rituale di morte vivente», per cui la moglie prova la sua lealtà mantenedosi in precario equilibrio tra vita e morte per inedia[189].

Quest'ultimo caso ci riconduce alla morte delle Vestali accusate di *incestum*, e riafferma il legame simbolico, sessualmente connotato, tra istituzione sacerdotale femminile e stato inteso come sovrastruttura sociale maschile e patriarcale: «le storie dei suicidi (in modo particolare per inedia) e le storie di morte vivente presentano un teatro biologico nel quale la moglie mette in scena pubblicamente la metafora aristotelica dell'uomo come anima [*vitalis spiritus*] che anima la mera materia corporea della donna»[190]. L'esempio delle Vestali ricorda inoltre vari casi raccolti da Parker, tra i quali spicca quello narrato da Plinio[191] e riguardante una «moglie che aveva preso le chiavi del magazzino ove era conservato il vino, la quale venne forzata dalla famiglia a morire di inedia. In questo caso la mancanza di autocontrollo, il vizio tipico degli schiavi e delle mogli, minaccia i beni dell'abitazione del marito. Dato che la moglie ha violato il suo ruolo nella sua nuova famiglia, il marito e i suoi agnati la rimuovono letteralmente dal nutrimento fornito dalla famiglia»[192]. Questa era la morte tipica, la prassi consolidata per punire le donne, fossero adultere (reali o sospettate) o bevitrici di vino (reali o sospettate)[193]. Come vedremo più avanti il caso, inoltre, possiede una rilevanza fondamentale per comprendere il ruolo della mitografia sorta attorno alla relazione tra condizione femminile, violento controllo maschile e consumo di vino (perlopiù tabuizzato): l'accesso al vino (benché con alcune eccezioni) e al sesso da parte delle donne romane era rigidamente controllato dai mariti; «esse non avevano alcun legittimo

---

imperiale: altre condanne furono eseguite nel 91 [e.v.] sotto Domiziano, nel 213 sotto Caracalla, e un'ultima, forse, nel IV secolo» (fonti elencate in *ibi*: 310, 311, note n. 19-28).

[185] Cfr. *ibi*: 111.

[186] H.N. Parker 2001: 167.

[187] *Ibidem*.

[188] Per una bibliografia sull'argomento cfr. H.N. Parker 1992: 110, nota n. 32.

[189] H.N. Parker 2001: 167.

[190] *Ibidem*.

[191] Plinio, *Naturalis Historia*, XIV 89 (rif. emendato).

[192] Parker 2001: 166-167. Cfr. Cantarella 2007: 108.

[193] Cantarella 2007: 107-109.

accesso al vino […]. In tali aree, il potere legale del marito si estendeva alla vita e alla morte. Le mogli, di conseguenza, erano regolarmente ritratte come voraci, ubriache, e pazze per il sesso e, pertanto, bisognose di un controllo costante. Se la loro avidità metteva in pericolo i beni del marito, la loro libidine metteva a repentaglio il suo onore»[194]. Al di là di questo caso limite, non è difficile traslare il senso di tali racconti dal piano personale del marito a quello sociale: «l'intento psicologico è di rassicurare il marito che nonostante la natura intrinsecamente viziosa e sleale delle donne, perlomeno sua moglie rimarrà fedele. Perciò la dissonanza familiare viene così risolta: le mogli [in generale. N.d.A.] sono intrinsecamente pericolose e devono essere controllate per il loro stesso bene, mentre le mogli del pubblico [cui si riferisce l'*exemplum*. N.d.A.] non tradiranno né uccideranno i propri mariti»[195]. Nel caso delle Vestali, la colpa viene ingigantita a dismisura poiché si ritiene che le loro ipotetiche manchevolezze abbiano avuto ripercussioni su quegli agenti divini, controintuitivi e invisibili che costituiscono la prima comunità (che sia immaginaria non ha qui importanza) con la quale la Roma maschile deve fare i conti per la sua sopravvivenza.

Chiudiamo questa ricognizione preliminare con un efficace riassunto della storia della storiografia dedicata alle Vestali, presentata recentemente da Lora L. Holland[196]. Secondo l'autrice, i passaggi fondamentali dell'interpretazione moderna delle Vestali si articolano come segue:

1. Vestali come spose (sacerdotali);
2. Vestali come figlie dei re;
3. Vestali percepite sia come mogli sia come figlie (ma non necessariamente una delle due opzioni)[197];
4. Vestali percepite come elementi maschili[198];
5. Vestali al di fuori delle categorie di genere, per cui rappresenterebbero tutti indifferentemente[199];
6. Vestali come simbolo di fertilità (in connessione con le prime posizioni della storiografia moderna, n. 1 e 2);
7. Vestali come garanti della prosperità di Roma[200];
8. Vestali come capro espiatorio sociale per le crisi politiche[201];
9. Vestali come garanti della purificazione rituale dei beni pubblici, sia per l'individuo sia per l'intera città di Roma[202].

Come conclude Holland, «abbiamo percorso una lunga strada dalla vecchia questione delle mogli o figlie»[203]. Prendendo spunto dai punti numero 1, 2 e 6 possiamo completare questo paragrafo con una riflessione sulle presunte origini arcaiche dell'ordine sacerdotale delle Vestali – argomento che abbiamo tenuto per ultimo data la sua particolare complessità e per le vaste implicazioni epistemologiche. Sarolta A. Takács ha ricordato due modelli esplicativi che muovono dal contesto delle interpretazioni del substrato arcaico: «poiché Roma fu inizialmente una monarchia, le custodi di Vesta erano legate al re, il quale deteneva i compiti sacrificali. Il titolo

[194] H.N. Parker 2001: 156.
[195] *Ibi:* 166-167.
[196] Holland 2012: 209 ss.
[197] Beard 1980.
[198] Beard 1995.
[199] Staples 1998.
[200] Takács 2008.
[201] H.N. Parker 2004.
[202] Wildfang 2006.
[203] Holland 2012: 209.

religioso sopravvissuto di *rex sacrorum* (il re delle cose sacre o dei sacrifici), conferma l'aspetto delle responsabilità del re. [Però] il modello delle "donne di casa" non regge, e la spiegazione di "figlie del re" emerse come un'alternativa, per quanto non fosse del tutto soddisfacente»[204]. La risposta per Takács starebbe in un'interpretazione linguistica. Il termine Vesta sarebbe etimologicamente legato a "procreare" e, secondo Gregor Nagy, esisterebbe una relazione semantica tra "procreare", "focolare" e "re": avrebbe perciò senso, scrive Takács, «considerare che le vergini Vestali fossero collegate al re, non necessariamente in quanto figlie o nuore, come una spiegazione sociale vorrebbe, ma in quanto delegate ad alimentare il fuoco che poteva "procreare, dare vita"»[205]. Il richiamo qui è alla leggenda di Tanaquil, donna etrusca sposa del re di Roma Tarquinio Prisco[206], la quale interpretò il prodigio del «genio fallico che aveva fecondato la giovane schiava [Ocrisia] apparendo nelle fiamme del focolare»[207]. Quel bambino sarebbe poi diventato Servio Tullio, futuro nuovo re. Questo richiamo alla presunta arcaicità (ricostruita) non risolve però le peculiarità delle Vestali nel tempo storico e solleva forse più problemi di quanti non riesca a risolvere.

I.1.6. Eziologie etimologiche per riti arcaici? Le Vestali tra "sopravvivenza" e "riti di iniziazione"

Come ha notato Holt N. Parker, queste speculazioni etimologiche, che riflettono ciò che egli definisce come «l'approccio "paleontologico" allo studio della religione»[208], sono basate su una prospettiva metodologica incentrata sulla ricapitolazione ontogenetica della filogenesi[209]. Si tratta di un'idea naturalistica, già confutata durante i primi anni del Novecento e che, riassumendo un discorso che ci porterebbe altrimenti molto lontano, si può collocare all'interno di una cornice tipicamente ottocentesca che «deve molto meno al darwinismo che all'archeologia preistorica, alla linguistica storica, agli studi sulla storia del diritto […], sulla mitologia

[204] Takács 2008: 83.
[205] *Ibi*: 85.
[206] *Ibi*: 84. Cfr. Nagy 1974.
[207] Cantarella 2010[7]b: 23. Cfr. Burkert 2003: 104, nota n. 2.
[208] H.N. Parker 2004: 565.
[209] Ernst Haeckel (1834-1919), zoologo tedesco e alacre sostenitore della selezione naturale darwiniana, laureato in Medicina e artista, scrisse la *Generelle Morphologie der Organismen*, nella quale venne sintetizzata la «legge biogenetica fondamentale» (*Biogenetisches Grundgesetz*), ispirata e preceduta da altri naturalisti e pensatori quali il filosofo Arthur Schopenauer. Questa "legge biogenetica", che ebbe molto successo, dichiara: «l'ontogenesi è la ricapitolaizone breve e rapida della filogenesi… Durante il suo rapido sviluppo… un individuo ripete i principali cambiamenti di forma evoluti dai suoi antenati durante il loro lungo e lento sviluppo paleontologico» (Haeckel 1866, 2: 300; cit. da Gould 2013b: 81). Come ha sintetizzato Gary Marcus (2008: 58), «Questa credenza erronea, difficile a morire, potrebbe aver raggiunto il suo apice quando il famoso esperto di assistenza all'infanzia, il Dr. Spock, una volta affermò, riferendosi agli archi faringei che sembrano delle branchie, che "ogni bambino mentre si sviluppa, ripercorre tutta la storia dell'umanità, fisicamente e spiritualmente" [cit. da Spock 1957]. Ma gli embrioni umani non hanno davvero le branchie. Per quanto gli embrioni umani assomiglino agli altri organismi, quello a cui si avvicinano non sono le forme *adulte*, bensì gli *embrioni* dei quegli organismi, come congetturato dal predecessore meno citabile di Haeckel, di nome Karl Ernst von Baer». L'idea della ricapitolazione è oggi sostituita dalla biologia evolutiva dello sviluppo (in inglese *Evolutionary Developmental Biology*, o *Evo-Devo*), che ha allargato il complesso quadro dell'ontogenesi allo studio del controllo genetico e delle modifiche nella regolazione dei geni e alle ricadute di questi processi sulla morfologia degli individui e sul processo di speciazione. Su alcune controversie dell'opera hackeliana cfr. Gould 2009a; Day 2010. Per sintesi e contestualizzazione storica dell'opera haeckeliana si rimanda a Barsanti 2005: 318-326. Sull'*Evo-Devo* cfr. Minelli 2007; Pigliucci 2013.

e sulle culture classiche»[210]. In realtà, la questione è molto più complessa di quanto inizialmente immaginato.

Nondimeno la ricapitolazione ontogenetica, variamente combinata con altre idee allora in voga e oggi destituite di fondamenta come il neolamarckismo psichico atto a giustificare la trasmissione intraspecifica di avvenimenti inscritti nelle esistenze individuali, si prestava a molteplici interventi in vista di una ideale unificazione tra biologia e discipline storiche, psicoanalitiche, antropologiche e umanistiche e continuò ad essere utilizzata lungo l'intero corso del Novecento[211].

Con la scelta di questa etichetta proveniente dalla storia tardo-ottocentesca del pensiero evoluzionistico in chiave spenceriana piuttosto che darwiniana, Parker intende quindi evidenziare quelle prospettive ritualistiche che presuppongono l'esistenza di «un amalgama di riti precedenti» e «l'identificazione di caratteristiche che sembrano arcaiche come sopravvivenze di una struttura originaria»[212]. Seguendo questi presupposti, la ricerca dell'etimologia arcaica può indurre a costruire una storia imprecisa o anche errata sulla base di un *pattern* stabilito a priori e che potrebbe non avere validità storica. Questo modello di ricerca non fornisce di per sé la spiegazione dell'esistenza, o della sopravvivenza, di una divinità, di un rito o di un mito: «la proiezione di fatti sincronici all'interno di un asse diacronico allontana semplicemente la risposta»[213]. Il punto debole fondamentale che Parker pone all'attenzione è perciò il seguente: «questo modo di condurre la ricerca storica ignora il fatto che un mito o un rito possano non riflettere alcuna "sopravvivenza", bensì rappresentare la narrazione o la ricreazione rituale di ciò che [quel]la cultura ritiene o desidera sia accaduto»[214]. Se, come nota Parker, «le Vestali rappresentavano veramente le mogli dei primi re, perché la cura della fiamma pura non fu assegnata alle matrone virtuose, *univirae* o vedove? Se le Vestali rappresentavano le figlie originali (e perciò vergini) dei primi re di Roma che si prendevano cura del fuoco regale, perché il culto di Vesta non venne riservato alle giovani ragazze?»[215]. Insomma, esiste tutta una serie di problemi di natura filologico-documentaria non facilmente dirimibili.

Walter Burkert, nella sua disamina dei riti religiosi frutto di vincoli evolutivi e radicati nel comportamento biologico di *H. sapiens* in quanto primate, e modulati poi culturalmente, ha inserito le Vestali nell'ambito delle «cupe associazioni con la morte e il sacrificio»[216] che si intrecciano nelle varianti della «tragedia della fanciulla», ovvero di un modo specifico di regolare la natura biologica in modo «complicato, ambivalent[e] e non di rado opac[o] anche per coloro che l[o] praticano»[217]. Diversamente, altri racconti trasposti nella letteratura a partire da una fase orale (a volte certa, a volte ipotizzata) seguono più da vicino la successione codificata socialmente dei momenti biologici fondanti dell'identità femminile. Tra questi lo studioso sceglie di riportare la similitudine, e la possibile derivazione dallo schema mesopotamico, delle storie di Sargon, di Mosé, di Romolo e Remo «nati da Rea Silvia, vergine vestale», paragonandola alle vicende patite dalla protagonista della fiaba *Raperonzolo* dei fratelli Grimm, affermando quanto segue: «È evidente che la sequenza del racconto della fanciulla segue da presso il naturale, biologico ciclo vitale della donna nel passaggio

[210] La Vergata 2010: 37.
[211] Si consideri, per esempio, che il rapporto tra ontogenesi psichica e filogenesi evolutiva appare come una costante fondamentale della psicoanalisi freudiana, ferencziana e junghiana (Noll 1999; Gould 2009b; Ambasciano in c.d.s.).
[212] H.N. Parker 2004: 565.
[213] *Ibidem*.
[214] *Ibidem*.
[215] *Ibi*: 565-566.
[216] Burkert 2003: 104.
[217] *Ibidem*.

dall'infanzia all'età adulta. Il passaggio è segnato per natura da tre eventi drammatici: menarca, accoppiamento, gravidanza. Nello schema del racconto, a essi corrispondono la segregazione, l'incontro sessuale, il parto. Non è una coincidenza casuale: il fondamento biologico della cultura comunque sia verbalizzato nella tradizione narrativa, non potrebbe essere più evidente»[218]. Si tratta di uno schema che Burkert rintraccia anche in altri documenti letterari, quali la favola di Amore e Psiche di Apuleio[219], e che riallaccia alla nota codifica dei riti di passaggio effettuata dall'antropologo Arnold van Gennep nel 1909[220]: «[…] separazione, periodo liminale al margine, reintegrazione; al tempo stesso, lo schema del racconto segue e ricalca la natura. I riti di iniziazione femminile possono cominciare dalla prima mestruazione – che spesso significa separazione o clausura – e procedono fino alla nascita del primo figlio, che segna l'acquisizione di uno status preciso. I riti di inziazione seguono la biologia, e la struttura narrativa delle fiabe femminili si attiene allo stesso percorso»[221].

Il modello "iniziatico" delle Vestali propone invece una sequenza che presenta singolari problematicità. Continua così il filologo classico: nonostante quanto affermato in precedenza, «Riti elaborati di iniziazione non sono naturali, onnipresenti o costanti. Lungi dall'essere semplici trasposizioni dalla natura alla cultura, essi contraddicono piuttosto, in certi casi, la natura. È più sensato vederli come tentativi culturali di rendere gestibili e prevedibili le "realtà della vita", di compiere atti di creazione sociale artificiale, come per velare il dato biologico»[222]. Ecco dunque che il profilo delle Vestali che offre Burkert si dipana attorno al centro costituito dalla sequenza rovesciata, innaturale, e artificiale, dello sviluppo individuale mancato o interrotto, per cui la nascita non conduce alle tappe consuete della vita (nozze e nuova nascita) bensì ad un sacrificio: «A Roma le vergini vestali, scelte dal *pontifex maximus*, fanno per trent'anni vita claustrale, accudendo al fuoco perpetuo del focolare nel tempio di Vesta; se il fuoco accidentalmente si spegne, vengono fustigate; la vestale scoperta ad avere rapporti sessuali con un uomo viene sepolta viva. Tutto ciò si avvicina straordinariamente alla sequenza dell'isolamento o clausura, crisi sessuale e castigo [ricavata dagli schemi letterari proppiani. N.d.A.]. Non è impossibile che anche questa peculiare istituzione romana derivi da originari riti di iniziazione»[223].

In breve, alla metafora della "sopravvivenza" già incontrata si sostituisce quella dei "riti d'iniziazione", senza che l'approccio paleontologico, come l'ha definito Parker, venga posto in discussione. D'altra parte la funzionalità della religione nell'ottica burkertiana sposa un atteggiamento rigorosamente sociobiologico[224] che sottolinea sempre e comunque le funzionalità socio-politiche e folkloriche della religione, positivamente adattative, in una chiave deterministica genetico-biologica. È un punto di vista che, come avremo modo di vedere più avanti, si scontra con la realtà di molti comportamenti chiaramente non adattativi o francamente controproducenti da un punto di vista biologico: nelle parole del paleontologo e storico della scienza Stephen Jay Gould, «Le forme specifiche di religione non devono essere viste necessariamente come adattamenti diretti "al fine della" coesione tribale; gran parte della cultura può avere avuto origine in risposta alle conseguenze collaterali curiose e imprevedibili di un grande cervello». Come nota Gould con efficace esempio volto a dimostrare l'inefficacia euristica di molte ricostruzioni funzionalistiche, nonostante il fatto che

[218] *Ibi*: 99-100.
[219] *Ibi*: 101.
[220] van Gennep 1981.
[221] Burkert 2003: 101.
[222] *Ibi*: 103.
[223] *Ibi*: 104.
[224] *Ibi*: 25-42.

«nulla di ciò che il nostro grosso cervello ci ha permesso di imparare si è dimostrato più spaventoso e importante» della presa di coscienza della mortalità, ciò nonostante nessuno potrebbe sinceramente proporre che l'evoluzione del cervello umano abbia avuto come motivo principale l'insegnamento di tale «sgradevole verità»[225]. Pertanto, concludeva Gould, l'«analisi adattativa» dei componenti analizzati dai sociobiologi (come la religione *tout court* per Burkert) «non può svelarne il significato, giacché la maggior parte delle istituzioni culturali non sono sorte per ragioni adattative e non sono quindi soggette all'analisi darwiniana»[226]. Ma, attenzione, poiché tale affermazione non implica in alcun modo che «le ragioni all'origine dei concetti e delle istituzioni culturali dovranno restare sempre elusive»[227], o che le tesi dei sociobiologi e degli psicologi evoluzionisti loro eredi siano sempre e comunque errate, poiché Gould segnala correttamente che prima di intraprendere tale legittimo studio è necessario piuttosto «spostare il centro del nostro interesse da congetture sull'adattamento allo studio diretto della struttura»[228]. Oggi tale studio è possibile grazie alla fertile interazione interdisciplinare tra *deep history* ("storia profonda"), psicologia evoluzionistica e scienze cognitive.

L'analisi di Burkert non va però giudicata come un *escamotage* che lega *obscurum per obscurius* poiché, in quel preciso contesto storico-culturale, l'analisi del filologo ha rappresentato per le discipline impegnate nello studio della religione un decisivo passo in avanti, forzando la storia a pensare biologicamente in modo più razionale di quanto non si facesse in passato (si pensi ad esempio ai vari tentativi di sintesi avviati invano per giustificare scientificamente la psicoanalisi)[229]. Come ha affermato di recente Luther H. Martin nello studio dei fatti storici più risalenti, si tratta di distinguere in modo appropriato tra "origini", ossia la ricerca metafisica o teleologico-progressionista della genesi assoluta di un motivo religioso, e gli "inizi", ossia la ricostruzione scientifica, basata sulla storia naturale e vincolante di *H. sapiens*, intesa a tracciare lo sviluppo e tutti i cambiamenti delle varie pratiche e dei motivi narrativi. In breve, significa distinguere tra un pensare "mitologicamente" (ancora assai diffuso) e un pensare "storicamente". Tale punto di vista "costringe" lo storico a pensare biologicamente e il biologo a pensare storicamente[230]. Ciò che però latita nella spiegazione burkertiana è il riconoscimento del punto di vista maschile sulla questione della trasmissione delle rappresentazioni iniziatiche e, soprattutto, la questione – profondamente biologica – dei rapporti di dominanza e di sottomissione nella gestione del potere tra i sessi (in questo caso data per scontata). Non basta allora limitarsi a mostrare, pur giustamente, che il rituale è condiviso con gli altri animali[231], se poi questo riconoscimento serve inopinatamente per tracciare discontinuità semantico-simboliche extra-scientifiche che ripropongono la vieta e vetusta *scala naturæ* con *Homo sapiens* regnante incontrastato e solitario al vertice. Insomma, la persistenza della metafora legata all'approccio paleontologico ha in qualche modo deviato il percorso dell'indagine storiografica da ben più fecondi sviluppi. Allora, come spiegare in modo non banale il modello delle Vestali – e il ruolo liminale delle donne nel sistema cultuale romano?

[225] Gould 2013c: 133.
[226] *Ibidem*.
[227] *Ibidem*.
[228] *Ibidem*.
[229] Oliverio 2004.
[230] Cfr. Martin in c.d.s. a.; Gottschall e D.S. Wilson 2005.
[231] Burkert 2003: 38.

I.2. Appunti di storia profonda: nulla ha senso nella cognizione se non alla luce del tempo profondo

I.2.1. Metafore, ontogenesi e coevoluzione[232]

Daniel Lord Smail ha notato sagacemente quanto sia pervasiva la forza delle metafore nello studio storiografico: «evocando interi campi del pensiero esse comunicano idee complesse e immagini con straordinaria efficacia»[233]. Maurizio Bettini, da parte sua, ha ricordato che le metafore sono «oggetti linguistici di grande rilevanza culturale – di metafore, è stato detto, gli uomini e la cultura si trovano comunemente a "vivere"»[234]. Alcune delle metafore più abbondati e diffuse in campo storiografico derivano in origine dal linguaggio biologico; ciò accade poiché, in primo luogo, queste recano in se stesse un «illustre *pedigree* radicato nel fertile terreno del pensiero storico occidentale tardo-ottocentesco, all'epoca da poco darwinizzato»[235]. Purtroppo, il terreno era stato concimato non tanto dall'evoluzione darwiniana, quanto dalle idee spenceriane e bergsoniane all'epoca in voga, le quali sostituivano la Provvidenza e il *telos* kantiano della storiografia *d'antan* con l'ortogenesi progressionista di una evoluzione orientata[236]. Per ridurre un discorso altrimenti molto lungo: in campo biologico, "evoluzione" è un concetto che non deve essere mai considerato equivalente a, o confuso con, "progresso". Come ha sintetizzato Giulio Barsanti, «il darwinismo non solo non incentiva ma impedisce di porre le questioni evoluzionistiche in termini di arretratezza/progresso. […] L'evoluzione è adattamento (gli adattamenti più disparati), e se tutte le specie sono egualmente ben adattate alle loro condizioni di esistenza, nessuna però lo è perfettamente. Per cui […] nessuna specie può essere assunta come "migliore" di un'altra»[237]. Purtroppo nell'ultimo scorcio dell'Ottocento, la tendenza culturale era quella di identificare il progresso biologico assoluto con l'"evoluzione" *tout court*. Perciò l'opera spartiacque di Darwin fu spesso assimilata, e ancor più spesso stravolta, secondo le griglie concettuali della cultura generale dell'epoca. Nelle parole di Stephen Jay Gould, «per ironia della sorte […] il padre della teoria dell'evoluzione rimase praticamente l'unico a insistere che il cambiamento organico conduce solo a un crescente adattamento degli organismi all'ambiente e non a un astratto ideale di progresso caratterizzato dalla complessità strutturale o da una crescente eterogeneità: mai dire superiore o inferiore»[238]. Lo stesso schema tipico dell'evoluzione umana, diretto in modo finalistico verso *Homo sapiens* come traguardo ultimo della storia biologica del pianeta, è stato smantellato negli ultimi tempi dall'aumento delle conoscenze paleoantropologiche: non una sfilata unidirezionale di primati sempre più progrediti e inevitabilmente indirizzati verso l'uomo attuale, ma una pletora di forme che hanno convissuto fino a una quarantina di migliaia di anni fa, espressione di una sfolgorante ramificazione a cespuglio piuttosto che un albero, della quale noi oggi siamo gli ultimi testimoni rimasti[239].

Invece, nonostante il cambiamento di paradigma in senso scientificamente agnostico, lo schema dell'antica storia sacra e provvidenziale era rimasto immutato, e il modello così codificato è rimasto indisturbato nei libri di testo per oltre un secolo. Il

[232] Il paragrafo contiene e amplia Ambasciano 2013: 160-161.
[233] Smail 2008: 78.
[234] Bettini 2009: 16.
[235] Smail 2008: 78.
[236] *Ibidem*.
[237] Barsanti 2005: 25.
[238] Gould 1984: 28.
[239] Cfr. Cavalli Sforza e Pievani 2011.

problema, nota Smail, è che «nostante le nostre idee della causalità storica possano aver respinto Dio e il genio dei grandi uomini come forze trainanti della civiltà, i nostri racconti […] non sono sfuggiti al principio della crescita pianificata»[240], come nel caso del cliché metaforico e storiografico costituito dai cosiddetti "semi della civiltà", destinati a fiorire secondo inevitabili schemi teleologici[241]. Il problema dell'uso della metafora dell'ontogenesi che ricapitola la filogenesi risiede nel fatto che, al di là dell'imprecisione scientifica, nell'ontogenesi «la forma dell'organismo è determinata in parte da un progetto»[242] (sottolineando "in parte"), e che questo è invece del tutto assente nel caso della filogenesi. «Se le discendenze sembrano essere indirizzate in determinate direzioni, è solo perché gli organismi sono condannati a seguire l'obiettivo sisifeo di un design ottimale in un ambiente mutevole e sono limitati nelle opzioni possibili dalla loro stessa storia evoluzionistica». Eppure è «molto facile confondere i due processi, poiché la filogenesi porta con sé un potente aspetto intenzionale»[243] che è semplicemente il frutto di un'illusione naturale causata dalla nostra «predisposizione [cognitiva] a giudicare una qualsiasi struttura complessa come se fosse il prodotto dell'intenzione di qualcosa o di qualcuno»[244].

Non ha importanza se un rito antico rappresenti l'indisturbato "fossile vivente" di un comportamento religioso ancora più arcaico o addirittura primitivo; o, meglio, è una questione importante, ma in tale veste non ha valore euristico. Non cambiano solo le domande con le quali la scienza si deve confrontare, ma con l'incremento delle conoscenze possono mutare anche «i *tipi* di domande attraverso i quali si definisce l'indagine scientifica», ed è questa ciò che Mauro Ceruti definisce come la «sfida della complessità»[245]. È vero, le parole hanno una storia, e la loro analisi (se condotta con criteri scientifici e biologico-culturali che affiancano gli stumenti della filologia classica) può rivelare, ad esempio, che la ricchezza dei fonemi che compongono le lingue tende a ridursi progressivamente man mano che ci si allontana dal continente africano (luogo dove mosse i primi passi il *taxon Homo sapiens* circa 200.000 anni fa), così come avviene con la diversità genotipica[246]. Si tratta di un fenomeno noto in genetica come effetto del fondatore (*serial founder effect*), ossia la perdita di parte della diversità genetica durante la colonizzazione delle terre emerse a partire da ristrette popolazioni di esseri umani usciti dall'Africa[247]. Il fatto che le parole abbiano una storia che va ben al di là di quanto documentato dai documenti scritti, si traduce nella possibilità di tracciare a ritroso le relazioni filogenetiche di alcune parole eurasiatiche fino a 15.000 anni fa, testimoniando così la (relativa) fedeltà della trasmissione linguistico-culturale[248]. D'altra parte, un documento è tutto ciò che contiene informazioni sul passato. Come ricorda Smail, «blocchi di rocce, fossili, DNA mitocondriale, isotopi, *pattern* comportamentali, cocci di vasi, fonemi: tutte queste cose codificano informazioni sul passato»[249]. Al contrario, considerare le relazioni ontogenetiche dei rituali religiosi sfruttando nozioni biologiche desuete o metafore

[240] Smail 2008: 79.
[241] *Ibi*: 77.
[242] *Ibi*: 79.
[243] *Ibidem*.
[244] *Ibi*: 80.
[245] Ceruti 2009: 39.
[246] Atkinson 2011.
[247] Cfr. Cavalli Sforza 2010[2]: 103-109 (cap. 13, *L'effetto fondatore seriale*). A ciò si aggiunge l'effetto detto a collo di bottiglia, che ha luogo quando un ricampionamento casuale delle variazioni presenti nella popolazione di partenza è provocato da una decimazione dei componenti individuali (cfr. Pievani 2012a: 158).
[248] Pagel *et al*. 2013.
[249] Smail 2008: 80.

ottocentesche, oppure basandosi su comparazioni tra passato storiografico e presente etnografico, può condurre su una strada impervia e densa di ostacoli, tanto più grandi quanto maggiore sarà la presenza di un criterio ermeneutico, fenomenologico e umanistico aprioristico e condotto senza l'appoggio delle scienze biologico-evoluzioniste.

Un'analisi condotta partendo da tali presupposti non è poi così distante dalle storiografie nazionalistico-teleologiche tipiche dell'Ottocento e contraddistinte dallo sforzo ideologico volto a irreggimentare il processo storico sotto la lente dell'ontogenesi e dell'ortogenesi, ossia evolutivamente incardinate su un percorso rettilineo e orientato a priori (un esame soggetto a molteplici errori di valutazione, talvolta ingenui o incoscienti) [250]. In questa prospettiva ciò che è ritenuto importante è il punto primigenio di «concepimento o di germinazione», per cui l'origine coincide escatologicamente con il massimo del prestigio e delle supposte potenzialità culturali o biologiche nazionali: «nella narrazione della storia sacra [è] il giardino dell'Eden»[251]. Al contrario, un rito ipotetico potrebbe essere semplicemente un punto isolato in una linea continua di comportamenti rituali vincolati dai meccanismi cognitivi umani che, essendo i medesimi da quando esiste il *taxon H. sapiens* (per non parlare dei meccanismi cognitivi in comune con i primati, e a ritroso, con altri mammiferi nostri parenti filogenetici più lontani, o addirittura sviluppati indipendente in altri cladi a causa delle stesse pressioni evolutivo-culturali), possono ricomparire in tempi, luoghi e modi leggermente diversi; in assenza di una documentazione chiara ed univoca, il rischio di un'ottica incentrata sull'ontogenesi allora diventa quello di istituire falsi legami analogici, creando *pattern* immaginari più o meno giustificati o fantasiosi di trasmissione culturale laddove questi non esistono.

Un esempio recente di questo modo fallace di ragionare è ben visibile nella recente *summa* di Robert Bellah intitolata *Religion in Human Evolution: From the Paleolithic to the Axial Age*[252], nella quale gli apriorismi dell'autore si riflettono nella selezione (o, meglio, nel *cherry-picking*) dei dati conformi alla sua tesi, e nel rifiuto incondizionato dell'analisi di studi molto più aggiornati e scientificamente precisi. L'uso stesso del concetto di "età assiale" – con il quale si vorrebbe indicare un periodo avente un fulcro cronologico grosso modo incentrato intorno al 500 a.e.v., durante il quale sarebbero fiorite civiltà e religiosità classiche, in particolare eurasiatiche – istituisce delle teleologie implicite e tende a sminuire le profondissime differenze tra i modelli culturali delle varie società analizzate, creando tassonomie personali in ultima istanza opinabili. Come ha notato Antony Black, esiste inoltre una forte componente spiritualista e apologetica nell'uso di questa stessa definizione: «la tesi assiale coniata da [Karl] Jaspers venne presentata al culmine della Guerra Fredda. Può darsi che parte del suo fascino fosse dovuto a un racconto non materialistico dei cambiamenti storici più significativi. Il suo articolo iniziava con la straordinaria affermazione che "nel mondo occidentale la filosofia della storia è stata fondata sulla fede cristiana"[253]; tale proclama è più comprensibile se inteso come mossa tesa a contrastare le posizioni marxiste. Perchè ignorare Tucidide e Polibio se non per preoccuparsi esclusivamente di una visione della filosofia della storia come spiegazione onnicomprensiva?»[254].

Nonostante l'interesse nei confronti della cognizione umana e della biologia dimostrato nel suo recente libro, Bellah sembra fraintendere i modelli ai quali dice di appellarsi e afferma di aver «trovato particolarmente inutili [i lavori di] coloro i quali

[250] Barsanti 2005: 336.
[251] Smail 2008: 80.
[252] Bellah 2011, le cui idee sono *in nuce* rintracciabili in Bellah 1964.
[253] Jaspers 1953: 1.
[254] Black 2008: 39.

ritengono che la mente sia composta da moduli e che la religione sia spiegata da moduli per il rilevamento di agenti (sovrannaturali)»[255] e rifiutando, inoltre, il modello computazionale-rappresentazionale della mente[256]. Diventa palese che quei testi siano "inutili" (benché l'autore ammetta di basarsi su un paio di sintesi altrui e non si sia dato la pena di leggere i testi in questione)[257] perché non si confanno alle aspettative che Bellah ha per le conclusioni delle sue indagini, già stabilite a priori: la religione è una funzione evolutivamente (e positivamente) adattativa del genere umano[258] – un tema che però è assai dibattuto e non è accolto in tali termini nel generale consenso cognitivista (che peraltro è del tutto assente nell'opera di Bellah). Inoltre, tale prospettiva rischia di assumere implicitamente una direzione e un senso immanenti ed extra-storici[259].

Il modello che invece cercheremo di seguire nel corso di questa analisi, e in particolare nella seconda parte della tesi, è quello della "storia profonda" (o *Deep*

[255] Bellah 2011: 629, nota 154.

[256] *Ibi*: 632, nota 15. Al contrario, nel volume Bellah fa affidamento sulla psicologia piagetiana, sorretta da un criptolamarckismo erede delle correnti antidarwiniane francesi e di comuni fraintendimenti relativi ai meccanismi dell'evoluzione diffusi all'epoca negli ambienti psicoanalisti. Il confronto tra l'epistemologia genetica di Piaget e la linguistica generativa di Noam Chomsky risale al 1975 – e da allora il modello di Piaget, per quanto ancora ricco di spunti ancora stimolanti, è stato nel suo complesso scientificamente ritenuto non più affidabile. Il fraintendimento dei concetti evoluzionistici da parte di Piaget è reperibile in Piattelli Palmerini 1991; per la fallace costruzione di una serie di stadi psicologici neonatali-infantili cfr. McCauley 2011: 60 ss. Tra i modelli delle scienze cognitive citt. e usati da Bellah, spicca quello di Merlin Donald (2011), anch'esso non esente da nodi teorici problematici (cfr. ad es. McCauley 2011: 251, 276; Ambasciano in c.d.s.).

[257] Bellah 2011: 629, nota 154.

[258] Cfr. Bellah 2011: 100. In pratica viene estesa all'intera storia profonda del genere umano, e nel contempo giustificata "scientificamente", la «dimensione metasociale» della cosiddetta "religione civile", ossia «il sistema di credenze e di riti mediante il quale una società sacralizza il suo "essere insieme" e alimenta una pietà collettiva verso il proprio ordinamento» (Willaime 1996: 80), teorizzata da Bellah nella seconda metà degli anni Sessanta del Novecento (Bellah 1973). Una critica dell'opera di Bellah dal punto di vista religionistico è reperibile in Stroumsa 2013.

[259] Un esempio di studio condotto con criteri verificabili sull'emergere delle civiltà ultrasociali (ossia, società contraddistinte dalla cooperazione di un numero elevato di individui non imparentati geneticamente) e sulla loro interazione, bellica e pacifica, è reperibile nel modello matematico elaborato da Turchin *et al.* 2013. Per quanto vi siano spunti interessanti nel testo di Bellah, ad es. dove l'autore, basandosi su Jonathan Z. Smith (1987: 10), decostruisce il concetto criptoteologico di "monoteismo primordiale" tipico di certa storia delle religioni classica (Bellah 2011: 153-154), nelle conclusioni del volume del sociologo sembra farsi più chiaro il richiamo a un vagheggiato modello disciplinare morale/normativo. Secondo l'autore l'accettazione del pluralismo religioso nelle indagini accademiche, abbandonando il richiamo alla superiorità di una data tradizione religiosa, dovrebbe rappresentare uno degli obiettivi dell'indagine storico-religiosa (*ibi*: 603 ss.). Nel far ciò si richiama esplicitamente al concetto di età assiale (comunque di origine cristocentrica) e al libro di Wilfred Cantwell Smith *Toward a World Theology* (1981; cit. in Bellah 2011: 604). Nonostante il lodevole richiamo all'abbandono di posizioni "x-centriche", si tratta di un atteggiamento che esula dai confini di una disciplina scientifico-accademica, e che in ultima istanza fallisce nel tentativo utopico di "purificare" lo studio delle religioni attraverso la condivisione disciplinare di una sorta di meta/sovrateologia mondiale. Bellah sembra ignorare che la storia delle religioni classica ha giocato (e gioca tuttora) con teologie e teleologie spesso occidentali, ma ora e sempre più anche con altri punti di vista che adottano l'illusorio *modus operandi* di una superiorità umana nella storia naturale del pianeta. Certe correnti del postmodernismo rafforzano questa scala di primati metafisici-ideologici, invertendola: nessuno è al primo posto, per cui tutti sono al primo posto. La soluzione è, piuttosto, la rinuncia stessa a queste opinioni ideologiche (non esiste alcuna "classifica" o "podio"), accettando l'abbandono della maschera dell'antiscientismo e dell'antirealismo. Per dirla con le parole di Donald Wiebe, quel tipo di impegno (abbastanza ingenuo) in materia morale-religiosa non dovrebbe far parte di una disciplina scientifica: «Il compito dello studioso di religione, in quanto scienziato, non è quello di creare una buona società. […] [C]on l'infiltrazione dell'ideale dello studioso di religione come intellettuale pubblico […], l'agenda scientifica della ricerca di una conoscenza disinteressata sulla religione e sulle religioni è stata, e continua ad essere, indebolita se non destituita» (dall'*abstract* di Wiebe 2005).

History) proposta in primo luogo da Smail, ove si privilegia l'aspetto filogenetico e neurofisiologico, così come le continuità biologico-evoluzionistiche, di una macro-storia frutto di inestricabili vincoli e contingenze[260]. In particolare, l'analisi prenderà le mosse dalla storiografia cognitivista ossia, nella sintesi offerta da Luther H. Martin, da quei «modelli teorici, empirici e testati sperimentalmente, che permettono agli storici di trovare il senso e il significato dei dati in possesso [specialmente in ambito storico-religioso] con un livello maggiore di sicurezza di quanto non sia stato possibile realizzare in precedenza, [grazie ad esempio] all'ipotesi della competenza rituale e della forma rituale proposte da Thomas Lawson e Robert McCauley, alla teoria dell'attrazione cognitiva relativa alla trasmissione e alla stabilizzazione culturale di Dan Sperber, alla teoria dei modi rituali della religiosità di Harvey Whitehouse e agli "schemi culturali cognitivamente strutturati" di Roy D'Andrade»[261]. D'altra parte, è banale sottolineare che gli storici hanno sempre utilizzato modelli psicologici e sociologici per spiegare e comprendere l'intenzionalità, i desideri e le azioni dei soggetti studiati; fino ad oggi, però, i modelli utilizzati erano perlopiù impliciti, o "ingenui", ossia non sostenuti dalla conoscenza del corretto funzionamento dei meccanismi cognitivi. Vale la pena chiarire di sfuggita che la definizione di "sociologia ingenua", coniata dall'antropologo Larry Hirschfeld, viene utilizzata per descrivere le interpretazioni antropomorfiche che gli esseri umani applicano inconsciamente quando devono rappresentare le relazioni personali che intercorrono con soggetti collettivi inanimati (come il villaggio, lo stato, la repubblica, ecc.), con elementi naturali animati o inanimati o con soggetti inesistenti ed invisibili come gli dèi: perché il lettore non cada nella trappola dell'assegnazione di etichette di valore alla suddetta definizione, ricordiamo, seguendo Pascal Boyer, che «"ingenua" non significa che l'interpretazione sia primitiva o sciatta, ma solo che si sviluppa spontaneamente, in assenza della formazione sistematica necessaria per l'acquisizione di concetti scientifici»[262].

Occorre quindi cercare di ovviare ai vincoli cognitivi nella misura in cui ciò è possibile grazie alla loro conoscenza e al seguente autocontrollo cosciente: «la discrepanza tra la prospettiva dello storico e la limitata conoscenza degli attori storici evidenzia la necessità di una comprensione adeguata dell'accesso dei medesimi attori alla conoscenza [delle rappresentazioni culturali e della loro trasmissione] e di come quella conoscenza ha informato le azioni che costituiscono gli eventi storici»[263]. Tale prospettiva permette, se si agisce con discernimento, di evitare i vicoli ciechi dei vari determinismi che hanno tentato in qualche modo di spiegare l'interazione tra vincoli storici strutturali ed eventi contingenti. Si pensi al determinismo sociale, ove la mente è stata spesso considerata una *tabula rasa* sulla quale la cultura viene inscritta attraverso la socializzazione[264], o al determinismo psicologico, nel quale sia la storia sia i sistemi socio-culturali sono ritenuti completamente contingenti[265]. Un'ottica scientificamente pluralistica e coevoluzionistica, ove gli esseri umani influenzano le pressioni selettive modificando il proprio ambiente in modo non sempre adattativamente favorevole (la cosiddetta *niche construction*), permette invece di incrociare le spiegazioni multicausali a seconda del quadro temporale di riferimento inscritto nella storia profonda di *H. sapiens*[266]. Seguendo la brillante sistematizzazione offerta da Jesper Sørensen si può così parlare di

[260] Cfr. Pievani 2011.
[261] Martin 2012a: 65.
[262] Boyer 2010: 302.
[263] J. Sørensen 2011: 193.
[264] *Ibi*: 182-183.
[265] *Ibi*: 183-185.
[266] *Ibi*: 185 ss.

- un *livello macrostorico*, all'interno del quale si può avvertire l'impatto dei cambiamenti storico-culturali sulla neurochimica e l'uso deliberato di stratagemmi culturali per alterare neurochimicamente il funzionamento cognitivo ed emotivo[267] (si pensi ai «rituali, alle manifestazioni sportive, alla lettura, al canto, agli strumenti musicali, e al raccontare storie, [attività] che possiedono tutte l'obiettivo esplicito di modificare la neurochimica del cervello e in tal modo il nostro funzionamento cognitivo ed emotivo»)[268];
- un *livello microstorico*, nella cui analisi predominano le scienze cognitive per spiegare la trasmissione, o epidemiologia, delle rappresentazioni culturali[269];
- infine, di un *livello mesostorico*, dove ad essere indagati sono l'immunologia delle rappresentazioni (ovvero, la resistenza al cambiamento nelle rappresentazioni culturali), i periodi di stasi, gli stili di apprendimento culturale (ossia come si apprende ad imparare) e l'interazione con gli utensili, ossia come questi modificano ulteriormente i processi di ragionamento[270].

In tutti i casi descritti la costante fondamentale è l'aspetto biologico-evoluzionistico della storia: «la storia profonda è importante […] perché può essere usata come una mappa per la continua narrazione della coevoluzione tra geni e cultura»[271].

I.2.2. Intermezzo darwiniano. Il nastro di Möbius dell'*homo narrator*, ovvero di coevoluzione, Topolino e neurostoria[272]

Il modello di analisi della storia profonda è caratterizzato da un accento particolare sulla cognizione e sugli aspetti evoluzionistici della comunicazione. Un ruolo privilegiato in tale quadro è occupato dai racconti di natura religiosa; in questo senso il cerchio si chiude e gli studi religiosi si riallacciano alla cognizione. Ora, l'uomo è letteralmente immerso in un cosmo di rappresentazioni culturali: racconti, notizie, narrazioni di vario genere costituiscono da sempre una riserva o, meglio, un archivio individuale e sociale a partire dal quale, attraverso la costruzione di ulteriori racconti, l'io cosciente si costituisce in quanto storia significante e memorizzata di concatenazioni causali. Jonathan Gottschall sostiene che la propensione umana per la narrazione rappresenta «una strategia evolutiva che permette l'esplorazione immaginaria di complesse relazioni sociali evitando le ambiguità delle realtà sociali»[273]. Stephen Jay Gould, in modo più lirico, ha ricordato che «siamo creature che raccontano storie; la nostra specie avrebbero dovuto chiamarla *homo narrator* (o forse *homo mendax* per riconoscere l'aspetto fuorviante che c'è nella narrazione di storie) anziché con il termine spesso non appropriato di *homo sapiens*. La modalità narrativa ci riesce naturale, come uno stile per organizzare pensieri e idee»[274].

Come ha ricordato Robert McCauley, tutti i racconti sono perlopiù storie sulle azioni compiute da agenti intenzionali, e nelle storie di tipo religioso (agiografiche, mitografiche, ecc.) «una pletora di agenti invisibili, o la presenza di uno solo ma

[267] *Ibi*: 189.
[268] *Ibidem*.
[269] *Ibi*: 187-188.
[270] *Ibi*: 190.
[271] *Ibidem*.
[272] Il paragrafo riprende e amplia Ambasciano 2013: 153-154.
[273] Martin 2012a: 158 (cfr. Gottschall 2013). Cfr. Gottschall e D.S. Wilson 2005.
[274] Gould 1994: 24 (trad. it. da Ceserani 2002: 96).

onnipotente, è una fonte inesauribile di risorse esplicative. Gli dèi fanno ciò che fanno, o falliscono nel tentativo di fare ciò che vogliono fare, perché essi possiedono credenze, valori, interessi, preferenze, e così via. Le cose brutte capitano perché gli dèi offesi le hanno lasciate volutamente accadere o perché dèi facili allo sconcerto le hanno causate. A divinità distanti e imperturbabili, invece, queste cose non importano (e pertanto non ci dobbiamo preoccupare di esse). Le spiegazioni richieste dal caso si focalizzano su particolari incidenti, e non su classi generali di eventi, perché gli agenti agiscono in circostanze specifiche»[275]. Questi insiemi rappresentano la norma cognitiva, ossia sono "normali", poiché sono diffusi con alcune variazioni pressoché ovunque, dalle «*rappresentazioni* di fate madrine, e da lupi che possono essere verosimilmente scambiati per nonne», alle «*credenze* riguardanti Superman o Lassie, Babbo Natale, elfi, folletti, antenati, angeli, e dèi», alle «*pratiche* che comprendono parate o processioni, drammi teatrali e rituali». Come conclude McCauley, «tali variazioni appaiono ovunque, dai racconti folklorici, alla letteratura fantasy ai romanzi *tout court*, fino alla letteratura a fumetti, alle pubblicità e ai cartoni animati»[276].

Dalla fine dell'era delle esplorazioni geografiche, l'intreccio delle singole storie dell'uomo, del pianeta e del cosmo e, soprattutto, la storia della vita sulla Terra, si sono spalancate di fronte alla ricerca come la nuova *terra incognita* da esplorare, infinitamente più vasta di quanto il pensiero storico precedente abbia mai potuto immaginare. Dopo le scoperte della geologia e della cosmologia, le centinaia di milioni di anni del nostro pianeta (una misura presto corretta in miliardi) e gli anni luce del *lookback time* (ossia la distanza tra un punto di osservazione della volta celeste sulla Terra e il tempo che i fotoni emessi da una fonte luminosa nello spazio hanno impiegato a giungere alla nostra retina) sono diventati la nuova frontiera di un tempo sempre più abissale[277]. In questo incredibile panorama, solo Charles Robert Darwin, e Alfred Russel Wallace in maniera indipendente, erano arrivati a formulare quel gruppo omogeneo di ipotesi che, a partire dalla constatazione dell'azione del tempo profondo in ambito biologico, avrebbe posto le basi per la futura indagine biologico-evoluzionistica e genetica, e solo nella formulazione darwiniana il tempo profondo della storia della vita sulla Terra scalzava definitivamente le antiche credenze sulla biologia dallo schema dell'immutabilità religiosamente stabilita. L'idea dell'evoluzione, d'altra parte, non era né nuova né particolarmente innovativa di per sé; esistevano ormai da tempo spiegazioni evolutive *lato sensu*, quasi sempre su base teologica o teleologica. Ciò che si rivelò essere determinante per la proposta darwiniana fu la sua configurazione particolare, che rappresentò effettivamente uno spartiacque storico. Secondo il biologo evoluzionista Ernst Mayr essa è composta dall'articolazione di cinque tesi autonome:

1. l'evoluzione in quanto tale, ossia la modificazione delle specie nel corso del tempo;
2. la discendenza a partire da una antenato comune;
3. la speciazione popolazionale, ossia la discendenza delle specie da specie preesistenti;
4. la gradualità dell'evoluzione;

[275] McCauley 2011: 170.
[276] *Ibi*: 171. Le sottolineature appartengono a McCauley. Cfr. Burkert 2003: 82: dai racconti «apprendiamo che una certa persona ha fatto questo o quello, e che ne è discesa la tal cosa. È difficile spiegare come questa conoscenza personale possa essere generalizzata, tuttavia si può dire che i racconti sono comprensibili; suscitano empatia; spesso dominano la comunicazione. Il racconto è la forma grazie alla quale un'esperienza complessa diventa comunicabile». La storia profonda, legando filogenesi, evoluzione e neurofisiologia contribuisce effettivamente a chiarire come queste conoscenze narrative possano essere generalizzate.
[277] Cfr. Shermer 2012: 359-360; Ciardi 2013.

5. la selezione naturale.

Questi cinque punti, combinati con il rifiuto dell'idea di progresso assoluto e con l'affermazione del ruolo dei processi stocastici (ossia casuali), rappresentarono una sfida nei confronti di un canone grosso modo omogeneo di filosofie teologiche e secolari che si rafforzavano a vicenda e che in alcuni casi vantavano un'autorità antica di almeno duemila anni (come nel caso dell'essenzialismo). Tra le prime, le principali stabilivano l'esistenza di un mondo immodificabile, l'esistenza di una creazione (o di più creazioni indipendenti che facevano seguito a catastrofi naturali, a seconda delle interpretazioni geologiche), la fede in un creatore saggio e benevolo e l'antropocentrismo, secondo il quale il mondo intero sarebbe stato creato per l'uomo. Le ideologie secolari allora in voga, ed esplicitamente contrarie all'evoluzione darwiniana, erano invece l'essenzialismo (ossia l'esistenza di insiemi ideali e discreti che corrispondevano *sic et simpliciter* alle cose del mondo fisico), il fisicalismo e il determinismo tipico delle scienze fisico-matematiche, che si esprimevano per leggi immodificabili (perlopiù reinterpretate in un'ottica teologica, ossia stabilite da una divinità), e la teleologia nelle sue varie formulazioni (in una chiave spesso teologica)[278].

Le capacità cognitive di *H. sapiens* sono il frutto contingente di vicende le cui radici affondano nella storia profonda dell'evoluzione biologica del pianeta Terra. Il genetista e biologo evoluzionista Theodosius Dobzhansky (1900-1975) ha scritto icasticamente nel 1964 che «nulla ha senso in biologia se non alla luce dell'evoluzione»[279]; parafrasando, possiamo affermare che nulla ha senso nella cognizione se non alla luce del tempo profondo. Eppure, l'evoluzione culturale è in parte un processo lamarckiano, contraddistinto da fattori assenti nell'ambito biologico quali la trasmissione dei caratteri acquisiti e l'intenzionalità degli agenti. Come porsi quindi di fronte alla comune obiezione che l'evoluzione culturale, ovvero l'orizzonte sul quale si stagliano e interagiscono i livelli macrostorico, mesostorico e microstorico già ricordati, sia incommensurabilmente differente rispetto ai meccanismi darwiniani agenti sugli organismi nel tempo profondo? Detto in altri termini, come armonizzare (se possibile) la variabilità e, soprattutto, la rapidità dei processi culturali intenzionali umani con la soggiacente struttura biologica, retta da un complesso rapporto di equilibrio tra vincoli e contingenze, da selezione non intenzionale e fissazione delle varianti?

Proviamo a rispondere con due esempi che spiegano più in profondità il rapporto tra ontogenesi e filogenesi da una parte e la coevoluzione tra geni e cultura dall'altra: l'evoluzione iconografica di Topolino e lo sviluppo della tolleranza al lattosio, normalmente persa dopo lo svezzamento (una mutazione genetica utile in contesti culturali, e religiosi, dominati dall'allevamento)[280]. Dato che il secondo esempio è più adatto come parallelo esplicativo per la cooptazione di elementi biologici nelle narrazioni religiose (e no) lo riprenderemo nel prossimo paragrafo; concentriamoci ora sull'esempio disneyano.

Nel 1979 viene pubblicato su «Natural History» uno dei testi più curiosi prodotti da Stephen Jay Gould, intitolato *Mickey Mouse Meets Konrad Lorenz*, e ristampato poi

[278] Mayr 1994: 48-60.
[279] Dobzhansky 1964: 449. Notiamo che in un'elaborazione successiva in merito al medesimo concetto, Dobzhansky fa riferimento esplicito al pensiero teleologico, ed esplicitamente teologico, di Pierre Teilhard de Chardin. Questi viene citato come esempio di convivenza tra fede personale ed evoluzione, che il genetista ritiene preferibile, nel particolare contesto statunitense dell'epoca e nell'ambito di un certo dibattito, al creazionismo fondamentalista letterale (Dobzhansky 1973: 129).
[280] Cfr. Chelazzi 2013: 211.

nella raccolta *Il pollice del Panda* con il titolo di *Omaggio di un biologo a Topolino*[281]. Tale contributo spicca per originalità all'interno della multiforme produzione del paleontologo e storico della scienza e rappresenta, con ogni probabilità, una delle più eclettiche spiegazioni della biologia evoluzionistica dello sviluppo e dell'evoluzione culturale allora prodotte nell'ambito della divulgazione scientifica[282]. L'occasione per affrontare l'argomento era stato suggerito dal concomitante cinquantenario di Topolino; per tale motivo Gould aveva deciso di analizzare l'icona della Disney sia sotto il profilo biologico, come se si trattasse di un organismo vero e proprio, sia come risultato di un'evoluzione culturale, ovvero come un artefatto prodotto intenzionalmente. Nel primo caso Gould passava in rassegna il rapporto direttamente proporzionale tra la modificazione del comportamento di Topolino e la tendenza di quest'ultimo ad accumulare nel corso del tempo modificazioni dell'aspetto in chiave neotenica. Nel secondo caso, il paleontologo accennava ai vincoli biologici e comportamentali dei creatori dell'immagine di Topolino, per cui le modificazioni in chiave neotenica subite dalla figura del personaggio venivano ricondotte a vincoli comportamentali (nello specifico, la risposta evolutiva ed emotiva degli adulti di fronte ad organismi, siano essi cuccioli o adulti, che esibiscono caratteristiche proprie dei neonati). Si tratta di modifiche artistiche che esprimono senza soluzione di continuità sia intenzionalità (ossia, sono volutamente indirizzate al target commerciale, ad un certo pubblico), sia il vincolo con le caratteristiche cognitive di *Homo sapiens*: «[…] le caratteristiche astratte dell'infanzia umana suscitano in noi potenti reazioni emotive anche quando le riscontriamo nell'animale. Io ritengo che l'evoluzione verso una progressiva infantilizzazione di Topolino rifletta la scoperta inconscia di questo principio biologico da parte di Disney e dei suoi disegnatori. Infatti, il tono emotivo di molti altri personaggi di Disney si basa sullo stesso principio»[283].

Per spiegare che cos'è la neotenia occorre fare un passo indietro. Come tutti gli esseri viventi del pianeta Terra, anche noi siamo vincolati fisicamente, geneticamente, strutturalmente, meccanicamente e ontogeneticamente. Siamo cioè legati a doppio filo alle interrelazioni stabilite e fissate storicamente nel tempo profondo dell'evoluzione; siamo quindi incatenati alle proprietà esibite dalle molecole, dai geni, dalle leggi fisiche e dal processo dello sviluppo degli individui. Eppure sarebbe un errore pensare che tali vincoli rappresentino un limite evolutivo invalicabile[284]. Nel tempo profondo anche i vincoli possono essere fonte di varietà adattativa. Lo sviluppo dell'individuo, ad esempio, può costituire una riserva ottimale di soluzioni composta da «una serie di stadi ben adattati» (poiché se non lo fossero l'individuo non potrebbe sopravvivere)[285]. Si pensi ad organismi che attraversano fasi ben distinte fino a giungere alla maturità, come avviene per gli anfibi: ciascuno di questi stadi può costituire un fenotipo differente, e in quanto tale può essere cooptato e sfruttato evolutivamente nel caso riuscisse ad arrecare un qualche vantaggio per l'organismo in una data situazione. (Per fenotipo si intende l'espressione di un genotipo, ossia «tutte le proprietà osservabili, strutturali o funzionali, di un organismo»[286], mentre il genotipo è l'insieme di geni che compongono il codice genetico di un essere vivente). Ora, la cooptazione cui abbiamo fatto riferimento nel caso degli anfibi è di fatto una canalizzazione, come la definisce Stephen Jay Gould, che modula il materiale a disposizione lungo un determinato percorso per produrre diversità

[281] Gould 2009c.
[282] Cfr. Serrelli 2012.
[283] Gould 2009c: 96.
[284] Mandrioli 2011: 156-160.
[285] Gould 2003: 1292.
[286] Sella 2004: 476.

e adattamento, a volte «rimescola[ndo] e combina[ndo] le caratteristiche di stadi diversi»[287].

Dalla mosca all'uomo i geni che controllano lo sviluppo restano in buona parte gli stessi, ciò che cambia in modo sostanziale sono i rapporti dell'interazione tra moduli autonomi di geni: gli edifici cambiano, ma i mattoni restano gli stessi[288]. L'eterocronia, ossia i cambiamenti espressi dalle variazioni nei tempi e/o nei tassi di sviluppo ontogenetico, rappresenta di fatto uno dei principali modi per aggirare, per così dire, le imposizioni fisiche del fenotipo[289]. L'alterazione dei percorsi dello sviluppo che si ottiene attraverso la neotenia rientra nei processi eterocronici di pedomorfosi: gli esemplari adulti ripropongono caratteri tipici della condizione giovanile degli antenati e ciò avviene in condizioni ambientali per cui un genotipo può produrre differenti fenotipi (ad esempio se sottoposti a livelli diversi di un certo ormone: la somministrazione di tirotropina o tirossina può indurre una metamorfosi nei *taxa* di anfibi pedomorficamente facoltativi)[290]. La neotenia, in particolare, ha come esito il raggiungimento della maturità sessuale pur mantenendo caratteristiche tipiche dello stadio giovanile[291]. Tra i casi da manuale di neotenia vi sono alcuni anfibi urodeli (per cui le branchie, carattere giovanile, sono presenti nelle forme adulte), il rallentamento dei ritmi di crescita di *Homo sapiens* (causa della lunga gestazione, della lunga infanzia, dell'apprendimento continuo che non termina con la giovinezza e dei mutamenti facciali ontogenetici comparativamente più contenuti rispetto alle antropomorfe) e i crani dei dinosauri aviani attuali (gli *Aves*), i quali esibiscono caratteristiche tipiche degli stadi giovanili degli antenati non-*Eumaniraptora*: tra le peculiarità neoteniche citiamo la forma del muso, più corta rispetto alle forme adulte, e le grandi orbite oculari[292]. Queste ultime caratteristiche citate, assieme alla grandezza della testa relativamente al corpo, rappresentano inoltre le caratteristiche facciali principali dei neonati.

Per traslazione, la ricognizione visiva di tali caratteri allometrici causa in *H. sapiens* il seguente corto-circuito interpretativo: la preferenza accordata nei confronti degli animali (anche adulti) che esibiscono tali caratteristiche fa sì che determinate qualità emotive o affettive umane vengano fallacemente proiettate sui possessori di tali peculiarità. Come chiosa Gould, facendo riferimento all'etologo Konrad Lorenz, «[…] veniamo ingannati da una risposta evolutasi per il vantaggio dei nostri piccoli e trasferiamo le nostre reazioni a quegli animali che presentano lo stesso tipo di caratteristiche»[293]. Si pensi ad esempio al tono di voce con cui ci si può rivolgere ad un animale domestico (magari selezionato sfruttando le variazioni del fenotipo per rispondere in buona parte a questi stessi criteri), che istintivamente assume la medesima modulazione con la quale ci si rivolgerebbe ad un neonato. Lisa Signorile ha definito questo atteggiamento come «l'effetto Bambi», ovvero la singolare forma di «neotenia culturale» per cui una sorta di «*scala naturæ* mentale», rafforzata dall'ambiente sociale, accorderebbe un primato assoluto a quegli animali, già apprezzati da bambini, dotati di

[287] Gould 2003: 1293.
[288] Minelli 2007: 201-202
[289] Altri esempi riguardanti l'epigenetica e la plasticità dei fenotipi sono esposti in modo semplice ed efficace in Pigliucci 2013; approfondimenti in Fusco 2011a.
[290] Gould 2013b: 270.
[291] Fasolo 2004a: 612. Caratteristiche fenotipiche pedomorfiche possono essere raggiunte anche attraverso progenesi (il corpo matura più lentamente rispetto allo sviluppo delle gonadi; è l'opposto della neotenia) o sviluppo diretto (se vengono saltate fasi intermedie di sviluppo ontogenetico).
[292] Per approfondimenti su questi temi è fondamentale Gould 2013b: 317-362. Per la neotenia negli anfibi cfr. Signorile 2012: 141-145. Per i dinosauri e gli uccelli cfr. Long e MacNamara 1997; Bhullar *et al.* 2012.
[293] Gould 2009c: 95.

particolari caratteristiche infantili, come ad esempio gli occhi grandi e il viso relativamente più piccolo[294].

Con Topolino abbiamo quindi di fronte un caso di cooptazione culturale di caratteristiche biologiche in un ambito di trasmissione delle idee, fondato sull'accumulo rapido (qualche decennio) di caratteristiche darwiniane. Per motivi biologici e vincolanti, il pubblico ha risposto in maniera positiva a queste caratteristiche guidando l'evoluzione di Topolino verso forme gradualmente più infantili. In un contesto di competizione iconografica intraspecifica (dettata anche dal successo commerciale), i fenotipi del "genotipo Topolino" dotati di caratteristiche neoteniche hanno surclassato i contendenti, diffondendosi maggiormente. La biologia ci vincola molto di più di quanto non vorremmo credere. Insomma, queste illustrazioni si sono trovate ad interagire in un contesto *lato sensu* biologico: le immagini «rappresentano sia il prodotto dei set di istruzioni sia il veicolo in cui tale set viene immagazzinato. I set di istruzioni utilizzano questo veicolo per spostarsi nell'ambiente (ossia la cultura umana), interagiscono direttamente con tale ambiente ed entrano in competizione tra di loro per ottenere le risorse necessarie al raggiungimento del loro obiettivo: replicarsi»[295]. Come ha ricordato Smail, il curioso caso dell'evoluzione iconografica di Topolino ha però ricadute molto più sottili di quanto non sembri: «l'evoluzione culturale umana oltrepassa il ritmo dell'evoluzione biologica umana non necessariamente perché la prima segue un processo lamarckiano, ma perché l'avvicendamento generazionale dei tratti culturali è assai più rapido»[296]. Nell'ottica coevoluzionistica-culturale proposta da Smail convivono quindi sia un'evoluzione lamarckiana degli oggetti culturali e della loro produzione, sia un processo darwiniano di variazione casuale, selezione e di conservazione di tratti (comportamentali, culturali, ecc.) che possono non avere alcuna funzione adattativa[297]. Non sempre spiegare le sequenze di fatti storici attraverso l'intenzionalità di pochi agenti (come nelle narrazioni storiografiche incentrate sulle grandi personalità, o sugli inventori che operano *ex nihilo* in solitudine) è euristicamente utile[298]. Come ha dichiarato David Sloan Wilson, «anche le intenzioni diventano una forma di variazione casuale quando interagiscono con altre intenzioni e producono conseguenze impreviste»[299].

Ancora, consideriamo che alcuni cambiamenti nel fenotipo o nell'espressione di geni possono avvenire «in dipendenza da meccanismi diversi dal cambiamento nelle sequenze del DNA»[300] ed essere comunque ereditabili sulla base del controllo di «alcuni elementi dell'ambiente esterno di sviluppo degli organismi che si ripropongono (oppure sono mantenuti o ricostruiti fedelmente) attraverso le generazioni»[301] (ovvero, l'ereditarietà epigenetica), ad esempio attraverso la costruzione della nicchia e la trasmissione di comportamenti culturali. Per il primo caso, basti pensare al fatto che «gli animali costruiscono nidi, tane, reti e protezioni di vario tipo. Le piante modificano il regime idrico dei suoli, il livello di gas nell'atmosfera e il ciclo di nutrienti negli ecostistemi. Ci sono anche esempi di attività collettive di costruzione della nicchia, come nel caso dell'edificazione dei nidi degli insetti sociali»[302]; la costruzione della nicchia può influire sull'evoluzione degli organismi stessi in quanto «co-occorrente

[294] Signorile 2012: 195.
[295] MacLeod 2009: 206.
[296] Smail 2008: 102-103.
[297] Cfr. *ibi*: 102 ss., 120.
[298] Cfr. *ibi*: 38-39.
[299] Com. pers. cit. in Smail 2008: 91; sull'ottica co-evoluzionistica cfr. *ibi*: 110-11.
[300] Fusco 2011b: 383.
[301] *Ibi*: 386.
[302] *Ibi*: 371.

processo causale»[303]. Inoltre questa modificazione viene ereditata ecologicamente, di modo tale che ogni organismo riceve dai suoi antenati una «"relazione organismo-ambiente", [ossia] un ambiente selettivo modificato in relazione ai suoi geni»[304]. Nel caso della trasmissione dei comportamenti culturali (in questo elenco non ci soffermiamo sull'importante ereditarietà epigenetica cellulare, poiché di scarsa pertinenza per l'argomento) si annoverano l'influenza della morfologia materna, l'effetto di ormoni e feromoni, la trasmissione attraverso la placenta, il latte o le feci e la trasmissione comportamentale[305]. Il sistema simbolico del linguaggio in *Homo sapiens*, mezzo principale (ma non esclusivo) della trasmissione comportamentale, non è che un caso particolare di un modello biologicamente ricchissimo[306]. E, come avremo modo di vedere, il linguaggio è un mezzo potente per strutturare le relazioni sessuali e sociali di potere, in particolar modo se potenziato dalle narrazioni metafisiche che hanno una presa specifica sui meccanismi sociali della cognizione.

Questo scorcio interdisciplinare può bastare per dimostrare la necessità di uno studio approfondito del rapporto multicausale tra natura e cultura. Studiare la cultura umana (e le forme antiche della religiosità) significa fare i conti con l'incessante interazione tra biologia e cultura. Passiamo così senza soluzione di continuità da un lato all'altro di un complesso e affascinante nastro di Möbius, all'interno del quale trovano posto sia i culti religiosi femminili dell'antica Roma, sia le più recenti icone culturali come Topolino[307].

I.2.3. Selezione di gruppo, nicchia culturale o prodotto secondario? Utilità e svantaggi dei comportamenti religiosi

Riprendiamo allora il filo di quella che Parker ha definito come l'ossessione "paleontologica" della storia della religione (in questo caso romana). Se andare alla radice in quell'ottica significa recuperare il significato originario, e pertanto maggiormente e/o ermeneuticamente significativo e significante, la ricerca storica non riesce a discostarsi molto dalle coordinate narrative della storia sacra *d'antan* (dove a un inizio assoluto dovrebbe corrispondere un criterio di decadenza o di progresso teleologico a seconda delle ideologie personali adottate), associata poi al mito storiografico della stabilità paleolitica con la quale giustificare i paragoni etnografici in quanto sopravvivenze "fossili" [308] (siano esse considerate disfunzionali o spiritualmente elevate). Come dovrebbe essere organizzata allora la storia profonda di un culto romano antico e femminile?

Innanzitutto, occorre prendere coscienza del fatto che l'espressione religiosa della quale ci occupiamo rientra in una storia biologica che ha radici profonde, tanto quanto l'umanità stessa – e persino più antica. Burkert ha correttamente segnalato un'analogia importante: «È probabile che la religione sia più antica del tipo di linguaggio che conosciamo, in quanto essa è legata al rituale, che implica schemi comportamentali fissi contrassegnati dall'esagerazione e dalla ripetizione e spesso caratterizzati da un'ossessiva serietà; schemi cospicuamente presenti anche nella maggior parte delle moderne varietà di comunicazione religiosa. [Il rituale] sembra più primitivo e forse più antico del linguaggio parlato; ha chiaramente origine nel

[303] *Ibi*: 374. Sulla *niche construction theory* cfr. Chelazzi 2013: 172-173.
[304] Fusco 2011b: 372.
[305] *Ibi*: 386.
[306] *Ibi*: 387.
[307] Per l'uso della metafora del nastro di Möbius per spiegare il rapporto tra natura e civiltà cfr. Tort 2009: 85-88.
[308] Smail 2008: *passim*.

comportamento degli animali»[309]; ciò però non significa che il rituale umano abbia sempre un senso chiaro, rotondo e coerente per i partecipanti, né che i rituali etologici non abbiano mai un senso specifico. A ogni modo, il funzionamento del cervello e del sistema nervoso hanno una storia, e in questa storia profonda si annodano inestricabilmente i fili del comportamento sociale e dell'uso di strumenti atti a modificare l'umore e lo stato psicofisico (pratiche, rituali, sostanze, ecc.)[310].

Prendiamo allora quell'esempio che nel paragrafo precedente abbiamo lasciato da parte, ossia la produzione dell'enzima lattasi negli adulti (che permette di utilizzare il lattosio). Il carattere LP (*lactase persistence*) è presente nel 35% della popolazione mondiale in maniera non uniforme (ad esempio, tra 15% e 35% nell'Europa orientale e meridionale, tra 86% e 98% in Scandinavia), ed è comparso «più volte e indipendentemente in diverse aree geografiche, fra 2000 e oltre 10.000 anni fa»[311]. Si tratta della stessa finestra temporale all'interno della quale sono stati avviati i processi di domesticazione; pertanto, è ragionevole supporre sulla scorta di quanto riassunto da Guido Chelazzi che «LP si sia affermato come risultato di un processo di retroazione cultura-genetica nelle popolazioni che hanno iniziato a fare uso sistematico di prodotti caseari»[312]. Nello specifico, il vantaggio selettivo fornito dalla presenza dell'enzima lattasi si può riassumere secondo le seguenti tappe sintetizzate da Edmud Russell, che testimoniano un continuo inseguimento evolutivo tra cultura e natura:

- «I mammiferi (inclusi gli esseri umani) hanno evoluto la capacità di digerire il latte nell'infanzia. Una regione di controllo del DNA ha permesso all'enzima lattasi di operare nell'infanzia e di diventare inattivo da bambini.
- «L'azione umana ha modellato i tratti ereditati delle popolazioni di altre specie. Le persone hanno sviluppato una relazione domestica con altri mammiferi come bestiame e cammelli. La domesticazione ha selezionato la docilità (un tratto in parte genetico) nei mammiferi domestici, e ciò ha reso possibile l'operazione di mungitura.
- «L'evoluzione di specie partner ha incoraggiato l'evoluzione nelle popolazioni umane. La gente ha consumato il latte animale, inizialmente forse come un cibo supplementare per gli infanti. Gli adulti e i bambini hanno provato a bere il latte, sono stati male, e da quel momento hanno evitato il latte fresco. Per caso, il DNA di un individuo è mutato in modo tale che il gene deputato alla lattasi continuasse a funzionare anche dopo lo svezzamento. Tale individuo ha continuato a bere il latte nell'adolescenza e nell'età adulta; tale pratica non lo faceva stare male, e da ciò è derivato un vantaggio selettivo nella forma di una maggiore quantità di proteine, calorie e/o calcio. Il vantaggio selettivo per gli individui tolleranti al lattosio ha condotto questo tratto a diffondersi nelle popolazioni umane che allevavano animali domestici da mungere. Mutazioni

[309] Burkert 2003: 38.
[310] *Ibi*: 163.
[311] Chelazzi 2013: 211. In particolare, la tolleranza al lattosio in una parte della popolazione europea sembra essere causata dalla presenza del nucleotide timina (T) al posto della citosina (C) in un certo slot (–13910) di una particolare regione del DNA (Russell 2011: 92). Ma poiché «differenti meccanismi possono creare il medesimo tratto in molteplici popolazioni», la tolleranza al lattosio in alcune popolazioni della Cina del Nord, dell'Africa subshariana e dell'Arabia Saudita si presenta grazie ad altre sostituzioni di nucleotidi in slot presenti in altre regioni del DNA (guanina [G] al posto di C in –14010; T invece di G in –13915; C al posto di G in –13907). Tutto ciò suggerisce che «la tolleranza al lattosio si sia sviluppata almeno due volte in diverse popolazioni mondiali; ossia, tali popolazioni hanno sviluppato almeno due differenti modalità per mantenere attivo l'enzima lattasi, normalmente spento dopo lo svezzamento» (*ibi*: 93).
[312] Chelazzi 2013: 211.

con effetti simili possono avere avuto luogo anche nelle popolazioni che non praticavano la produzione casearia, ma queste non avrebbero fornito alcun vantaggio selettivo e potrebbero invece aver avuto un costo metabolico.

- «L'evoluzione nelle popolazioni umane ha incoraggiato l'ulteriore evoluzione nelle popolazioni delle specie partner. La gente ha selezionato vacche che producevano quantità maggiori di latte, dando come risultato varietà domestiche distinte, come la Jersey o la Guernsey»[313].

Allo stesso modo in cui l'enzima lattasi è già presente nei neonati, e la mutazione dell'enzima negli adulti ha risposto ad un complesso rapporto coevolutivo che trova posto sul nastro di Möbius che unisce natura e cultura, la persistenza storiografica e diacronica dei fenomeni religiosi si basa su predisposizioni biologiche già esistenti – e frutto di una lunga storia evolutiva fatta di vincoli e contingenze – che vengono cooptate dai rituali religiosi e sfruttate per l'effetto che essi hanno sul cervello dei fedeli. Questi comportamenti, ad esempio, stimolano il sistema endocrino a produrre determinati mediatori neurochimici oppure contribuiscono a fissare neurochimicamente nella memoria degli individui eventi particolarmente rilevanti dal punto di vista della personalità e dell'appartenenza ad una comunità[314]. Il piacere, così come il dolore, possiedono un valore biologico adattativo, sfruttato socialmente: «il dolore scoraggia gli animali dall'intraprendere azioni che potrebbero far loro del male o causare la morte […]. Il piacere […] è la modalità della natura per migliorare la sopravvivenza e il rendimento riproduttivo [ed emerge negli animali senzienti come] una conseguenza di comportamenti (ad esempio, nutrizione e accoppiamento) che generano "buoni" risultati (cioè, sostentamento e prole) e/o come motivazione per intraprendere questi comportamenti basata sulle passate e gratificanti esperienze»[315].

Però, al di là del ruolo adattativo, queste funzionalità neurofisiologiche possono essere sfruttate senza che nessun valore adattativo e immediato sia riscontrabile; anzi, possono avere conseguenze esiziali (si pensi al consumo di frutta fermentata che ubriaca scoiattoli o corvi, rendendoli meno pronti nei riflessi e nelle risposte comportamentali)[316]. L'uso di sostanze stupefacenti non è una peculiarità dell'uomo: esistono casi documentati di uso di determinate sostanze naturali per indurre peculiari stati alterati di coscienza negli uccelli, negli elefanti, nei lemuri, nelle scimmie[317]. Come è stato recentemente affermato, «gli animali fanno ciò che fanno non necessariamente perché la loro anatomia è adatta a far ciò, ma semplicemente perché possono. Il risultato è che i comportamenti inattesi sono comuni»[318]. E così avviene anche per *Homo sapiens* – e la cosa forse più interessante da notare a questo punto è che le nicchie culturali create dall'uomo hanno modulato e modulano tuttora le pressioni selettive che le generazioni successive riceveranno in eredità[319]. Il senso del paragone con la lattasi è dunque quello di portare all'attenzione il ruolo fondamentale rivestito dalla cooptazione culturale di processi fisiologici, con numerose ricadute sociali.

Finora abbiamo parlato della costruzione della nicchia in *H. sapiens* come elemento culturale nel senso più generale e comprensivo, plasticamente gestito dalla cognizione e adattato a ri-organizzare continuamente l'interazione tra cultura e natura in un contesto ambientale mutevole. Secondo alcuni studiosi, invece, il paragone con la

[313] Russell 2011: 93-94.
[314] Cfr. Smail 2008: 164.
[315] Balcombe 2011: 6.
[316] Cfr. Smail 2008: 127.
[317] Balcombe 2011: 171-172.
[318] Conway, Kosemen e Naish 2012: 40.
[319] Cfr. Smail 2008: 102-104; Chelazzi 2013: 173.

lattasi sarebbe da prendere alla lettera poiché la religione rappresenterebbe una nicchia culturale specifica in quanto «sistema di comportamenti e conoscenza organizzati, insieme a qualsiasi artefatto e ad altre strutture simboliche (musica, testi, architetture religiose) che sono supportate, conservate, migliorate e trasmesse in parte perché possediamo le capacità cognitive per credere e per essere moralmente legati a realtà e obettivi sovrannaturali»[320]. Dal punto di vista evoluzionistico, tali capacità cognitive sarebbero state selezionate (e fissate geneticamente), secondo Joseph Bulbulia, per la loro «capacità di ridurre la complessità sociale rafforzando e rendendo meno ambigui i segnali di cooperazione»[321]. Tale prospettiva è stata sostenuta in primo luogo da David Sloan Wilson[322], il quale recupera una tesi da tempo surclassata in ambito biologico-evoluzionistico, la selezione di gruppo, per incardinare la sua proposta[323] contro la teoria sociologica della *rational choice* (secondo la quale l'individuo effettua le proprie scelte sulla base del calcolo degli eventuali costi e profitti)[324]: la selezione di gruppo, in cui l'unità di adattamento è la specie o qualunque altra unità sovraindividuale, avrebbe premiato (e continuerebbe a farlo) le comunità religiose come superorganismo, in quanto gli obblighi sociali (tabù alimentari, sessuali, rituali, ecc.) limiterebbero la diffusione dei *free-rider*, ossia gli individui che «tra[ggono] vantaggio dalla generosità altrui accettando i benefici di un contratto sociale (o della vita sociale), ma si tirano indietro quando si tratta di pagarne i conti»[325]. Secondo D.S. Wilson, i vantaggi derivanti dalla coesione del gruppo sociale supererebbero gli svantaggi dovuti all'adesione a pratiche o credenze potenzialmente deleterie per la *fitness* individuale (ossia «la misura del contributo genetico di un individuo alle generazioni future, in relazione a quello di altri individui»)[326].

A ogni modo, tra i principali nodi critici di questa tesi si annoverano le seguenti posizioni: il *cherry-picking* operato nella selezione dei fatti positivi (ossia, la cernita dei casi che si attagliano alla tesi di partenza, evitando di valutare i casi potenzialmente contrari oppure non presentando dati sufficienti per sostenere l'ipotesi avanzata)[327]; l'assenza di una prova convincente riguardo all'efficacia della selezione di gruppo (la quale richiederebbe «la dimostrazione aggiuntiva che la fitness individuale all'interno del gruppo decresce mediamente in modo tale che quella del gruppo aumenti relativamente alla fitness complessiva di altri gruppi competitori», una prova empirica che ancora manca)[328]; il fatto che difficilmente i gruppi religiosi sono «geneticamente isolati in modo tale che possano emergere le differenze di fitness»[329]. Infine, ricordiamo che la selezione di gruppo è stata screditata in ambito biologico: la selezione agisce a livello parentale, e l'unità della trasmissione è il gene e non il fenotipo di per sé. Inoltre, i comportamenti egoistici possono favorire più o meno indirettamente condizioni altruistiche favorevoli al gruppo intero[330]. Il merito principale della proposta di Wilson, più che nel metodo suggerito (il risultato del quale non è quasi mai predittivo ma

[320] Bulbulia 2008: 87.
[321] *Ibidem.*
[322] D.S. Wilson 2002.
[323] Cfr. *ibi*: 5-46.
[324] *Ibi*: 48 ss.
[325] Dunbar, Barrett e Lycett 2012: 239.
[326] *Ibidem.*
[327] Atran 2002: 228 ss.; Ruse 2002.
[328] Atran 2002: 229.
[329] Boyer 2004: 432.
[330] Luria, Gould e Singer 1984: 520 ss; Coyne 2012. Per approfondire cfr. West, Griffin e Gardner 2007.

tautologico: la religione ha valenza, *sic et simpliciter*, culturalmente adattativa)[331], sta piuttosto nelle domande sollevate[332].

Ovviamente, ciò non significa che in una nutrita serie di casi specifici le pratiche religiose non abbiano sostenuto strategie comunitarie di sopravvivenza e di diffusione coronate da successo[333]. A ogni modo, l'ostacolo più grande alla tesi della selezione di gruppo è rappresentato dal fatto che, come ha sintetizzato Martin, «la persistenza di affermazioni non falsificabili sull'agentività sovraumana negli esseri umani sembra comunque aver poco a che fare con strategie adattative di sopravvivenza – spesso avviene il contrario – e, benché diffusi, né i comportamenti né le idee religiose sono fenotipiche»[334]. La dimostrazione più semplice e immediata è che al 2005, coloro i quali si identificano come non religiosi, agnostici, o atei assommano a circa un terzo della popolazione mondiale[335]; tali posizioni inoltre, benché minoritarie, sono sempre esistite e sono documentate storicamente presso tutte le principali civiltà storiche[336].

Una prospettiva euristicamente più promettente risponde allora al fatto che per quanto le norme culturali-religiose siano ovviamente dipendenti dalla cultura e dai contesti storici, queste «operano solamente all'interno di parametri strutturali fissi nell'architettura cognitiva e computazionale del cervello/mente umano»[337]. Prendiamo ad esempio il caso dei bambini, la cui psicologia intuitiva (in determinate fasce di età) è incline verso credenze teleologicamente esplicative del mondo naturale e altre caratteristiche tipiche del pensiero religioso (tra cui la persistenza dei tratti psicologici dopo la morte di terzi). Ora, Konika Banerjee e Paul Bloom hanno notato che nessun bambino nato in un contesto religiosamente monoteistico dichiara di credere *ex abrupto* in un pantheon politeistico; più che una posizione del tutto generativa (ossia, le credenze religiose sorgerebbero automaticamente senza sostegno culturale), i dati sembrano convergere verso uno schema almeno in parte conforme alla tesi della ricettività (con un'attenzione particolare nei confronti dei meccanismi di apprendimento)[338]. Le credenze religiose, quindi, si originerebbero dalla cooptazione delle capacità e dai *bias* cognitivi all'interno di una dimensione culturale di elaborazione sociale: «gli esseri umani possiedono un pacchetto di sofisticati adattamenti cognitivi per la vita sociale, che rendono accessibili certi concetti associati alla religione, inclusi il disegno [intenzionale], lo scopo, l'agentività, e il dualismo corpo/mente. A ogni modo, è necessario un elemento in più per produrre credenze religiose completamente sviluppate, sostenibili e consapevoli, incluse la credenze negli dèi, nella creazione

[331] R.L. e K.S. Numbers 2003: 176.
[332] Ruse 2002.
[333] Atran 2002: 229.
[334] Martin in c.d.s. a.
[335] *Ibidem*.
[336] Geertz e Markússon 2010. Secondo gli autori l'ateismo sarebbe una condizione naturale della cognizione, allo stesso modo della religione; si tratta di un punto di vista non condiviso dall'attuale consenso cognitivista. Lo *status quo* attuale degli studi nel campo ritiene che l'ateismo sia una scelta consapevole e possibile, ma maggiormente dispendiosa da un punto di vista cognitivo; la situazione di *default* dei meccanismi cognitivi umani sembra essere invece quella che soggiace ai vari processi che conducono a un pensiero e a un comportamento religioso (ossia, ad es., rilevamento di agenti, teleologia infantile, dicotomia corpo/anima, ecc., indipendentemente dalla conferma di questi processi; cfr. Saler e Ziegler 2006). Un pregio dell'articolo proposto da Geertz e Markússon è però l'attenzione al contesto storico e alle varie espressioni storiche di ateismo, solitamente posto in secondo piano anche nelle indagini cognitive. Due critiche costruttive dell'articolo si possono leggere in Bering 2010 e J.L. Barrett 2010.
[337] Atran 2002: 235.
[338] Banerjee e Bloom 2012: 8.

divina delle entità naturali e nella vita dopo la morte. Tali credenze necessitano del supporto culturale»[339].

L'esempio della lattasi, oltre ad illustrare efficacemente una caso di microevoluzione e di coevoluzione genetico-culturale, dimostra che l'espressione di certi geni è cambiata in un tempo contenuto (si pensi anche alle variazioni indotte negli animali addomesticati in un tempo ancora più contratto, ottenute sfruttando e vincolando artificialmente la variabilità fenotipica preesistente)[340]. La psicologia evoluzionistica classica ritiene invece che il cervello umano non abbia subito modifiche sostanziali negli ultimi 100.000 anni o più[341], all'interno di un "ambiente dell'adattamento evolutivo" (*environment of evolutionary adaptedness* o EEA, ossia l'insieme «degli ambienti passati, comprese le pressioni ambientali, in cui sono stati plasmati gli adattamenti attualmente oggetto di osservazione»)[342]. Insomma, «l'idea è semplice: il cervello moderno è adattato in modo ottimale per una società ancestrale localizzata nelle savane dell'Africa dell'Est e non è particolarmente adattato alle condizioni sociali e demografiche moderne»[343]. Eppure non si può fare a meno di evidenziare che, proprio da una prospettiva evoluzionistica, la mente in generale non appare fissata in risposte predeterminate, ma rappresenta al meglio una «predisposizione flessibile all'apprendimento in contesti evolutivi diversi»[344] ossia, nelle parole di Telmo Pievani, «più che un catalogo di "soluzioni" per problemi adattativi preesistenti, le facoltà mentali rappresentano, come aveva suggerito Darwin, una riserva di riadattamenti potenziali»[345]. D'altronde, anche le predisposizioni psicologiche evolvono in una chiave ontogenetica, sulla base di aspettative legate all'età del soggetto e agli interessi personali[346]. Ciò chiaramente non toglie che i meccanismi cognitivi del cervello di *H. sapiens* siano in buona sostanza i medesimi di quello di *H. sapiens* di 100.000 anni fa – senza parlare dei meccanismi cognitivi e culturali che condiviamo con i nostri parenti filogenetici più vicini. Purtroppo, la psicologia evoluzionistica classica, nonostante tutta una serie di contributi fondamentali per la ricerca sperimentale in campo psicologico, si è distinta nel passato recente per un approccio talvolta avvertito come troppo deterministico e adattamentista (ossia difficilmente verificabile; come abbiamo ricordato, la prospettiva adottata considera in genere la religione come un adattamento funzionale *ipso facto*, sottoposto e modellato dalla selezione naturale a favore degli ipotetici benefici a livello di cooperazione sociale)[347], mentre le scienze cognitive hanno tentato in generale di offrire una spiegazione della religione come effetto secondario (*by-product*) delle naturali capacità cognitive che si è prestato a una modellizzazione maggiormente euristica[348]. Torneremo approfonditamente più avanti su questi problemi e sui modi per arginarli e superarli.

---

[339] *Ibidem*. Per una critica costruttiva dell'art. cit. cfr. Coyne 2013.
[340] Smail 2008: 148.
[341] *Ibi*: 147.
[342] Dunbar, Barrett e Lycett 2012: 238.
[343] Smail 2008: 140.
[344] Pievani 2010[4]b: 222 (l'autore fa qui riferimento a P.E. Griffiths 1997).
[345] *Ibidem*. Cfr. Smail 2008: 148-149.
[346] Heintz 2011: 24. I meccanismi cognitivi possono anche essere il prodotto della storia; possono dipendere cioè dall'*enculturation* (ossia, l'apprendimento ad apprendere) o dai vincoli dell'interazione sociale, quali la presenza di mezzi materiali di comunicazione (libri, ecc.), l'accesso alle risorse o al flusso di informazioni disponibili (cfr. *ibi*: 21 ss.).
[347] Secondo Bulbulia la religione deriverebbe da «strutture cognitive dedicate e configurate per formare una comprensione non naturale che riesca a motivare le intricate risposte adattative alle condizioni ancestrali» affrontate dal genere *Homo* durante il cosiddetto "ambiente dell'adattamento evolutivo" (2005: 96). Cfr. Buller 2005; Buller 2009; Cardaci 2012: 173-195. Un difesa della psicologia evoluzionistica è reperibile in Sosis 2009.
[348] Cfr. Boyer 2004; Pyysiäinen e Hauser 2010.

I.2.4. L'esercizio del potere tra parentele agnatizie, violenza coercitiva e adozioni

Per il momento ci limitiamo a ricordare che le critiche riportate nel paragrafo precedente rientrano nei punti sollevati da David Buller e compresi nel paradigma della storia profonda di Smail[349]. Al concetto della predisposizione flessibile della mente, (che quindi si oppone ad una visione "bloccata" della cognizione umana, evolutasi *una tantum* in un "ambiente dell'adattamento evolutivo") si devono aggiungere due corollari basilari: innanzitutto bisogna prendere in considerazione il fatto che l'evoluzione del cervello umano è stata guidata anche dalla competizione intraspecifica, vale a dire che «l'intelligenza si è evoluta per competere con altre intelligenze evolute, e pertanto è impossibile parlare di problemi adattativi stabili che hanno generato soluzione fisse. La mente umana non si è adatatta in un momento determinato nel passato. Al contrario, si adatta continuamente»[350]. In secondo luogo, la stabilità di tipologie psicologiche differenti, basate in primo luogo su un genoma polimorfico, non tende all'omogeneizzazione degli individui che compongono la specie[351]. Smail, sulla scorta di Buller, riporta l'esempio del polimorfismo stabile del crostaceo *Paracerceis sculpta*, ove tre fenotipi maschili differiscono per dimensioni corporee e, di conseguenza, per comportamento; non esiste un canone, una norma, un modello essenziale o platonico di perfezione a partire dal quale gli enti in esame si sarebbero degradati, né tantomeno un ideale progressionista verso cui le forme tenderebbero in modo teleologico[352]. La ricerca di un idealtipo (o di una *Urkultur* primordiale che uniformerebbe in modo onnicomprensivo una data società originaria, come nel caso della religione romana, e che rappresenta lo scheletro nell'armadio del comparativista classico)[353] diventa quindi futile se condotta sotto la lente della ricerca di atavismi sorretti da ideologie desuete, tanto in biologia quanto negli studi culturali[354]. Il biologo Paul Ehrlich, esplorando questa dimensione di plurivocità, ha affermato la pluralità intrinseca degli adattamenti biologici e culturali di *H. sapiens*, mettendo in evidenza, fin dal titolo di un suo lavoro, le "nature umane", evitando il desueto singolare per definire «i comportamenti, le credenze e le capacità diverse e in continua evoluzione e le strutture fisiche che governano, sostengono e partecipano al funzionamento esclusivo della nostra mente»[355]. Allora, a fianco dell'indagine riguardante le radici biologiche del comportamento (tanto più rilevanti quanto più indietro nel tempo è situato l'oggetto di indagine), tale ricerca conduce lo storico a «specificare i fattori che hanno condotto all'avvento dei fenomeni culturali attraverso la descrizione delle catene causali socio-cognitive e dei meccanismi cognitivi che vengono ripetutamente attivati»[356].

Nel nostro caso, quali furono i meccanismi cognitivi alla base della distribuzione e della stabilizzazione delle rappresentazioni culturali implicate nei culti femminili nell'ottica della storia profonda?[357] Il fattore attrattivo preliminare forse più evidente a prima vista è quello relativo alla gestione del potere in una società agnatizia, con una discendenza patrilineare combinata con l'adozione. Thomas R. Trautmann, Gillian Feeley-Harink e John C. Mitani hanno inserito il modello romano all'interno di uno schema specifico, definito "parentela del corpo integrale" (*whole-body kinship*), poiché

[349] Cfr. Buller 2005.
[350] Smail 2008: 146.
[351] *Ibi*: 125, 147.
[352] *Ibi*: 124.
[353] Cfr. *ibi*: 196.
[354] *Ibi*: 125.
[355] Ehrlich 2005: viii.
[356] Heintz 2011: 16.
[357] *Ibi*: 11.

riunisce in un unico sistema di pensiero «le categorie, le pratiche e i corpi»[358]. Benché già dallo scorcio presentato all'inizio del capitolo si possano indovinare le caratteristiche tipiche della cultualità religiosa femminile nell'antica Roma, contraddistinte da un forte legame tra luoghi e persone, più avanti avremo modo di osservare quanto la relazione tra abitazioni, pratiche (religiose) e corpi (femminili) sia marcata nell'ambito culturale e cultuale romano. Ora, seguendo la distinzione classica che fu già nelle *Institutiones* di Gaio[359], Henry Sumner Maine scrive nella seconda metà dell'Ottocento che gli agnati sono «tutti quei cognati [ossia, "tutti coloro che fanno risalire la loro relazione di sangue all'unione legittima di una coppia"] che tracciano la loro relazione soltanto attraverso individui di sesso maschile»[360]. Nel mondo romano classico, continua Maine citando la massima giuridica *Mulier est finis familiae*, «una donna è il punto d'arresto della famiglia. Un nome femminile chiude la branca o il ramo della genealogia nella quale essa si trova. Nessuno dei discendenti di un individuo femminile è incluso nella primitiva nozione di relazione familiare»[361].

Lasciamo da parte il fatto che Maine ritenesse che tale modello fosse all'origine di tutte le parentele indoeuropee – da qui il riferimento alla "primitività"[362]. Concentriamoci piuttosto sul fatto che l'inclusione dell'adozione nel sistema agnatizio citato estende in modo artificiale i limiti della famiglia. La profonda differenza rispetto alle nostre attuali consuetudini familiari è espressa dalla distinzione esplicita, «tramite due designazioni differenti, fra parenti "per via maschile" (paterni) e parenti "per via femminile" (materni). Questa opposizione non è qualcosa di astratto, elaborato dai giuristi per desiderio di precisione e di completezza», annota Maurizio Bettini, «ma ha forti riscontri nella vita reale: il legame di tipo agnatizio determina infatti più stretti legami di colleganza ("i figli del fratello del padre" sono gli unici a portare l'esplicito appellativo di *fratres*), di nome (gli *agnati* condividono necessariamente un medesimo gentilizio), di religione (gli *agnati* hanno comunanza di culti familiari), di successione (la trasmissione dei beni avviene in prima istanza per via agnatizia, e solo l'editto del pretore fa subentrare i *cognati* nella succesione). E così di seguito»[363]. Al contrario, scrive Gaio nelle *Institutiones*, «coloro che sono imparentati tramite persone di sesso femminile, non sono *agnati* ma semplici *cognati* per diritto naturale: pertanto, fra il fratello della madre (*avunculus*) e il figlio della sorella (*sororis filius*) non c'è *agnatio* ma *cognatio*; allo stesso modo il figlio della sorella del padre (*amita*) o della sorella della madre (*matertera*) non è per me un *agnatus* ma un *cognatus*»[364].

La medesima etimologia soggiacente alla definizione di *agnati* e *cognati* stabilisce, per così dire, una graduatoria o una tassonomia della parentela per cui i primi, derivando dal verbo *agnascor* (che indica «il "nascere su", lo "spuntare su", detto di membra o di parti di una pianta»)[365] si autodefiniscono come un vero e proprio organismo, «costruito per via maschile»[366] in senso diacronico e spaziale, mentre *cognatio* «contiene semplicemente la significazione del "nascere insieme" (*co-*

[358] Trautmann, Feeley-Harnik e Mitani 2011: 179.
[359] Cfr. Bettini 2009: 12 ss.
[360] Fabietti 1998: 114 (cit. da Maine 1861: s.i.p.; ripreso in Trautmann, Feeley-Harnik e Mitani 2011: 178). Così Gaio: «sono *agnati* coloro che sono imparentati tramite persone di sesso maschile: come per esempio un fratello nato dallo stesso padre, il figlio del fratello o un nipote nato da lui, ovvero il fratello del padre, il figlio del fratello del padre o un nipote nato da lui» (*Institutiones* 1, 156; trad. da Bettini 2009: 12).
[361] Fabietti 1998: 115.
[362] Cfr. Goody 1969: 68-69; Trautmann, Feeley-Harnik e Mitani 2011: 178-179.
[363] Bettini 2009: 13.
[364] Gaio, *Institutiones*, 1, 156 (trad. da Bettini 2009: 12-13).
[365] Bettini 2009: 16.
[366] *Ibi*: 17.

[*g*]*nascor*): "i cognati sono detti così quasi abbiano avuto una comune origine di nascita"», continua Bettini citando dai *Digesta* di Labeone[367]. I *cognati*, quindi, appaiono bloccati sia diacronicamente sia spazialmente e, in ottemperanza alle limitazioni normative che caratterizzano le loro norme sociali e giuridiche, non valgono pienamente come "organismo" ramificantesi. Ancora, *cognatio* vale anche per stabilire un'analogia, l'insieme di quelle caratteritische comuni condivise da due fatti diversi[368].

Dunque l'adozione agnatizia si innesta idealmente su un organismo che prospera nel tempo e che, nel caso di problemi legati ad una discendenza maschile assente, deve essere aiutato (artificialmente) a prosperare economicamente, socialmente e religiosamente[369], mentre le donne e coloro i quali si trovino ad essere legati alla parte femminile di una data famiglia vengono culturalmente esclusi da quello stesso "organismo sociale" di cui paradossalmente fanno biologicamente parte.

Può forse essere utile riprendere qui il caso di Lucrezia già ricordato in precedenza, per sviluppare un interessante, quanto paradossale, paragone sociale. Ripartiamo da quanto ha notato Parker riguardo alle caratteristiche che accomunano l'intima estraneità di donne e schiavi nella rete del potere familiare del *pater familias*: «La legge riconosce perciò due gruppi distinti: i bambini, soggetti al potere del padre tramite il legame naturale della parentela di sangue, e la sua moglie e i suoi schiavi, soggetti al suo potere solo grazie alla legge, privi di parentela "naturale" (così Gaio, *Institutiones*, 1, 52, 108-109). Schiavi e mogli differiscono grandemente per quanto riguarda il loro potere e il loro *status*, ma essi sono uniti da un importante fattore. Entrambi sono portati dentro la famiglia dall'*esterno*. Roma era fondata sulla schiavitù e la schiavitù era fondata su un paradosso, poiché lo schiavo era l'outsider portato all'interno, contemporaneamente lo Stesso e l'Altro. Roma era anche fondata sullo scambio delle mogli, e lo scambio delle mogli era fondato su un paradosso, poiché le donne rappresentano contemporaneamente lo Stesso e l'Altro. Sia gli schiavi sia le mogli sono parti intime della famiglia, ma entrambi vengono ancora pensati come stranieri, come estranei. Pertanto, sia gli schiavi sia le mogli condividono la caratteristica della *liminalità*: essi sono entrambi interni ed esterni, famiglia e non-famiglia»[370]. Da questo punto di vista, si può ben dire che, come abbiamo avuto modo di vedere in precedenza, l'atto fondativo della repubblica romana sia non tanto la violenza sessuale subita da Lucrezia, quanto la minaccia di porre accanto al suo cadavere quello di uno schiavo. Si tratta di una violenza verbale non meno forte di quella fisica, agita da uno dei detentori del potere politico e sociale (il figlio del re etrusco – altro elemento avvertito come estraneo dall'élite romana locale), e dalle conseguenze nefaste per il nucleo familiare cui ella appartiene.

D'altra parte, il *topos* della donna come straniera/estranea è associato allo scambio delle mogli tra comunità limitrofe fin dalla narrazione mitografica del ratto delle Sabine. Questo episodio aveva avuto come risultato più o meno implicito l'affermazione violenta dei rapporti di forza tra due gruppi, un fattore che emerge con forza nel racconto liviano, che combina quindi il controllo dei vicini (estranei) con il controllo sulle donne (estranee all'interno della famiglia e straniere per provenienza). Il *plot* del racconto liviano è piuttosto semplice. Il motivo scatenante fu, secondo Tito Livio, lo sdegno e i rifiuti suscitati da un messaggio romano fatto circolare nei territori limitrofi volto alla richiesta di alleanze e matrimoni. Ciò che non ottennero pacificamente i romani lo vollero con la forza e l'inganno: le donne «[…] invitate ai

[367] Labeone, *Digesta*, 38, 8, 1 (cit. in Bettini 2009: 17).
[368] Bettini 2009: 17.
[369] Cfr. Goody 1969: 59-61.
[370] H.N. Parker 2001: 154.

giochi indetti da Romolo in onore di Nettuno (i *Consualia*), furono assalite dai romani e portate a Roma, per popolare la nuova città»[371]:

> *Ubi spectaculi tempus venit, deditaeque eo mentes cum oculis erant, tum ex composito orta vis, signoque dato iuventus romana ad rapiendas virgines discurrit*[372].
>
> «Come giunse il momento dello spettacolo, e ad esso erano intenti gli occhi e gli animi, ecco scoppiare, com'era stato predisposto, un tumulto; e al segnale convenuto i giov[a]ni romani si precipitano in tutte le direzioni a rapire le fanciulle»[373].

Il passaggio finale, che include i suggerimenti di Romolo per alleviare le pene femminili – evidentemente coronati da successo[374] –, è pervaso da un paternalismo che cela dietro la benevolenza (frutto di una violenza) l'inesorabilità del controllo maschile sulle donne, tanto desiderato nell'epoca di Livio in quanto ritenuto efficace rimedio ai mali sociali e sessuali dell'epoca tardorepubblicana ormai passata:

> *Turbato per metum ludicro, maesti parentes virginum profugiunt, incusantes violati hospitii foedus, Deumque invocantes cuius ad sollemne ludosque per fas ac fidem decepti venissent. Nec raptis aut spes de se melior aut indignatio est minor. Sed ipse Romulus circumibat, docebatque patrum id superbia factum, qui conubium finitimis negassent; illas tamen in matrimonio, in societate fortunarum omnium civitatisque et, quo nihil carius humano generi sit, liberum fore; mollirent modo iras, et quibus fors corpora dedisset darent animos. Saepe ex iniuria postmodum gratiam ortam, eoque melioribus usuras viris, quod adnisurus pro se quisque sit, ut, cum suam vicem functus officio sit, parentium etiam patriaeque expleat desiderium. Accedebant blanditiae virorum, factum purgantium cupiditate atque amore, quae maxime ad muliebre ingenium efficaces preces sunt*[375].
>
> «Così turbata con grande spavento la festa, i parenti delle fanciulle fuggirono afflitti, gridando al delitto di violata ospitalità, e invocando il Dio alla festa e ai ludi del quale erano venuti, ingannati nel loro diritto e nella loro fiducia. Né migliore speranza né minore sdegno avevano le rapite. Ma Romolo stesso andava tra loro, dicendo che ciò che era accaduto per la superbia dei loro parenti, i quali avevano rifiutato ai [romani] confinanti il maritaggio; esse però sarebbero state tenute come mogli e fatte partecipi di ogni bene, della cittadinanza e, ciò che più di tutto è caro agli umani, della prole; addolcissero dunque lo sdegno, ed a coloro ai quali la sorte aveva dato il loro corpo dessero anche il cuore; ché spesso da un'offesa nasce l'affetto, ed esse avrebbero trovato i loro mariti tanto migliori quanto più ciascuno si sarebbe sforzato, adempiendo a sua volta i propri doveri, di compensare in loro la mancanza dei genitori e della patria. E si aggiungevano le blandizie dei mariti, che giustificavano l'atto con l'amorosa passione: che sono le lusinghe più efficaci presso l'anima femminile»[376].

Si tratta di un racconto che maschera ideologicamente e minimizza in modo incoerente la resistenza dei mariti e dei sabini presenti. Secondo Madeleine M. Henry e Sharon L. James, che propongono una lettura alternativa dei fatti mitografici narrati, «I romani avrebbero avuto bisogno di cinque o sette uomini per ogni donna rubata – e non sarebbe stato possibile mantenere i vicini in relazioni pacifiche attendendo il ritorno di ogni gruppo di uomini romani per [rapire] altre figlie. Il resoconto del ratto/stupro non sta letteralmente in piedi, ed è più probabilmente una copertura per una serie di rapimenti notturni compiuti durante scorrerie nelle città vicine, nelle quali bande di

[371] Cantarella 2010[7]b: 31.
[372] Tito Livio, *Ab Urbe condita libri*, I ix 10 (da G. Vitali, C. Vitali e Solinas 2007: 32).
[373] Da G. Vitali, C. Vitali e Solinas 2007: 33.
[374] Hallett 2012: 378.
[375] Tito Livio, *Ab Urbe condita libri*, I ix 13-16 (da G. Vitali, C. Vitali e Solinas 2007: 32).
[376] Da G. Vitali, C. Vitali e Solinas 2007: 33.

uomini armati partivano da Roma per rapire le figlie [presenti], non per farne bottino sessuale da vendere, bensì come mogli. Se così sono andate le cose il termine "stupro" è più preciso in senso moderno dell'accezione antica di "ratto": ciascuna ragazza sarebbe stata trascinata nell'abitazione di un uomo e forzata al matrimonio attraverso uno stupro – una differenza significativa rispetto al resoconto tradizionale, nel quale le ragazze accettano il matrimonio pubblicamente, alla luce del giorno grazie alla persuasione di Romolo[377]. Il matrimonio delle donne sabine nullifica il rapimento e lo stupro coercitivi, convertendoli in un brusco e violento, ma onorevole, corteggiamento»[378]. Insomma, la falsificazione della storia (tema su cui torneremo) risponde all'esigenza di autolegittimarsi usando nel mito di fondazione l'espediente matrimoniale «per legittimare l'unione con le estranee/straniere [*outsiders*]»[379].

«Il racconto liviano del ratto delle Sabine», riassume Parker, «illustra il lato positivo di questa mediazione [leggendaria tra le due comunità]. A ogni modo, l'interscambio delle donne sul quale si basava Roma richiedeva che la donna fosse ancora unita a un membro della famiglia di suo padre perché potesse possedere un qualche valore in quanto merce di scambio, in quanto canale della vita sociale. Ella è connessa verticalmente fino alla sua famiglia natale e giù fino alla famiglia di suo marito. Comunque, *orizzontalmente* la moglie rimane una outsider nella famiglia di suo marito; risiede nell'abitazione del marito, ma non è una parente della *familia* del marito. Il risultato è che ella rimane un'estranea nella sua nuova famiglia acquisita per via matrimoniale, e in quanto tale può infastidire, può essere sospettata e temuta come una straniera. Pertanto schiavi e mogli condividono la posizione liminale dell'outsider interno. Entrambi sono intimi estranei»[380]. In questo senso, il nesso tra stupro e rivoluzione è profondamente radicato nella mitografia romana, e si pone come uno dei più evidenti mezzi per giustificare sia il competitivo confronto maschile, sia il controllo sulle donne[381]: è sempre avvertito il rischio che la donna incinta, o ritenuta non casta, sia una potenziale quinta colonna di terzi agenti[382], e quindi una estranea/straniera pericolosa. Ancora più indietro nella mitografia romana abbiamo il caso di Rea Silvia, la vestale incinta di Romolo e Remo, legata all'istuzione stessa del sistema regale contro il potere dei re albani: si tratta di un caso esemplare del timore di non ricevere aiuto dalle famiglie (leggasi, dai maschi) cui la donna violata e/o violentata apparteneva[383]. Come racconta Tito Livio,

> *Vi compressa Vestalis cum geminum partum edidisset, seu ita rata, seu quia Deus auctor culpae honestior erat, Martem incertae stirpis patrem nuncupat. Sed nec Dii nec homines aut ipsam aut stirpem a crudelitate regia vindicant; sacerdos vincta in custodiam datur; pueros in profluentem aquam mitti iubet*[384].
>
> «La vestale, avendo per violenza patita messo alla luce due gemelli, proclama Marte padre dell'illegittima sua prole, o perché questo ella credesse o perché meno disonorevole apparisse la colpa se autore era stato un Dio. Ma non gli Dei e non gli uomini preservano lei e la prole dalla crudeltà del re; la sacerdotessa è gettata nei ceppi in carcere; ordina il re che i bimbi siano abbandonati alla corrente del fiume»[385].

[377] Tito Livio, *Ab Urbe condita libri*, I 10 i: *Iam admodum mitigati animi raptis erant* («E ormai già in tutto pacificati erano gli animi delle rapite»; da G. Vitali, C. Vitali e Solinas 2007: 35).
[378] Henry e James 2012: 89.
[379] *Ibidem*.
[380] H.N. Parker 2001: 155.
[381] Henry e James 2012: 90.
[382] Cfr. H.N. Parker 2004: 581, nota n. 68.
[383] Cfr. Hallett 2012: 379.
[384] Tito Livio, *Ab Urbe condita libri*, I iv 2-3 (da G. Vitali, C. Vitali e Solinas 2007: 18).
[385] Da G. Vitali, C. Vitali e Solinas 2007: 19.

Livio descrive il tentativo di Rea Silvia, perseguito invano, di «rendere rispettabile la gravidanza senza aiuto dagli uomini della sua famiglia»[386]. Se l'episodio precedentemente citato risponde anche al desiderio maschile di vedersi autorizzati a esercitare una violenza dagli stessi soggetti che hanno subito (o subiranno) quella medesima violenza (le donne sabine), in questo caso vediamo invece all'opera una donna che conosce i limiti di quel paternalismo sociale e, invocando l'uso sociale della religione come causa ultima dei fatti sociali, denuda la mitocrazia (maschile) e la volge come stratagemma per lenire l'ira dei familiari (fallendo). Ancora, se «il timore dello stupro può influenzare il comportamento e l'ideologia delle donne, rinforzando l'adesione al paternalismo nella speranza di evitare di essere vittime di aggressioni sessuali»[387], Rea Silvia sa già che a violenza compiuta non ci sono più né garanzie né protezioni familiari da invocare: lo stupro a Roma è anche un'arma istituzionalizzata, usata nella competizione sociale dai maschi contro altri maschi, e le donne che subiscono l'onta sono soggetti colpevoli che pagano, volenti o nolenti, il passaggio alla fazione potenzialmente avversaria.

La storia del padre di Rea Silvia, Numitore, è di per sé esemplificativa della competizione maschile romana (riletta da Livio e ricollocata in un'epoca arcaica), all'interno della quale le donne sono le pedine, volenti o nolenti, delle trame del potere. Il padre viene scacciato dal fratello Amulio, e dallo stesso pretendente regale si vede uccisa la prole maschile. La stessa Rea Silvia viene fatta vestale con l'intento esplicito di annullare possibili gravidanze indesiderate:

> *Pulso fratre Amulius regnat. Addit sceleri scelus; stirpem fratris virilem interimit; fratris filiae Reae Silviae, per speciem honoris cum vestalem eam legisset, perpetua virginitate spem partus adimit*[388].
>
> «[…] cacciato il fratello, Amulio regnò. E a scelleratezza aggiunse scelleratezza; spense la prole maschia del fratello, e alla figlia di lui Rea Silvia, avendola fatta vestale con lo specioso fine di onorarla, con la perpetua verginità tolse la speranza di generar figli»[389].

Come nel caso di Lucrezia, la vendetta, dalle conseguenze rivoluzionarie per l'ordinamento socio-politico, è inevitabile: i due fratelli uccideranno Amulio[390]. Come nel caso di Lucrezia, l'«ossessione romana per la castità femminile»[391] è una costante della gestione dei rapporti di potere tra gli uomini dell'élite politica. Lucrezia, da parte sua, cede di fronte alla minaccia di Sesto Tarquinio a causa dell'evocazione di un'immagine negativa che apre un irreparabile *vulnus* nella rete relazionale del potere (e dell'onore) dei padri e dei mariti romani cui ella è sottoposta. Lo stesso vale per le Vestali ritenute colpevoli di *incestum*: «Le Vestali rappresentavano una versione particolarmente estrema della connessione tra la vita religiosa della casa e quella della comunità: se qualcosa andava storto nella loro casa, la minaccia era rivolta all'intera *salus* (sicurezza) del popolo romano – non solo la città, ma anche la salute e la fertilità dell'intera comunità, con i suoi animali e le sue fattorie. Così la loro impudicizia non rappresentava solamente un'offesa domestica, ma causava prodigi pubblici i quali a loro volta richiedevano misure straordinarie di espiazione»[392].

---

[386] Hallett 2012: 379.
[387] Volpato 2013: 83.
[388] Tito Livio, *Ab Urbe condita libri*, I iii 15-16 (da G. Vitali, C. Vitali e Solinas 2007: 18).
[389] Da G. Vitali, C. Vitali e Solinas 2007: 19.
[390] Cfr. Tito Livio, *Ab Urbe condita libri*, I v (da G. Vitali, C. Vitali e Solinas 2007: 21-23).
[391] Henry e James 2012: 90.
[392] Beard, North e Price 1998, 1: 53.

Capire il ruolo delle Vestali, collocando in un contesto più ampio e seguendo le tracce sociologico-cognitiviste note grazie alla documentazione storiografica sopravvissuta, può quindi aiutare a comprendere meglio il ruolo generale delle donne nella società romana e le risalenti radici biologiche che rendono possibili, e vincolano, le contingenti risposte sociali e le organizzazioni storico-culturali, senza dimenticare che nessuna condizione di dominanza è culturalmente inevitabile. L'esclusione delle donne dalle famiglie delle quali esse entravano a far parte dopo aver contratto matrimonio si inscrive nelle relazioni sociali che, foucaltianamente, sono comprensibili anche come relazioni di potere[393]: religione, famiglia e organizzazione statale deflagrano figurativamente nel caso di Lucrezia (durante il delicato passaggio tra monarchia e repubblica) e in ogni accusa di *incestum* volta ad attaccare non solo la vestale implicata nel caso specifico ma l'intero rapporto di forza sociale intrinseco nelle alleanze familiari e clientelari cui quella vestale era legata attraverso la famiglia paterna di appartenenza (durante le crisi della tarda repubblica). Il matrimonio stesso in quanto istituzione culturale umana è stato probabilmente cooptato all'interno dei sistemi sociali come "soluzione buona abbastanza" (*good enough solution*), non perfetta né immutabile, per mediare tra le istanze biologicamente divergenti di allevamento della prole e sessualità[394]: «Culturalmente, il matrimonio è anche una unione economica e politica all'interno e all'esterno delle comunità», scrive Meredith F. Small, «Ma il conflitto nasce a causa della nostra addizionale ed implicita natura sessuale, la quale disconnette l'attività sessuale dal ruolo parentale. Pertanto, il nostro sistema sociale non corrisponde esattamente con il nostro sistema di accoppiamento, e noi esseri umani viviamo in una costante tensione causata dalla nostra vita sessuale»[395].

L'adozione agnatizia risponde quindi alla costruzione allargata di una parentela per cui la famiglia «viene estesa non solo ai figli (e alle figlie) ma anche agli antenati e agli eroi e alle divinità ancestrali»[396]. L'*Eneide* virgiliana, con la storia dell'eroe eponimo erede di un retaggio che si richiamava agli dèi (Venere, in questo caso) e antesignano della stirpe che avrebbe condotto alla famiglia dei Giulii, non è che un noto epifenomeno letterario latino di una vasta storia di ascendenze divine normalmente evocate per collegare la *familia* a una vasta rete relazionale di potere[397]: «Se per qualche motivo un antenato comune era assente o sconosciuto, se ne poteva inventare uno, in particolare se si desiderava un progenitore eroico o divino. Questo antenato dava il suo nome alla famiglia e la venerazione dell'antenato sanciva religiosamente queste entità sociali. Tale senso di parentela era una delle più comuni caratteristiche delle società ellenistiche»[398] e, per estensione convergente e parallela e/o influenza di un modello comune, delle famiglie nobili di Roma. La commemorazione e il senso di appartenenza scaturite dalla conoscenza condivisa dell'antenato collettivo costituiva un forte collante sociale[399]. Inoltre, «la costruzione di legami parentali fittizi, attraverso l'adozione e il matrimonio, era una comune pratica greco-romana di "reclutamento" parentale che assicurava discendenti legittimati a fronte di un'elevata mortalità»[400].

---

[393] Martin 1997: 25.
[394] Small 1996: 217.
[395] *Ibidem*.
[396] Martin 1997: 25.
[397] Martin 2000: 154.
[398] *Ibidem*.
[399] Martin 1997: 25.
[400] Martin 2000: 154-155. Nel periodo ellenistico, «l'assimilazione della cultura non greca entro quella greca spesso comprendeva l'invenzione di eponimi per i popoli colonizzati o conquistati, i quali erano connessi alle figure dei miti greci che avevano nomi simili. È attraverso tali rivendicazioni di parentela inclusiva che i sistemi di governo extrafamiliari sono stati costruiti; grazie a questi ultimi, le prime organizzazioni di parentela divennero subordinate a entità politiche più ampie» (*ibidem*).

La domanda fondamentale che dunque Maine si poneva – e che ancora gli studiosi continuano a porsi – era la seguente: «Qual è la allora la ragione di queste arbitrarie inclusioni ed esclusioni? Per quale motivo una particolare concezione della parentela, così elastica da includere stranieri annessi alla famiglia mediante adozione, dovrebbe tuttavia essere così ristretta da escludere i discendenti di un individuo femminile?»[401]. La risposta è legata alla gestione del potere: «il fondamento dell'agnazione non è costituito dal matrimonio del padre e della madre, ma dall'autorità del padre […]. Dove comincia la *potestas,* lì comincia la parentela […]»[402].

I.3. Sesso e potere nel tempo profondo

I.3.1. *Incest avoidance*, consanguineità e ratto delle Sabine: possibili paralleli?

Come comprendere questa sorta di cannibalizzazione onomastica che affligge socialmente le appartenenti di sesso femminile al ceppo familiare? Quale risposta dare a questa organizzazione parentale (tra l'altro non esclusiva del mondo romano, ma diffusa anche altrove)[403], che irreggimenta culturalmente una forzatura che, dal nostro punto di vista, ci appare anche biologicamente poco sensata? In un'analisi sociologico-teorica che poneva già all'epoca spunti fecondi per il confronto biologico-evoluzionistico, Pierre Bourdieu aveva notato che «è nella logica dell'economia degli scambi simbolici e, più precisamente, nella costruzione sociale dei rapporti di parentela e del matrimonio, che assegna alle donne il loro statuto sociale di oggetti di scambio definiti conformemente agli interessi maschili e votati a contribuire così alla riproduzione del capitale simbolico degli uomini, che va cercata la spiegazione del primato attribuito alla mascolinità nelle tassonomie culturali»[404]. Vediamo ora di indagare in quale misura il versante biologico possa aiutarci a comprendere, e nel caso a correggere, queste strategie sociali.

Innanzitutto, cosa fanno i nostri parenti filogenetici più prossimi? Due fattori sono fondamentali per la parentela nei primati: la dispersione dei membri e il comportamento volto all'accoppiamento[405]. I primati vivono in gruppi, che sono sistemi aperti grazie alla dispersione; una volta raggiunta la maturità sessuale i membri del gruppo appartenenti a un sesso (o a entrambi i sessi, a seconda dei casi) abbandonano la comunità; di conseguenza i membri rimanenti sono parenti più stretti rispetto a quelli che lasciano il gruppo. Le modalità di accoppiamento, invece, possono incidere sul numero di prole allevata: se l'accoppiamento avviene esclusivamente attraverso membri appartenenti a gruppi distanti, ciò ha un impatto sul grado di parentela genetica del gruppo stesso[406]. Ora, i primati non-umani esibiscono caratteristiche tipiche del comportamento sessuale e sociale umano, quali riconoscimento parentale (anche se, ad esempio, nei maschi di scimpanzé questo è reso più difficile dalla composizione del gruppo e dai meccanismi di accoppiamento), legami di coppia (limitati dalla presenza di gruppi misti) e tabù dell'incesto (o, meglio, *incest avoidance*)[407].

Prendiamo quest'ultimo fattore, che nell'antropologia classica si presumeva essere una costante umana culturale. Semplificando, l'incesto può avere conseguenze biologicamente maladattive: l'antenato comune a entrambi i genitori consanguinei può

[401] Trautmann, Feeley-Harnik e Mitani 2011: 179.
[402] Fabietti 1998: 116.
[403] Per approfondire cfr. Trautmann, Feeley-Harnik e Mitani 2011: 172-178.
[404] Bourdieu 2009: 54.
[405] Trautmann, Feeley-Harnik e Mitani 2011: 165.
[406] *Ibidem*.
[407] *Ibi*: 164.

aver lasciato ad entrambi una copia del DNA di un dato gene nelle loro cellule germinali. I figli di questa coppia hanno quindi la possibilità di ricevere due varianti di uno stesso gene che codificano in maniera identica; questa possibilità si aggiunge alla casuale unione di geni che sono identici non per discendenza[408]. Le malattie geniche rare hanno quindi un'incidenza più alta nei figli di queste coppie ma, come ricorda Alberto Piazza, «occorre non sopravvalutare il valore assoluto di tale rischio, che potrebbe indurre a timori ingiustificati. È stato dimostrato empiricamente che la frequenza dei difetti alla nascita e dei ritardi mentali diagnosticati ai figli di cugini di primo grado non supera mai il doppio del rischio affrontato da una coppia non consanguinea: di conseguenza la probabilità che un figlio nato da cugini di primo grado sia normale è circa il 95%. Tale probabilità è tuttavia assai più bassa (circa il 50%) nel caso di un incesto fratello-sorella o genitore-figlio»[409]. A ogni modo, l'incidenza di malattie geniche rare può essere stato il fattore evolutivo che ha innescato l'attivazione di stratagemmi culturali per evitare tali rapporti tra consanguinei, o almeno per dissuadere da certi modelli culturali. Dunque, dato che l'*incest avoidance*, stanti determinati fattori quali la dimensione e l'isolamento del gruppo, è diffusa non solo nei primati ma grosso modo anche nei mammiferi[410], questa non si può più ritenere una peculiare elaborazione culturale umana, come volevano le teorie antropologiche del Ventesimo secolo, bensì come una strategia evolutiva che si basa sui meccanismi cognitivi di disgusto, a loro volta frutto di configurazioni neurali attivate da particolari neurotrasmettitori che hanno effetto sulle nostre emozioni, sulle nostre fobie, sui nostri piaceri, sulle nostre azioni[411]. Eppure, questa predisposizione (che non è un obbligo vincolante, ma che può essere violata – si pensi al noto caso dell'incesto nelle famiglie regali dell'Antico Egitto) non funziona sempre in modo ottimale, ed è un tipico esempio delle soluzioni evolutive "buone abbastanza": come hanno dimostrato alcuni studi effettuati dagli psicologi evoluzionisti nei *kibbutzim* israeliani, anche se non si è imparentati e pur non essendovi restrizioni normative sulla scelta del/della compagno/a, è sufficiente crescere insieme perché si inneschino i meccanismi del tabù dell'incesto[412] (o, per dirla in modo più prosaico e informale, della "regola dell'amico").

La dispersione di uno dei due sessi in molte specie di primati, appena raggiunta la maturità sessuale, risponde proprio al problema dell'inincrocio (ossia un incrocio tra consanguinei). Per limitarci ai parenti filogeneticamente più vicini, negli scimpanzé il sesso che lascia il gruppo natale è quello femminile[413]. A causa della dispersione il legame fratello-sorella è raro (comune invece nell'uomo), ma dato che i gruppi si compongono solitamente di maschi strettamente imparentati, questi attivano rapporti di lunga durata e interagiscono in svariate modalità (condividono il cibo, controllano il territorio, ecc.), e i fratelli da parte di madre collaborano molto di più in tali situazioni rispetto agli individui non imparentati[414]. Coalizioni di lunga durata tra maschi non imparentati hanno luogo sulla base di relazioni sociali paritarie[415]. In tale sistema alcune femmine rimangono nel gruppo originario per tutta la vita ma sviluppano relazioni sociali stabili e forti con le loro madri[416]. Sono altresì note le «razzie compiute dagli scimpanzé maschi nel Parco Nazionale Gombe, in Tanzania: razzie che hanno lo scopo di catturare femmine e sono simili a quelle organizzate da alcune tribù umane attuali. Lo

[408] Piazza 2004: 236.
[409] *Ibidem*.
[410] Cfr. Harvey e Ralls 1986; Pusey e Wolf 1996.
[411] Smail 2008: 150.
[412] Smail 2008: 151-152.
[413] Trautmann, Feeley-Harnik e Mitani 2011: 169.
[414] *Ibidem*.
[415] *Ibi*: 171.
[416] Silk 2009: 3248.

scopo è evidentemente lo stesso nei due casi: trasportare femmine da un gruppo, presente in una zona, nel *proprio* gruppo, del quale esse diventano membri integrandovisi e, s'intende, prendendo parte alla vita economica, sessuale e riproduttiva». Come prosegue il paleontologo Niles Eldredge, «Tali comportamenti sono da tempo considerati un semplice mezzo per ottenere incroci al di fuori del gruppo, che portano nella comunità "sangue nuovo nella riproduzione", allo scopo di allontanare gli effetti deleteri di un troppo consistente "rimescolamento" del materiale genetico all'interno del gruppo»[417]. Premesso, come ha avvertito Smail, che le relazioni tra vincoli biologici e contingenza storica nel tempo profondo vale per qualsiasi società di ieri o di oggi, è notevole il nesso delle razzie descritte da Jane Goodall e riportate da Eldredge, con fenomeni storici quali il ratto delle Sabine. Però il resoconto di Eldredge tende forse a minimizzare la violenza del gesto, allo scopo di far risaltare le differenze con *H. sapiens*.

Innanzitutto, si può davvero in questo caso parlare di strategie culturali comuni (probabilmente ereditate da un antenato comune), per modulare quei comportamenti biologici volti ad aggirare il problema dell'*incest avoidance* e – nel caso romano – per forzare all'alleanza (o indurre alla subordinazione politica) i gruppi vicini? Va ricordato che, per quanto i due *taxa* siano in questo caso filogeneticamente molto vicini, un medesimo comportamento può essere frutto di evoluzione convergente, scaturita da una simile contestualizzazione sociale e dall'interazione con fattori analoghi (economici, riproduttivi, ecc.). È interessante notare che negli ambiti sociobiologici e psicologico-evoluzionisti si discute dell'utilità adattativa di fenomeni socialmente devianti oggi diffusi, e risalenti secondo tale prospettiva al Pleistocene, come lo stupro. Eldredge ritiene invece che sia difficile cercare prove comportamentali tra i nostri parenti filogenetici: nel caso citato, «è chiaro che i veri stupratori non sono alla ricerca di compagne e di madri per i propri figli»[418]. Questo è senz'altro vero, però il punto di vista è forse troppo riduzionista e benevolo nei confronti dei nostri parenti.

Come ha scritto Craig Stanford nella recente recensione di un volume dedicato a questi temi e intitolato *Sexual Coercion in Primates and Humans: An Evolutionary Perspective on Male Aggression against Females*, «Poiché le femmine scimpanzé raramente oppongono una strenua resistenza, l'aggressione sessuale negli scimpanzé non è fisicamente violenta quanto quella umana. Ma le molestie sessuali e l'intimidazione fisica hanno ugualmente luogo, specialmente da parte dei maschi di basso rango che cercano di forzare femmine riluttanti ad accoppiarsi, nonostante il fatto che quelle femmine rischino di essere punite con l'aggressione dai maschi di rango più elevato»[419]. Più in generale, «i maschi dei primati fanno ricorso alla coercizione sessuale o all'intimidazione violenta per ottenere vantaggi competitivi nell'accesso alle risorse alimentari o all'accoppiamento, oppure possono essere coinvolti in una lotta intersessuale per la dominanza sociale. Possono fare ricorso a queste strategie per mantenerere il controllo della/e compagna/e o più in generale per preservare l'accesso alla riproduzione. La coercizione sessuale può anche essere reindirizzata come aggressione nei confronti di altri maschi, una situazione in cui lo stress della competizione maschile conduce i maschi a sfogare altrove le loro frustrazioni»[420].

Insomma sesso è potere anche negli scimpanzé, e la distanza tra il rapimento/stupro delle Sabine e le pratiche degli scimpanzé, *mutatis mutandis*, non sembra più così lontana, nel bene o nel male. In questo senso l'istituzionalizzazione di pratiche coercitive e/o violente a fini sessuali in *H. sapiens* non ha solamente o

[417] Eldredge 2005: 195.
[418] *Ibidem*.
[419] Stanford 2009.
[420] *Ibidem*.

generalmente come obiettivo immediato la diffusione dei geni nella prossima generazione, ma anche – come nota correttamente Eldredge – la disgregazione dei rapporti sociali del gruppo offeso, l'annientamento del morale degli sconfitti e dei loro legami socio-familiari[421]. Insomma, come vedremo ancora più avanti, si tratta di uno degli strumenti tipici del dominio maschile che sfrutta neurofisiologicamente i meccanismi cognitivi (disgusto, paura, vergogna, riprovazione, ecc.) per indurre particolari stati emotivi.

I.3.2. Esogamia, coresidenza e il «triangolo dell'uomo» proposto da Eldredge

Per arrivare all'uomo, il primatologo Bernard Chapais ha decostruito la configurazione antropologica dell'esogamia in dodici blocchi, ognuno dei quali andrebbe inserito in un passaggio contingente e culturale (ma, come abbiamo visto nel caso dell'incesto, dalle conseguenze genetiche, e non sempre negative) della storia del nostro clade (uomo compreso; un clade è un gruppo di organismi aventi un antenato comune) nel corso del tempo profondo, e ha concluso che sembra esservi una tendenza nel nostro comune antenato ominine verso la discendenza agnatizia[422].

Più recentemente, uno studio condotto da Kim Hill e dai suoi collaboratori, comparando i modelli di parentela e di residenza di cinquemila membri appartenenti a trentadue società di cacciatori-raccoglitori di oggi ai sistemi di parentela e di dispersione sessuale dei primati[423], è giunto ad identificare i costanti elementi culturali-sessuali della società di *H. sapiens*. Questi sarebbero la filopatria (ossia il fatto di essere attaccati ad un determinato luogo) e la dispersione bisessuale, ritenute «tipiche» e derivanti dalla «coresidenza frequente del complesso formato da fratello-sorella adulti»[424]. «Tale *pattern* sociale», affermano gli autori nelle conclusioni del loro lavoro, «non è registrato per nessun primate o vertebrato, per quanto ne sappiamo. Ipotizziamo che il legame monogamo di coppia, il riconoscimento paterno all'interno di unità cooperative per l'allevamento sociale e la dispersione bisessuale abbiano facilitato sia relazioni frequenti e amichevoli tra i gruppi, sia la migrazione e la bassa vicinanza genetica dei coresidenti del gruppo»[425].

Chapais sintetizzando i risultati di questo studio ha sottolineato che a monte della variazione culturale di *H. sapiens*, rispetto alle formule dei nostri parenti filogenetici, sarebbe da porre l'evento chiave costituito dall'istituzionalizzazione delle relazioni di coppia. Abbiamo accennato che il modello promiscuo di accoppiamento negli scimpanzé rende difficile per i maschi riconoscere con precisione la parentela maschile (al di là del fatto di essere tutti imparentati); la struttura genealogica è dunque «socialmente silenziosa»[426]. Inoltre i maschi sono portati all'aggressione nei confronti degli estranei/stranieri. Con l'istituzionalizzazione del legame di coppia l'incontro dei gruppi non sarebbe più necessariamente sfociato in conflitti, in quanto il legame e il

[421] Eldredge 2005: 200.
[422] Trautmann, Feeley-Harnik e Mitani 2011: 172-173, cui si rimanda anche per i legami di tali contestualizzazioni primatologiche con le classiche teorie antropologiche (in part. con Lévi-Strauss). Questi i dodici passaggi accennati nel testo (ripresi da Chapais 2010): «composizione mista del gruppo [presenza di molti maschi, femmine e prole]; esogamia legata alle parentele di gruppo; discendenza uterina; tabù dell'incesto; legami stabili di allevamento della prole; parentela agnatizia (patrilineare); affinità bilaterale [per cui un individuo è nello stesso tempo affiliato sia alla parte materna sia alla parte paterna]; tribù; pattern di residenza postmatrimoniale; complesso fratello-sorella; discendenza; scambio matrimoniale».
[423] Hill *et al.* 2011.
[424] *Ibi*: 1288.
[425] *Ibidem*.
[426] m: 1277.

riconoscimento tra il padre e la figlia (se è stato il sesso femminile ad essere oggetto di dispersione sociale, come negli scimpanzé) avrebbero alleviato le tensioni tra gruppi estranei, così come il riconoscimento del compagno della figlia avrebbe portato a tollerare gli altri individui maschili. Secondo questo modello, «le prime entità collettive a essersi evolute successivamente alla promiscuità sessuale furono contraddistinte dal legame di coppia all'interno dei gruppi misti di ominini che mostravano residenza maschile e trasferimento delle femmine, un *pattern* che si ritiene omologo (ossia simile per discendenza comune) negli umani e negli scimpanzé»[427]. Successivamente si dovette assistere all'implementazione di alleanze tra gruppi basate sui legami matrimoniali – e quindi anche sullo scambio delle donne. Paradossalmente, nota Chapais, tale modello portò ad un aumento di relazioni con individui imparentati alla lontana, oppure non imparentati[428] – e quindi all'aumento di situazioni potenzialmente stressanti.

Un altro tassello della complessa storia profonda dell'organizzazione parentale e comunitaria umana è legato all'istituzione della monogamia sociale, che di fatto è più comune tra gli uccelli (90%) che nei mammiferi (3%). Il fatto forse più interessante è che nei primati la monogamia si è evoluta indipendentemente in tutti i cladi principali dove le condizioni ecologiche lo hanno permesso. Al contrario, se sussistono alti tassi di predazione in specifiche condizioni ecologiche, la pressione per mantenere coesi i gruppi sociali rende la monogamia una strategia non efficace; tale è la situazione per i gorilla e gli entelli (gen. *Semnopithecus*). Dato un contesto ecologico adeguato, le ipotesi precedenti messe in campo per spiegare l'evoluzione della monogamia sociale sono state:

- cura (bi)parentale;
- controllo (sessuale) del/della compagno/a dall'accoppiamento con terzi;
- evitare il rischio dell'infanticidio: se la lattazione è più lunga del periodo di gestazione, uccidere i figli di un altro maschio può causare il ritorno dell'estro nella femmina (per motivi ormonali) e rendere pertanto questa pratica una strategia effettiva per promuovere i propri geni a scapito degli altri maschi.

I risultati delle ricerche condotte da un team guidato da Christopher Opie, e che comprendeva Robin Dunbar, Quentin Atkinson e Susanne Schultz, hanno dimostrato che tra questi tratti è l'ultimo quello potenzialmente più rilevante nel quadro dell'implementazione della monogamia[429]. Difatti, in presenza di uno schema monogamo, il tasso di infanticidio maschile è più basso. Riassumendo, la presenza di un lungo periodo di allattamento e allevamento dei piccoli, con una lunga fase di apprendimento e dipendenza, comporta un alto rischio di infanticidio; la monogamia sociale associata alla cura biparentale permetterebbe pertanto di limitare e contrastare l'infanticidio maschile attraverso la riduzione del periodo di allattamento rispetto al periodo di gestazione. Negli scimpanzé, ad esempio, la gestione del rischio di infanticidio connesso ai vincoli temporali dell'allevamento dei piccoli avviene grazie a un sistema di poliginandria: «i maschi difendono le femmine e i piccoli all'interno del loro territorio, e le femmine garantiscono la confusione sulla paternità attraverso accoppiamenti multipli con la comunità di maschi»[430].

[427] *Ibidem*.
[428] *Ibidem*.
[429] Opie *et al*. 2013.
[430] *Ibidem*. Per una panoramica teorica più estesa sull'evoluzione della monogamia nei mammiferi si rimanda a Lukas e Clutton-Brock 2013, ove invece si sostiene che questa sia una strategia di

C'è però un'aggiunta necessaria da fare – ed è il nesso tra sesso e potere negli esseri umani, che rispetto agli altri primati sembra attivare un discorso pregno di una lunga e istituzionalizzata storia culturale. Quanto questo complesso bagaglio culturale rende *H. sapiens* un'eccezione? Secondo il paleontologo Niles Eldredge, lo sganciamento dell'attività sessuale dalla riproduzione sarebbe una prerogativa esclusiva di *H. sapiens* e l'attività sessuale andrebbe meglio compresa come un triangolo (il «triangolo dell'uomo»)[431] al cui apice sta la sessualità vera e propria, mentre ai due restanti vertici si pongono economia (nel senso di gestione delle risorse) e riproduzione[432]. Questa posizione può ben rappresentare il punto di incontro tra la biologia e lo studio della società (si ricordi l'*incipit* bourdieusiano dal quale siamo partiti in questo paragrafo), ma è incompleto – e forse anche un po' manicheo; basta dare un'occhiata ad un testo come *Biological Exuberance: Animal Homosexuality and Natural Diversity* di Bruce Bagemihl (primo di una lunga serie di approfondite indagini sulla sessualità e l'omosessualità in natura)[433] per dimostrare agli scettici che in natura non esiste alcuna norma vincolante che leghi sessualità a riproduzione e allevamento della prole; anzi tutt'altro[434]. I trecento casi circa di attività sessuale slegata dalla riproduzione descritti da Bagemihl, che comprendono attività omosessuali, transessuali, eterosessuali, masturbatorie e quant'altro, documentati in mammiferi e uccelli (con un'appendice su anfibi, rettili, animali domestici, ecc.), e dove il triangolo di Eldredge è spesso una costante, rappresentano un buon *incipit* per cominciare a cambiare idea anche sulla storia profonda di *H. sapiens* e ripensare le categorie poststrutturaliste antropocentriche (peraltro ancora utili in certi casi) del rapporto tra sesso e potere (ad esempio scambi di cibo, richieste di cooperazione, ecc.). Allora, una volta di più occorre ricordare il monito secondo cui gli animali indulgono in attività che non hanno benefici diretti se non quello – tautologico – di indulgere in quelle stesse attività: nemmeno in questo caso c'è discontinuità tra *H. sapiens* e i suoi parenti filogenetici, per quanto vicini o lontani possano essere.

Come ha efficacemente notato Smail, le categorie analitiche ottenute dalle comparazioni etnografiche sono oggi condotte con modelli che hanno fatto tesoro dei molteplici errori impliciti ed ideologici della comparativistica etnografica, antropologica e storico-religiosa del passato recente. Le nuove analisi possono rivelare interessanti *pattern* o tendenze di lungo corso, tenendo sempre presente che non esiste un modello normativo o culturale "normale" e di fatto si può parlare di possibilità poste in essere dall'interazione di molteplici fattori, come ad esempio della «tendenza verso i legami di coppia mitigata, in una misura più o meno grande, da *pattern* di infedeltà sistematica»[435]. E tanto più dovremmo comprendere che, così come la riproduzione è di fatto slegata dalla sessualità negli animali e nell'uomo, così non esiste un modello di base "normale" o, peggio ancora, una *Urkultur*, né nelle società naturali dei nostri parenti più vicini, né nelle società umane: «persino tra i babbuini non c'è un *pattern* sociale "normale": ora sappiamo che le società dei babbuini variano sottilmente da località a località: qui un tipo di matrilocalismo creato da coalizioni femminili, là

accoppiamento che dipende dalla bassa densità di femmine, dall'intolleranza territoriale nei confronti di altre femmine, e dall'incapacità dei maschi di controllare l'accesso a più femmine.

[431] Eldredge 2005: 136-137.

[432] Cfr. *ibi*: 136-137, 261.

[433] Cfr. Poiani 2010; Sommer e Vasey 2011.

[434] Bagemihl 1999. Per alcuni ammonimenti riguardo le (non sempre identiche) cause prossime, i momenti dello sviluppo individuale, la funzione e la storia evolutiva che soggiacciono al comportamento omosessuale negli animali, e in particolare nei primati, cfr. Laland e Brown 2011: 7-8.

[435] Smail 2008: 197.

pattern di dominanza maschile e di abuso. Tra gli esseri umani, ogni società è allo stesso modo plasmata dalle circostanze ambientali e da particolari *pattern* culturali»[436].

I.3.3. *Cultural enhancer*, *sense of beauty* e autoinganni: ipotesi sugli inizi della religione, tra *kin selection* e *kin recognition*

La varietà, e la possibilità stessa del cambiamento sociale, sono l'implicita molla dei *pattern* culturali, che retroattivamente giocano con l'evoluzione biologica, con i suoi vincoli e le sue contingenze, fissate nello spazio del tempo profondo[437]. Il modello proposto da Chapais e studiato da Hill *et al*. è chiaramente provvisorio, deve tenere conto dell'interdipendenza di molti fattori covarianti, dipende dalla raccolta di ulteriori dati primatologici e deve porre tra parentesi molteplici fattori moderni che hanno inciso sulla società oggetto di campionamento dei dati (ad esempio, la scomparsa delle politiche di guerra nei gruppi umani studiati, il dislocamento coercitivo rispetto alle zone occupate nel passato, e il cambiamento delle tecniche di approvvigionamento)[438], ma possiede un valore euristico nella misura in cui dipende da evidenze quantitative robuste (che saranno comunque vagliate dai loro colleghi al fine di falsificarle/verificarle), con un occhio al tempo profondo dell'evoluzione. Inoltre, può aiutare a porre di fatto elementi visti solitamente come adattativamente positivi, sotto una luce neutrale – o persino potenzialmente negativa: questo modello può portare con il tempo anche a un incremento di stress, tensioni e ostilità tra maschi e tra gruppi sociali, e il contatto con gruppi sempre più numerosi di estranei necessita di ulteriori meccanismi di controllo.

L'evoluzione di agricoltura e allevamento, con l'accumulo di beni, ha ulteriormente complicato il sistema sociale (probabilmente contribuendo ad implementare altri modelli sociali e sessuali, quali la poliginia)[439]. Mark Pagel ritiene che all'interno dei meccanismi di coevoluzione ed evoluzione della cultura, religione, arte e musica abbiano agito come potenziatori culturali (*cultural enhancers*), volti a massimizzare il successo dei replicatori (gli esseri umani) all'interno dei veicoli di sopravvivenza culturali[440]. Però, secondo l'interessante (e nel contempo problematica), prospettiva memetica sposata da Pagel, la religione o, meglio, i vari componenti di una religione intesa come fattore culturale volto innanzitutto alla replicazione di se stesso nelle menti dei veicoli, possono avere conseguenze deleterie o essere adattativamente neutrali per i singoli o per i gruppi, indipendentemente dalla diffusione di quel potenziatore culturale: «la proposta secondo la quale abbiamo curato le arti e la religione poiché ci sono utili deve essere confrontata con la più semplice idea che questi elementi culturali possano esistere per nessun'altra ragione al di fuori del fatto che si sono evoluti per essere capaci di manipolare, sfruttare o approfittarsi di *noi* al fine della

[436] *Ibi*: 196. Cfr. Eldredge 2005: 160.
[437] Smail 2008: 196-197. «[…] ciò che queste ricostruzioni possono rivelare è una società paleolitica con un'economia basata principalmente su una singola merce – la caloria – e un sistema di credito e debito costruito intorno alla memoria e rinforzato da una serie di emozioni sociali, incluse rabbia e vergogna. Rivelano una società con un ordine politico, pattern di legge, strutture di famiglia, religione, potere coercitivo e, certamente, cultura e arte. Queste sono le opportune divisioni analitiche del discorso accademico. Non sono più reali o valide applicate alle società paleolitiche di quanto non lo siano se applicate alle società postlitiche. La comparazione non può aver luogo senza l'uso di vaste categorie, e pertanto negare l'utilità di tali categorie significa negare il senso che possiede la scrittura del tempo profondo. Perché qualunque storia profonda possa funzionare l'uso di tali categorie è un male necessario».
[438] Cfr. Hill *et al.* 2011: 1288.
[439] Cfr. Diamond 2006a: 14 e Dunbar 2013a: 257 sulla poliginia postlitica resa possibile dall'accumulo di beni.
[440] Pagel 2013: 135.

loro diffusione – non per aiutarci»[441]. Eppure il concetto di "potenziatore culturale" non è poi molto lontano dall'ipotesi di Luther H. Martin, per cui la religione avrebbe funzionato agli inizi come elemento di selezione sessuale, come display delle caratteristiche individuali valide per indicare la propria fitness, sulla scorta del darwiniano *sense of beauty*, ossia dell'estetica e delle capacità esibite da un sesso nei confronti dell'altro[442]. Martin si basa su quanto concluso da Geoffrey Miller nel suo *The Mating Mind*, secondo cui la capacità di cooptare controintuitivamente determinati concetti all'interno delle narrazioni religiose può avere avuto effetti sulla fitness riproduttiva degli individui: «Miller conclude che "molti dei nostri adattamenti mentali che guidano il comportamento rimangono intuitivamente accurati". Però, come suggerisce, "i fuochi d'artificio mentali che costellano lo spettacolo del corteggiamento" indeboliscono la nostra epistemologia evoluzionistica, "trasformando le nostre facoltà cognitive da discepole della verità in pubblicità ornamentali per la propria fitness"»[443]. Benché questa tesi contenga alcuni vistosi problemi dal punto di vista evoluzionistico (sui quali non possiamo soffermarci in questa sede)[444], permette nondimeno di considerare in un'ottica di tempo profondo alcuni interessanti corollari sul rapporto tra gerarchie di dominanza e uso del linguaggio che vale la pena di considerare almeno in via ipotetica. La ricerca sociolinguistica, ad esempio, ha trovato una correlazione positiva tra questi due elementi nei giovani maschi, per i quali «il fattore importante non è il contenuto del discorso, quanto ciò che attraverso di esso si può raggiungere. Parlare equivale a reclamare, mantenere o contestare lo status sociale. Per i ragazzi mantenere l'attenzione di un pubblico è un vero talento perché, a differenza di quanto avviene con le ragazze, l'oratore non può contare su un pubblico paziente e comprensivo: "Narrare storie [*storytelling*], raccontare barzellette [*joke telling*] e altre perfomance narrative sono caratteristiche comuni dell'interazione sociale dei ragazzi… Il narratore deve affrontare di frequente la derisione, le sfide e i commenti sulla sua storia. Una delle maggiori abilità sociolinguistiche che un ragazzo deve apprendere per interagire con i suoi pari è superare questa serie di sfide, mantenere l'attenzione del pubblico e arrivare con successo alla fine della sua storia»[445].

Un altro dei pregi di tale interpretazione è che rende la religione sussidiaria della cultura (argomentando il fatto che esistono, e sono sempre esistiti, atei ed agnostici e che la religione non rappresenta un vincolo cognitivo né tantomeno può considerarsi *sic et simpliciter* come un tratto fenotipico e comportamentale di *H. sapiens*), e sottolinea la possibile ricaduta sulla fitness dei gruppi e degli individui delle capacità artistiche (la musica, ad esempio, è uno dei tratti che possono essere impiegati come indicatori della propria fitness: basti pensare agli uccelli canori e ai musicisti)[446]. Va comunque sottolineato che gli strumenti cognitivi maturativamente naturali sono soggetti a palesi errori di valutazione anche al di fuori di tale contesto, e che le strategie intuitive di risoluzione dei problemi quotidiani, non supportate dal metodo scientifico, sono chiaramente rapide ed efficaci nel valutare situazioni sociali e naturali, ma raramente possono dirsi "discepole della verità", secondo la definizione di Miller. Avremo modo di tornare più approfonditamente su questi argomenti più avanti. Semmai, il punto ora è valutare quanto l'inganno cognitivo più o meno intenzionale costituito da determinati schemi di *storytelling*, e condotto al fine di aumentare la propria fitness, possa conciliarsi con una prospettiva cognitivista e naturalista. In questo senso, Robert Trivers

[441] *Ibidem*.
[442] Martin in c.d.s. a.
[443] *Ibidem* (cit. da Miller 2000: 423-424).
[444] Cfr. Rolls 2012: 261-267.
[445] Campbell 2013: 117 (cit. da Maltz e Boker 1982: 208).
[446] Cfr. Miller 2000.

ha suggerito che «la logica dell'inganno pervade la storia della vita sulla Terra, dalla competizione all'interno dei genomi ai rapporti familiari e sociali, e che per rendere efficaci strategie di inganno e manipolazione degli altri si è evoluta a sua volta la capacità di autoingannarsi»[447]. Come spesso accade, una logica aperta all'analisi dei dati e delle interpretazioni multicausali (integrando nel tempo profondo cooptazione, *exaptation*, ossia l'utilizzo di caratteri evolutisi nel passato profondo per altri motivi ecc.), può favorire un fertile riesame di punti di vista e conclusioni talvolta date per scontate.

Assumiamo quindi in questa sede che l'istituzionalizzazione della religione può aver svolto una funzione di espansione belligerante e/o disgregativa, e nel contempo aver agito come fattore di coesione, in quanto potenziatore culturale implementato per sfruttare i meccanismi cognitivi deputati all'elaborazione di dati sociali, tra quei gruppi che, per le contingenze dell'evoluzione culturale e biologica, si sono trovati ad avere a che fare con comunità sempre più numerose composte da potenziali estranei, allo scopo di limitare la tensione sociale[448]. Anzi, come vedremo, l'istituzionalizzazione della religione risponde all'esigenza meramente politica di poter giocare indifferentemente su entrambi i fronti, patteggiando costantemente un equilibrio simblico e instabile tra comunità interne (noi) ed esterne (gli altri). Ritornando ora al tema da cui siamo partiti, quanto tutto ciò può aver avuto un impatto determinante sull'organizzazione sociale delle parentele?

William E. Paden ha proposto di considerare la religione come un esempio di *niche construction sui generis*, ovvero come prodotto secondario dell'evoluzione del linguaggio umano. In quanto tale, esso ha reso possibile la creazione di rappresentazioni di oggetti e soggetti materialmente inesistenti: «Insieme all'oganizzazione sociale giunge un mondo costruito di oggetti prestigiosi, di relazioni di *status* sociale e di norme consacrate, così che le religioni, in quanto sistemi rituali per negoziare il benessere con gli dèi, diventino poi forme culturalmente progettate di ambienti "naturali", spazi della mente e perciò ambienti secondari paralleli all'invenzione e all'uso di punte di lancia, utensili e fuoco»[449]. Gli individui costruiscono una realtà sociale alla quale si attengono nella misura in cui sussistono determinate condizioni, quali le conseguenze negative tipiche dei costi di defezione e specifici vincoli di scelta comportamentale[450]. Da questo punto di vista, «credenze religiose, riti, e altri indicatori, con il loro tipico riferimento alla discendenza, all'ascendenza e alle tradizioni collettive, possono essere comprese come varianti dei segnali per il riconoscimento parentale [*kin recognition*] allo scopo di affermare i vincoli di affinità e la fiducia reciproca»[451]. Seguendo Lee A. Kirkpatrick, Paden avanza l'ipotesi che i complessi religiosi possano essere ascritti a un «processo ipertrofico di riconoscimento parentale» (*hypertrophied kin recognition process*), dove i punti che uniscono la rete che lega i cooperatori sociali sarebbero costituiti da dèi e antenati nella misura in cui questi ultimi rappresentano la categoria di «patroni o guardiani»[452]. Tali "guardiani", quindi, «attivano i meccanismi parentali e motivano il comportamento altruistico reciproco»; di conseguenza, meccanismi quali la difesa del gruppo sociale da minacce interne o esterne (reali o virtuali) o persino il martirio diventano «strategie omeostatiche per la sopravvivenza del gruppo»[453]. Gli dèi, quindi, oltre ad essere «rappresentazioni intellettuali di informazioni causali o sociali» sono

[447] Corbellini 2013: 136 (cfr. Trivers 2011).
[448] Cfr. Dunbar 2013b.
[449] Paden 2008: 409-410.
[450] *Ibi*: 411.
[451] *Ibidem*.
[452] *Ibidem*.
[453] *Ibidem*.

anche «oggetti interattivi di status sociale che innescano l'esibizione di comportamenti deferenti in relazione alla costruzione di una relazione conciliatoria e per evitare punizioni, sfortuna o vergogna»[454]. I paralleli tra i comportamenti di sottomissione nei nostri parenti filogenetici più vicini e gli atti di venerazione e/o sottomissione religiosa sono già stati notati da Burkert, il quale aggiunge che «i rituali di sottomissione, tanto importanti nelle attività religiose, sono o erano forme comuni di comportamento in altri contesti non sono di per sé specificamente religiosi. […] Non limitati a una particolare civiltà, questi rituali si trovano in tutto il mondo, e parecchi di essi sono dimostrabilmente preumani»[455].

In seconda battuta, per gli appartenenti a quella rete relazionale, l'adesione ai principi religiosi diventa una segnalazione costosa che sottolinea l'impegno personale nei confronti di credenze e rituali socialmente condivisi. In quanto tali, l'alto costo in termini di investimento di tempo, di lavoro, di sforzo cognitivo, eccetera, tende inoltre a funzionare come deterrente per eventuali *free-rider*[456].

Ora, la selezione parentale (*kin selection*), l'etichetta con la quale viene designata la proposta del biologo inglese William D. Hamilton, combina la spiegazione del vantaggio individuale (ovvero la *fitness*, misurata sulla base della trasmissione dei propri geni alle generazioni future) con i fenomeni di altruismo e cooperazione: dato che un individuo non può trasmettere tutti i propri geni, poiché nella riproduzione sessuata i geni tramessi sono per metà paterni e per metà materni, si è osservato che la cooperazione e l'altruismo sono solitamente più forti presso i parenti prossimi. Questo perché «fra gli organismi diploidi [ossia che hanno due copie del cromosoma] che si riproducono sessualmente i fratelli hanno metà dei loro geni in comune (se uno ha il gene materno *A* anche sua sorella avrà il 50% di probabilità di averlo perché l'uovo aploide [ossia contentente un solo insieme di cromosomi] da cui essa si è sviluppata poteva contenere o lo stesso cromosoma con *A* o l'altro cromosoma di quella coppia; estendendo il ragionamento a tutti i geni si ottiene il valore medio del 50%). Quindi se un individuo si viene a trovare in una situazione in cui può salvare se stesso o morire per salvare tre fratelli, per la propria fitness egli dovrà sacrificarsi. In questo modo, grazie al fatto che i suoi fratelli potranno continuare a riprodursi, egli trasmetterà il 150% dei propri geni. In altre parole le azioni "altruistiche" eseguite a beneficio di un parente sufficientemente prossimo sono in relatà atti egoistici a beneficio dei propri geni […]»[457].

Se però, come già ricordato, «gli animali fanno ciò che fanno non necessariamente perché la loro anatomia è adatta a far ciò [che fanno], ma semplicemente perché possono»[458], quali risultati controintuitivi rispetto alla selezione parentale ci si può attendere dalla gestione (culturale) della biologia nei nostri parenti filogeneticamente più vicini? E in che modo questo *excursus* ci può aiutare a comprendere il sistema agnatizio romano? L'altruismo reciproco, rispetto all'altruismo genetico, si dimostra molto più permeabile ai rischi rappresentati dai cosiddetti *free-rider*, ossia «imbroglioni che violano o contraccambiano con atti di minore valore i comportamenti altruistici di cui sono stati beneficiari»[459]; esso implica inoltre la capacità di ricordare l'autore del gesto altruistico e la capacità di contraccambiare secondo il valore del gesto. In pratica, il modello socio-religioso umano combina cooperazione e moralità già presenti nei nostri parenti filogenetici più vicini (ma anche

[454] *Ibi*: 412.
[455] Burkert 2003: 116.
[456] Cfr. Martin 2005: 483; Paden 2008: 414; Buss 2012: 207.
[457] Gould, Luria e Singer 1984: 520.
[458] Conway, Kosemen e Naish 2012: 40.
[459] Vallortigara 2008a: 110.

altrove nel mondo animale) in un modo reso possibile dall'*exaptation* di determinate caratteristiche, ossia utilizzando caratteri evolutisi nel passato profondo per altri motivi, oppure originatisi senza apparente utilità adattativa in quanto risultato di particolari vincoli storici, per nuovi scopi. In un'ottica pluralista, dunque, «la cooperazione e l'altruismo puro nella specia umana potrebbero aver dunque trovato nella storia naturale precursori in caratteristiche come la lettura della mente altrui [ovvero la *theory of mind*, o ToM, della quale ci occuperemo più avanti. N.d.A.], il rifiuto della sofferenza palese e la reciprocità sociale, emerse da processi di selezione di gruppo e di parentela in popolazioni suddivise in gruppi (localisticamente altruistici). Questi vincoli potrebbero poi essere stati trattenuti in varie specie di ominini come mecanismi anti-predazione, in tribù di bipedi raccoglitori e cacciatori opportunisti ancora soggette a intensa predazione, con una forte selezione sociale contro i *free-rider*»[460].

I.3.4. *Kin recognition* e *dei parentum*: competizione maschile nell'antica Roma

Il ruolo dei sistemi di parentela nella variazione culturale si colloca dunque, e si comprende appieno, nel quadro della risalente storia profonda, a partire dalla correlazione con l'espansione demica di *Homo sapiens*. Nello specifico ambito eurasiatico l'istituzione delle relazioni di parentela è stata fortemente vincolata dal patrocentrismo conseguentemente allo sviluppo della pastorizia, attraverso l'implementazione di élite dominanti, del controllo della sessualità femminile come nodo critico dell'onore del gruppo e dell'idea di quest'ultima come oggetto diseguale di scambio matrimoniale tra le parti (tra il gruppo che accoglie la sposa e il gruppo che la porta in dote)[461]. Non è questo il luogo ove ripercorrere a ritroso la storia delle maggiori transizioni neolitiche della cultura umana, dallo sviluppo della domesticazione e dall'attivazione indipendente dei sistemi socio-agricoli diffusi nel mondo alla strutturazione in chiave gerarchica delle società agro-pastorali[462]. Ci limitiamo a ricordare che la sequenza di pressioni che hanno condotto alle disuguaglianze sociali, in particolare relative alla rappresentatività del potere (dalla sedentarizzazione alla gestione politica "dall'alto") ha le sue radici nell'accumulo dei beni di surplus, il quale «crea le precondizioni per una concentrazione di ricchezza e la comparsa di nuove forme di disuguaglianza»[463]. Queste ultime sono state poi modulate culturalmente e socialmente a seconda delle locali storie umane risultanti dall'intreccio di contingenza e causalità, a loro volta frutto della rete inestricabile di eventi stocastici e causali più risalenti, ma in pratica quasi sempre con l'obiettivo di mantenere, incrementare e vincolare l'accesso alle risorse da parte del *network* composto dai detentori elitari del potere sociale maschile[464].

Alla luce di quanto esposto finora, i sistemi di parentela, che nel mondo romano sono il frutto di questa storia profonda relativa alle gerarchie di dominanza vincolate dalla pastorizia e dall'agricoltura, rafforzano quindi il controllo all'interno del gruppo e diminuiscono il possibile ruolo di competitori esterni (si ricordi la violenza di Sesto Tarquinio su Lucrezia). Nel contempo, questi modelli di parentela vengono ripresi nei modelli religiosi locali, e impiegati nelle mitografie e nei rituali, grazie alla cooptazione di peculiari funzioni cognitive, sulle quale avremo modo di tornare più avanti. Per questi motivi, il modello agnatizio romano, combinato con una serie di diritti-doveri socio-religiosi, imponeva all'adottato il gentilizio, i diritti di successione e, soprattutto,

[460] Pievani 2012b: 70.
[461] Cfr. Jones 2003: 510 ss.
[462] Wells 2011: 56-65.
[463] Christian 2011: 240-241.
[464] *Ibi*: 259-264.

il rispetto e la devozione ai culti familiari allo scopo precipuo di rendere inefficaci i tentativi di impostura sociale e limitare l'azione dei *free-rider*: l'adottato diventava un membro "genetico" della famiglia, e in quanto tale legato formalmente all'ascendenza – e al controllo – della stessa.

Nel microsmo dell'unità familiare il *pater familias* era di fatto «il detentore assoluto dei beni di famiglia e della libertà stessa, persino della vita, di coloro che [erano] sottoposti al suo potere. Roma è una "città di padri"»[465]. Eleanor Winsor Leach, discutendo del confronto e dello scontro politico tra Cicerone e Clodio, innescato dal sacrilegio clodiano a sfondo sessuale perpetrato ai danni della rispettabilità istituzionale della festa dedicata a Bona Dea, ha definito il contesto simbolico politico romano come il risultato di una «severa competizione di mascolinità» condotta fino al parossismo[466]. In questo senso la simbologia politica, connotata in una chiave marcatamente sessuale e androcentrica[467], creava un sistema gerarchico di rigida dominanza che inevitabilmente frustrava le aspettative politico-sociali degli *homines novi* (ossia, coloro i quali provenivano da famiglie i cui membri non avevano precedentemente ricoperto incarichi pubblici, come nel caso di Cicerone) e di quanti non potevano ambire a prestigiose cariche pubbliche per diversi motivi socio-politici o finanziari. Il sistema produceva ansia politica soprattutto in quegli *outsider* ai margini dell'élite oligarchica il cui «immaginario e ideale "io" coesisteva in totale dipendenza rispetto ai segni e alle rassicuranti conferme esterne»[468] provenienti dall'*auctoritas* senatoriale – e con la duplice espansione territoriale di Roma, come città e nel Mediterraneo, le frustrazioni sociali e le conseguenti rivendicazioni politiche di questi *outsider* erano destinate ad aumentare di pari passo con l'aggravarsi della crisi della repubblica.

Ora, ci preme rilevare che questo sistema socio-politico si è concretizzato grazie alla cooptazione di due elementi fondamentali della storia profonda di *H. sapiens* all'interno di una contingenza culturale che, lo ripetiamo, vedeva associate una fortissima competizione sociale maschile all'esclusione delle donne dalla gestione del potere familiare, sociale, politico e religioso[469]:

1. i complessi sistemi culturali per il riconoscimento della parentela agiscono come «estensione e compressione dei *network* sociali», in particolare come «articolazione senza soluzione di continuità dei viventi con i morti da lungo tempo e con coloro i quali non sono ancora nati» – si pensi ad esempio ai multiformi sistemi etimologici escogitati da tutte le culture umane, con le loro differenze e studiati in particolare dall'antropologia strutturalista, per la designazione dei ruoli e dei relativi posti occupati nelle reti relazionali[470]. Come sottolineano Andrew Shryock, Thomas R. Trautmann e Clive Gamble queste reti relazionali sembrano rimandare alle necessità biologico-culturali di un genere, *Homo*, che a partire dalla culla africana è approdato su tutti i continenti attraverso una diaspora iniziata circa 60.000 anni fa e rappresentano, forse, «la più antica ed efficace forma di pensiero storico che possediamo. La parentela e le affinità ci uniscono agli individui assenti, passati e presenti; ci permettono di immaginare chi erano e come interagivano fra di loro; e ci consentono di arrivare a tali conclusioni propriamente solo se pensiamo attraverso gli oggetti, i

[465] Bettini 2009: 25.
[466] Leach 2001: 357.
[467] Cfr. Williams 2010.
[468] Leach 2001: 357.
[469] Per la storia profonda dei sistemi di parentela in correlazione con l'espansione demica di *Homo sapiens* cfr. Jones 2003: 510 ss.
[470] Shryock, Trautmann e Gamble 2011: 42.

quali devono essere (o devono essere stati) raccolti e scambiati secondo le modalità attese per stabilire che certe persone sono veramente imparentate in qualche modo. Gli oggetti della parentela includono sostanze corporali, nomi, cibi condivisi, somiglianze fisiche, comportamenti stereotipati e i materiali, i sentimenti e le idee connessi a questi "documenti"»[471]. In questa cornice di scambio di oggetti materiali e immateriali rientrano ovviamente le «strategie di alleanza matrimoniale che quasi ossessivamente vengono messe in opera nella tarda repubblica allo scopo di inglobare anche la distribuzione e l'esercizio del potere nel meccanismo di *necessaria officia* che regola il comportamento fra *adfines*»[472]. Nella rete relazionale nel mondo romano esistevano tre sfere concentriche: «la *cognatio*, con al suo interno la *agnatio*, e l'*adfinitas* che sta al suo "confine"» e che presuppone l'impegno «in un progetto comune, ovverosia nel matrimonio fra due appartenenti a due diverse cerchie» (in quanto tale, l'*adfinitas* realizza non una rete di somiglianze legate alla discendenza biologica, quanto piuttosto «una forma di "società", un consorzio stabilito tra le parti»)[473]. In quest'ottica, la parentela nel suo insieme è composta da coloro i quali vengono definiti *necessarii* dal giurista Elio Gallo, ossia da «quei parenti (*cognati*) o affini, verso i quali si hanno obblighi necessari (*necessaria officia*) superiori a quelli che si hanno verso gli altri»[474]. La parentela si esprimeva quindi e innanzitutto in una serie di «obblighi "necessari" (nel senso di ciò che non viene meno, *ne-cessat*)»[475] per cui anche chi doveva essere pianto durante un lutto, o chi non doveva più essere pianto, o ancora chi doveva essere il portatore del lutto, era stabilito a priori dalla "scala" della *cognatio*[476]. Ad esempio, secondo una norma riportata da Festo, pare che la donna dovesse abbandonare il lutto nel caso in cui fosse nato qualcuno «di grado più prossimo [alla *lugens*] di quanto lo fosse colui che veniva pianto»[477];

2. il legame dell'adottato venutosi a creare per via giuridica con gli antenati della famiglia, e con gli invisibili esseri controintuitivi cui il culto familiare era indirizzato, avrebbe potuto funzionare da deterrente nel caso di eventuali velleità contrarie all'altruismo reciproco. Si trattava di una strategia efficace per neutralizzare possibili *free-rider* e competitori a vari livelli sociali (con eventuali ricadute positive per tutte le parti in causa) attraverso l'utilizzo di un meccanismo importante della cognizione umana: «I sistemi di regole morali e di prescrizioni che caratterizzano le società umane (inclusi i sentimenti psicologici della vergogna e del rimorso) […] difficilmente sono sufficienti, soprattutto quando la probabilità di essere scoperti è minima o quando la differenza tra atto ricevuto e atto contraccambiato è piccola. In questi casi, però», ha scritto Giorgio Vallortigara, «se lo spirito dell'antenato (o il buon Dio […]) ti tiene sempre d'occhio, i comportamenti altruistici ne verrebbero favoriti con un vantaggio complessivo per la sopravvivenza e la riproduzione individuale»[478]. Essere a conoscenza di un controllo condotto da terzi (non ha importanza se inesistenti) ha conseguenze notevoli sul comportamento (almeno fintantoché la credenza specifica è condivisa). Il culto domestico lega senza soluzione di

[471] *Ibidem*.
[472] Bettini 2009: 18.
[473] *Ibidem*.
[474] *Ibidem* (cit. da Festo, *De verborum significatione*, 158 Lindsay).
[475] *Ibidem*.
[476] *Ibi*: 19.
[477] *Ibidem* (cit. da Festo, *De verborum significatione*, 144 Lindsay).
[478] Vallortigara 2008a: 110.

continuità membri della famiglia (passati, presenti e futuri, genetici e adottati) e agenti sovrannaturali controintuitivi come strategia difensiva del gruppo. La memoria dell'avo, l'anello della catena più distante, richiamava nella cultura romana il *proavus*, ossia l'avo che occupava il quarto posto nei legami di parentela della *cognatio*, dopo *ego*, *pater*/*mater* e *avus*/*avia*, ed è «l'ultimo elemento ascendente che è in grado di produrre collaterali specificamente definibili [i *sobrini*, ossia i "figli di cugini"]»; andando oltre si sfuma in condizioni di parentela sempre più labili e non definibili direttamente o con minori implicazioni sociali[479]. Il *proavus* è soprattutto il *trait d'union* capace di connettere i membri del gruppo parentale venutosi a creare sotto l'egida religiosa del controllo degli agenti sovrannaturali: «nel culto domestico [….] avevano un ruolo importante i cosiddetti *dei parentes* o *dei parentum*: e le fonti antiche[480] ci testimoniano che l'appellativo di *parens* toccava non solo a *pater*/*mater* e *avus*/*avia*, ma anche a *proavus*/*proavia*. In altre parole, il *proavus* sembra presentarsi non solo come colui che chiude l'anello della massima collateralità (i *sobrini*), ma anche come l'elemento che chiude la serie degli *dei parentes* (o *parentum*). Di conseguenza, coloro che disponevano di un *proavus* comune si trovavano a condividere il culto di almeno un medesimo *deus parens*»[481]. Nella pratica testamentaria poteva persino capitare di ricevere in eredità gravosi impegni cultuali «al posto dei vantaggi materiali»[482]. Insomma, in definitiva, il sistema di parentela romano prevedeva l'inclusione di elementi progettati per la reciprocità dell'altruismo cooptando elementi cognitivo-religiosi nell'organizzazione sociale[483].

I.4. *Grooming*, alleanze maschili e rapporti di dominanza

I.4.1. La gestione sociale dello stress e del potere, con un'incursione nella mitocrazia

Dal punto di vista della storia profonda l'interrogativo di Maine assume un contorno più chiaro, a patto di andare a ritroso oltre le innovazioni culturali neolitiche. Innanzitutto, se dalla prospettiva antropologica quello romano non è che uno dei molti modelli di gestione della parentela escogitati nella storia umana, «diversi fattori oltre alla selezione familiare esercitano una forte influenza sul comportamento dei primati»[484]. In particolare, studi di etologia condotti su comunità di *Pan troglodytes* (scimpanzé) dimostrano che i maschi non imparentati tra di loro stringono rapporti e vincoli sociali duraturi e paritari; ciò avviene anche per gli esemplari di sesso femminile. Senza entrare nel dettaglio, nei primati i benefici adattativi che si ottengono dai rapporti con gli estranei al nucleo familiare, ossia con gli esponenti della cosiddetta parentela sociale non genetica, comprendono ad esempio «*grooming* reciproco e scambio del *grooming* in cambio di supporto nelle coalizioni, [oppure] tolleranza nei siti di approvvigionamento alimentare»[485].

L'importanza del *grooming*, o toelettatura, non è da sottostimare. Un'interessante ipotesi lega l'origine del linguaggio alla pratica del *grooming*, ossia la

[479] *Ibi*: 21.
[480] Cfr. Festo, *De verborum significatione*, 247 Lindsay; Gaio, *Digesta*, 50, 16; Ulpiano, *Digesta*, 2, 4, 4. (cit. da Bettini 2009: 22, nota n. 38).
[481] Bettini 2009: 22.
[482] Rüpke 2004: 36.
[483] Sulle alleanze maschili nell'epica, nel mito e nella letteratura da un punto di vista biologico-evoluzionistico cfr. R. Fox 2005.
[484] Trautmann, Feeley-Harnik e Mitani 2011: 170.
[485] *Ibi*: 171.

«pratica sociale di spazzolare e spulciare la pelliccia per rimuovere semi, parassiti e altro materiale»[486], e che rappresenta una forma di collante sociale comune in tutte le forme di primati. Sulla base dei dati che indicano come una maggiore grandezza della neocorteccia cerebrale nei primati sia correlata con maggiori dimensioni del gruppo sociale di appartenenza, e considerato che gli esseri umani hanno un limite assoluto per i gruppi sociali valutato intorno ai centocinquanta individui conosciuti «almeno di vista e di norma per contatto personale»[487], l'antropologo Robin Dunbar ha sostenuto che il linguaggio, tra le altre possibili concause, abbia assolto alla funzione della toelettatura in gruppi man mano più numerosi: «c'è un limite […] alla quantità di tempo che un individuo può passare a spulciare la pelliccia dei suoi amici; bisogna anche andare in cerca di cibo, accoppiarsi e fare attenzione ai predatori […] Quindi, questa pratica può tenere insieme solo gruppi relativamente piccoli»[488]. Il linguaggio permette di moltiplicare gli individui che si sottopongono contemporaneamente alle pratiche di toelettatura, di scambiare informazioni sulla rete sociale cui apparteniamo (attraverso il pettegolezzo e le sue varie forme) e, soprattutto, come scrive Dunbar, «permette di produrre gli effetti di rinforzo propri della pulizia vicendevole della pelle (ossia la liberazione di oppiati [oppioidi. N.d.A.] nel circolo sanguigno) anche a distanza», cooptando nel contempo vari cambiamenti fisiologici vincolanti («come la sottrazione ad altri organi dell'energia richiesta per conservare un cervello di grandi dimensioni») e cognitivi («la creazione di moduli cerebrali necessari per sostenere una teoria della mente, oltre alla produzione meccanica del linguaggio vocale»)[489].

Rimaniamo dunque nell'ambito di una storia profonda della neurobiologia per la quale ciò che si comunica non sono in primo luogo i significati quanto i neurotrasmettitori all'interno dei meccanismi di modulazione della chimica corporea; così come nel *grooming* il risultato finale è la trasmissione di dopamina, ossitocina e endorfine, così avviene anche nel pettegolezzo[490]. Il pettegolezzo, inoltre, svolge un ruolo notevole nelle relazioni sociali per la sua capacità di influire sul giudizio di terzi. Negli anni Settanta del secolo scorso Michelle Zimbalist Rosaldo notava, in un contesto antropologico attento alle questioni di genere, che «ovunque, da quelle società che potremmo definire come maggiormente egualitarie, fino a quelle dove la stratificazione sessuale è più marcata, gli uomini sono il luogo figurato del valore culturale. Alcune aree dell'attività vengono sempre viste in modo esclusivo o predominante come maschili, e pertanto moralmente importanti in senso assoluto. Tale osservazione ha il suo corollario nel fatto che ovunque gli uomini possiedono una qualche *autorità* sulle donne, e hanno un diritto culturalmente legittimato nei confronti della subordinazione e dell'obbedienza delle donne. Allo stesso tempo, certamente, le stesse donne, lungi dall'essere del tutto indifese, e indipendentemente dal fatto che la loro influenza sia o no riconosciuta, esercitano pressioni importanti sulla vita sociale del gruppo. In altre parole, in varie circostanze, l'autorità maschile può essere mitigata e, forse, ridimensionata a livelli di poco conto grazie al fatto che le donne (attraverso il gossip, le prese di posizione, il mettere i figli contro i fratelli, condurre gli affari o rifiutare di cucinare) possono avere una considerevole influenza informale e potere. […] Riconoscere il fatto universale dell'autorità maschile [non significa] negare l'importanza delle donne»[491].

[486] Ehrlich 2005: 193.
[487] *Ibidem*.
[488] *Ibidem*.
[489] Tutte le citt. da Dunbar 1998: 239-240.
[490] Smail 2008: 175-176.
[491] Rosaldo 1974: 20-21.

C'è però un elemento fondamentale che occorre aggiungere all'ipotesi di Dunbar, ed è il fatto che «la comunicazione neurochimica non verte solamente sull'altruismo e sui legami di gruppo ma anche sul potere e sulla manipolazione. […] Il sistema di risposta allo stress [*stress-response system*], dopo tutto, si accorda precisamente ai segnali elettrochimici tanto quanto il sistema di ricompensa [*reward system*], e come quest'ultimo è ugualmente suscettibile alla manipolazione»[492]. Lo stress è un elemento fondamentale per comprendere la religione in generale (e in particolare i culti femminili dei quali ci occuperemo). Quest'ultima, insomma, è l'equivalente del *grooming* dei primati: il risultato principale di questa attività è il rilascio di endorfine, e l'effetto analgesico che ne deriva crea «un ambiente psicofarmacologico di fiducia che permette agli individui di tessere alleanze»[493]. L'azione politica delle Vestali (e di Terenzia, la moglie di Cicerone), per quanto soggetti implicati in una rigida griglia di controllo sociale e sessuale, e che avremo modo di analizzare più avanti, ha quindi radici piantate nel tempo profondo. Però, il *grooming*, utile per mantenere coese vaste comunità evitandone la dispersione, è vincolato da due fattori: il tempo che vi si può dedicare e il fatto che si tratta di un'attività limitata a coppie. Di fatto, come già accennato, il limite temporale è segnato dalla funzione lineare dell'ampiezza del gruppo; ciò fissa il limite massimo al 20% del tempo diurno, che tradotto in ampiezza del gruppo consente a circa cinquanta o settanta individui di condividere questa pratica lasciando un tempo sufficiente per le altre attività sociali ed ecologiche[494]. I gruppi umani, però, consistono in media di circa centocinquanta individui: è un numero che rende impossibile la pratica del *grooming*. Occorre quindi individuare nella storia profonda un equivalente neurofisiologico adatto, tale per cui si è reso possibile estendere i risultati sociali di quell'attività di *grooming* a una comunità decisamente più ampia.

Le risate (pratica contagiosa condivisa con gli scimpanzé e altri primati), i pettegolezzi e la musica rappresentano componenti culturali la cui modulazione sociale, secondo Dunbar, ha offerto e esteso i benefici del *grooming* a un numero maggiore di partecipanti. Queste attività sono però vincolate dalla vicinanza agli esecutori o al narratore, senza contare che anche la coordinazione degli elementi che compongono il gruppo intento a suonare ha dei precisi vincoli fisici (si pensi alle grandi orchestre, probabilmente vicine al limite massimo di coordinazione)[495]. La religione, con le sue varie pratiche, ovvia a questi limiti, favorendo l'estensione dei benefici neurofisiologici del *grooming* oltre i limiti della prossimità fisica (ai quali soggiace anche il pettegolezzo); inoltre è stato accertato che il semplice esercizio di movimenti coordinati in un gruppo aumenta le endorfine – risate, musica e balli scandiscono l'attività neurofisiologica delle interazioni all'interno dei gruppi umani[496]. Tutti questi componenti, spesso cooptati nelle performance religiose, hanno rappresentato un utile *escamotage* neurofisiologico, poiché convivere con più gente significa soffrire maggiormente di stress, e l'incremento dei rituali e delle manifestazioni ludiche e artistiche, quali che siano, risponde esattamente alla gestione dell'aumento dello stress[497].

L'emergere delle società umane è dunque legato senza soluzione di continuità tanto ai segnali neurochimici quanto al linguaggio e alla cultura; come segnalano Smail e Andrew Shryock, «il pettegolezzo è uno dei molti modi in cui i segnali vengono

[492] Smail e Shryock 2011: 65.
[493] Dunbar 2013b: 51.
[494] *Ibidem*.
[495] *Ibi*: 52.
[496] *Ibi*: 54-60.
[497] *Ibi*: 57.

trasformati in onde sonore, inviate nello spazio che separa due individui e quindi riconvertiti in segnali elettrici e neurotrasmettitori. Il potere è implicato in questo processo, poiché le relazioni di potere possono emergere dalla manipolazione selettiva dell'etere sociale»[498]. Il linguaggio stesso è diventato il replicatore dell'affermazione di uno *status quo* imposto culturalmente, senza bisogno di rievocare metafore che utilizzano la preistoria o le sopravvivenze di primordiali riti di iniziazione e che appaiono piuttosto come ripostiglio intellettuale di tutto ciò che non si riesce a spiegare: «Parliamo da almeno 200.000 anni, e nessuna delle nostre recenti modalità di organizzare la parentela può essere chiamata pre- o non-linguistica»[499] – senza contare che la comunicazione utilizza anche mezzi non verbali.

Le forme dominanti di parentela sono soggette a una difesa verbale attraverso repertori mnemonici o scritti, siano essi genealogie o storie, mentre le alternative vengono tabuizzate o tacciate di illegalità, o più semplicemente vengono confinate in una posizione subalterna nel parlato (cui fa da contrappeso una presenza maggiore sotto forma di azioni)[500]: le relazioni parentali basate sulla collateralità femminile a Roma sono di fatto l'oggetto del controllo tabuizzante da parte degli uomini.

Altri esempi evidenti in tal senso in campo storico-religioso sono il matriarcato e il mito della Grande Madre paleolitica. Questi due elementi, variamente interconnessi, non sono attestati storicamente in nessuna società e in nessun documento storico[501], eppure in molte comunità umane la rievocazione fittizia di un mitografico matriarcato perduto nel tempo è stata utilizzata come strumento sociale per giustificare il potere maschile attuale, secondo cui lo stadio mitografico matriarcale testimonierebbe il fallimento sociale delle donne nella gestione del potere, una catastrofe cui solo i maschi seppero porre rimedio (e pertanto un esperimento da non ripetere più)[502].

Allo stesso modo questa mitografia è stata ideologicamente ripresa sia da alcuni studiosi accademici conservatori dell'Ottocento e del primo Novecento, sia come sincero *wishful thinking* – ma anch'esso ideologicamente connotato[503] – da parte di esponenti degli studi di genere del secondo Novecento[504]. Si tratta di un tema storiografico rilevante anche per l'analisi di Bona Dea, nella misura in cui questo argomento è stato avanzato per collegare implicitamente le ideologie nazionalistiche interbelliche del Nocevento europeo con il complesso mitico-rituale dell'antichità. Il punto di partenza e l'obiettivo di tali ricerche, in ciò coincidenti, dipendeva dall'assunto aprioristico per cui gli ipotetici primati religiosi, etnici, o artistici del passato remoto avrebbero autorizzato nel presente l'istituzione di scale di prestigiosa autorità culturale e/o politica, nel quadro di una lettura di stampo spenceriano o bergsoniano dell'evoluzione culturale vista come *scala naturæ* dei popoli umani attuali. Da qui, lo studio religionistico accademico (che comprendeva, lo ricordiamo, le classiche scuole sociologiche, psicologiche, antropologiche e storiografico-comparative ove vigeva una sorta di *odi et amo* nei confronti del fascino accademico esercitato dal genitivo soggettivo "della/e religione/i")[505] spesso proponeva, potenziava e giustificava, per così dire, i pregiudizi extra-scientifici nazionalistici, e si poneva in rapporto organico con le

[498] Smail e Shryock 2011: 64.
[499] Trautmann, Feeley-Harnik e Mitani 2011: 179.
[500] *Ibidem*.
[501] Mithen 2004: 18; Ehrlich 2005: 216 ss.
[502] Cfr. Bamberger 1974: 263 ss.
[503] Cfr. Talalay 2012: 9-10: «Finalmente, gli archeologi stanno cominciando a decostruire termini comunemente utilizzati come "tempio", "altare", "rituale", "pubblico", "privato", "madre" e "dea". Queste e altre parole usate frequentemente nella letteratura tendono a predeterminare le cornici analitiche, riflettendo le moderne idee occidentali che possono non avere alcuna validità nel mondo preistorico».
[504] Bamberger 1974: 280; Ehrlich 2005: 216 ss.
[505] Cfr. Filoramo 2004.

eventuali politiche di dominio (culturale, razziale o spiccatamente bellico). Un esempio di indagine religionistica dell'epoca che ha fatto uso della documentazione su Bona Dea è reperibile in un'analisi di Momolina Marconi pubblicata nel 1939, ove la studiosa proponeva la "sopravvivenza" di tale culto repubblicano romano in quanto ritaglio autonomo di indipendenza ginecocratica e residuo di una potente cultura matriarcale risalente probabilmente alla protostoria/preistoria, senza mancare di sottolineare a più riprese l'eccezionalità dell'«unità culturale indomediterranea, anteriore all'avvento di Semiti e di Indoeuropei»[506], e pertanto ad essi superiore.

Ritornano qui le storture ideologico-interpretative tipiche di quel modello "paleontologico"-ermeneutico evocato da Parker. Assistiamo in particolare all'attivazione, sotto forma di uno studio ammantato di scientificità accademica, del confronto e dello scontro nazionalistico e culturale tra i regimi totalitari dell'estrema destra europea, legato all'ossessiva ricerca di ciò che era ritenuta essere la propria prestigiosa, e protostorica, specificità nazionale (sulla base dell'equivalenza ideologica tra arcaicità e primato di prestigio razziale). È in quest'ottica che le qualità ideali e idealizzate della donna, dal punto di vista maschile (che paradossalmente sono le stesse caratteristiche a porre la donna in una condizione subordinata nelle culture androcentriche: fertilità, prole, ambito privato, ecc.), vengono retrodatate e ammantate di dignità sovrastorica e/o ontologica[507].

Joan Bamberger, in uno studio dedicato alle mitologie dell'America meridionale contraddistinte da un periodo mitografico di potere femminile, ha notato proprio questo meccanismo ideologico di riaffermazione dogmatica dell'inferiorità della posizione femminile: il «sistema chiuso» all'interno del quale le donne sono state «intrappolate», a partire dall'eduzione pedagogica e sociale codificata nei riti di passaggio e di iniziazione (per cui agli uomini viene insegnato un certo numero di conoscenze, mentre alle donne vengono impartiti i divieti e i tabù da osservare nel corso della vita)[508], «ha reso queste ultime incapaci di percepire come poter altrimenti rompere i metodi di successo utilizzati per inculcare in esse un'ideologia di fallimento morale»[509]. L'elaborazione di rituali religiosi condotti sulla base di principi patriarcali sono piuttosto, secondo Bamberger, il mezzo vincente nell'espressione cardinale del controllo femminile e della sua costante riproduzione sociale nel corso del tempo[510]. A conclusioni simili è giunta Giulia Piccaluga nella sua analisi del complesso mitico-rituale di Bona Dea, pubblicata nel 1964, come "macchina mitologica di potere" androcentrico per controllare l'alterità femminile all'interno del sistema civile romano[511]. Il racconto mitografico – e mitocratico – si fa, in questo caso, portatore attivo e ripetitore di quel «principio dell'inferiorità e dell'esclusione della donna, che il sistema mitico-rituale ratifica e amplifica, al punto da farne il principio di divisione di

[506] Marconi 1939: 243-253 (cit. in *ibi*: 248-249).
[507] Come nel caso più celebre di Marija Gimbutas, ci troviamo qui di fronte ad un *wishful thinking* extra-scientifico mediato da rimozioni accademiche e maschili tipiche dell'epoca, ossia relative all'attribuzione di un dominio culturale femminile radicalmente diverso da quello dell'uomo, in parte giustificazione androcentrica. Per contestualizzare le posizioni di Marconi e per una panoramica critica sui nessi tra la politica interbellica della destra estremista e le ideologie confluite e riproposte nella storia delle religioni coeva cfr. ad es. Noll 1999; Junginger 2008; Ambasciano in c.d.s.
[508] Bamberger 1974: 277. «Così, ciò che il discorso mitico professa in modo tutto sommato piuttosto ingenuo, i riti d'istituzione [sociale] lo realizzano in modo più insidioso e probabilmente più efficace simbolicamente, inscrivendosi nel novero delle operazioni di *differenziazione* tese ad accentuare in ogni agente, uomo o donna, i segni esteriori più immediatamente conformi alla definizione sociale della sua *distinzione* sessuale o a incoraggiare le pratiche che convengono al suo sesso, vietando o scoraggiando nello stesso tempo le condotte improprie, soprattutto nei rapporti con l'altro sesso» (Bourdieu 2009: 53).
[509] Bamberger 1974: 280.
[510] *Ibidem*.
[511] Piccaluga 1964.

tutto l'universo»[512]. Insomma, come ha recentemente affermato Enrico Manera, oggi come allora «Un mito politico è tale non solo per il contenuto della storia che narra, ma per il fatto che questa narrazione è performativa e coagulante, che è condivisa da un gruppo e che fornisce significatività alle condizioni politiche, cioè alle condizioni relative al conflitto per la distribuzione del potere e delle risorse»[513].

Ora, in tutti i primati (e negli animali in generale) le relazioni sociali si riflettono nella gestione dei livelli di ormoni legati allo stress, e pertanto hanno un ruolo basilare sul versante emotivo, contribuendo a mitigare lo stress – o ad aumentarlo nel caso di situazioni avverse. Non è per nulla raro, ad esempio, che le coalizioni maschili negli scimpanzé abbiano come fine quello di condurre guerre contro gruppi interi o rivali individuali[514]. Il neurobiologo Robert Sapolsky ha sostenuto che «le transizioni che hanno avuto luogo nella storia umana recente, in particolare negli ultimi diecimila anni circa, abbiano creato gerarchie di benessere e di potere per mezzo dell'istituzionalizzazione di forme specifiche di stress. Dato che lo stress cronico è debilitante, tale tendenza ha avuto l'effetto di fissare le gerarchie sociali nella chimica corporea attraverso l'imprinting sociale»[515]. Cosa vuol dire che lo stress cronico è debilitante? Significa che spesso nei primati sociali (i babbuini, ad esempio) l'appartenenza a un basso rango per gli individui subordinati si traduce in una risposta cronica allo stress, per cui gli elevati livelli di glucocorticoidi nel sangue (ormoni secreti dal surrene, dall'effetto antinfiammatorio), l'alta pressione sanguigna a riposo, ecc., diventano a lungo andare fattori di più o meno grave inefficienza fisiologica e immunitaria[516]. Ciò avviene poiché gli individui subordinati sono sottoposti quotidianamente a eventi stressanti sulla base dei rapporti di dominanza e come conseguenza delle pratiche sociali di dislocazione dell'aggressività su terzi (ovvero, lo sfogo di un dominante su un subordinato estraneo alla vicenda che ha causato la frustrazione del dominante)[517].

Se allarghiamo il quadro generale, ci accorgiamo che per quanto tale sistema gerarchico sia comune non solo nei primati sociali ma anche nei criceti, nei lupi, nei conigli, nei maiali, nei pesci, ecc.[518], non tutti gli animali soffrono così tanto dell'ordine gerarchico di dominanza sociale. Sono difatti ben noti casi nei quali la subordinazione non è giocoforza debilitante grazie all'esistenza di modelli sociali assai meno aggressivi (come nelle marmosette sudamericane della famiglia *Callitrichidae*), oppure tramite un costante controllo del gruppo sul dominante, il quale subisce lo stress (come nei dingo e nelle manguste nane)[519]. Come nota quindi Sapolsky, lo schema per cui la subordinazione sociale conduce allo stress cronico, che a sua volta attiva automaticamente una risposta fisiologica esagerata allo stress e che ha come risultato finale l'essere soggetti a maggiori malattie da stress, è quindi vero solo in parte e va contestualizzato nelle specifiche società e nelle diverse culture animali[520]. Questo perché, benché esistano delle costanti di fondo, le variabili da prendere in considerazione sono molte e interconnesse: nelle parole di Sapolsky, «[…] quali sono le ricompense dell'essere dominanti? Che ruolo svolge l'aggressività nel mantenere la dominanza? Quanta sofferenza deve pagare un individuo subordinato? Quali fonti di gestione e sostegno (inclusa la presenza di parenti) hanno a disposizione i subordinati?

[512] Bourdieu 2009: 53.
[513] Manera 2013.
[514] Smail 2008: 171.
[515] Smail e Shryock 2011: 65.
[516] Sapolsky 2006: 479-482.
[517] *Ibi*: 480.
[518] *Ibi*: 482.
[519] *Ibi*: 484.
[520] *Ibi*: 482.

Di quali segrete alternative alla competizione dispongono? Se i subordinati si sottraggono alle regole, quante probabilità hanno di essere beccati e quanto è severa la punizione? Con quale frequenza cambia la gerarchia?»[521].

Negli esseri umani, in particolare, sussiste una situazione di appartenenza multipla a diversi sistemi di rango, per cui esiste potenzialmente una sorta di bilanciamento psicologico (un impiegato può eccellere nella sua squadra sportiva, ad esempio)[522]. Esistono tuttavia una serie di costanti che sembrano predire in modo sufficientemente preciso la presenza di stress socioeconomico e di malattie legate allo stress cronico, e queste sono la povertà e la mancanza di sostegno sociale[523], cui fanno seguito «la mancanza di controllo, di prevedibilità [e] di sfoghi per la frustrazione»[524]. Come abbiamo ricordato in precedenza, l'origine storica di tale gerarchia risale alla strutturazione gerarchica agricolo-pastorale derivante dall'accumulo elitario di surplus di scorte[525].

Ora, l'agricoltura ha avuto un'origine indipendente e locale in almeno nove centri geografici (ma probabilmente di più) tra 11.000 e 3.000 anni fa circa[526], preceduta dal consumo di materiale vegetale trattato, sfibrato e macinato almeno dal Paleolitico superiore (circa 30.000 anni fa)[527], ma al di là dell'innovazione tecnologica che ha rappresentato è stata la sua implementazione sociale a formare uno dei fattori fondamentali che ha contribuito a fissare tali disuguaglianze sociali attraverso la concentrazione e la ridistribuzione del surplus produttivo. Torniamo quindi alla fissazione neurofisiologica delle gerarchie attraverso l'azione sociale. Come ha segnalato Sapolsky, «L'agricoltura è un'invenzione umana piuttosto recente, e per molti versi è stata una delle mosse più stupide di tutti i tempi. I cacciatori-raccoglitori hanno migliaia di fonti selvatiche di cibo con cui sfamarsi. L'agricoltura ha cambiato tutto, portando l'uomo a fare affidamento, in modo schiacciante, su una qualche dozzina di fonti di cibo addomesticate, così da renderlo estremamente vulnerabile alla prossima carestia, alla prossima invasione di cavallette, alla prossima peronospora della patata»[528]. Dall'implementazione di tecniche di domesticazione vegetale e animale alla nascita della povertà sociale il passo è breve, perché la povertà è «un modo di soggiogare [gli individui] di basso rango mai visto prima nel mondo dei primati»[529]. Detto in altri termini, una volta che si è instaurato un regime sociale di accumulo diseguale di beni (comunque e inizialmente sottoposto anch'esso a condizioni di stress dovute all'imprevedibilità delle rese) questo è stato cooptato per attivare, gestire, incrementare e modulare i rapporti di dominanza che già erano tipici di una buona parte della storia filogenetica dei primati. L'agricoltura abbia contribuito a peggiorare sensibilmente le condizioni di salute delle comunità umane, ma in quanto *H. sapiens* siamo anche il frutto di quella parte di storia, a sua volta causata anche dalla riduzione della megafauna pleistocenica[530].

---

[521] *Ibi*: 485.
[522] *Ibi*: 489. Si noti però la condizione fortemente stressante, e potenzialmente assai dannosa dal punto di vista della salute, causata da «alte domande lavorative ma poca autonomia – responsabilità senza controllo», tipica dei dirigenti medi nel mondo delle gerarchie aziendali (*ibi*: 488).
[523] *Ibi*: 491 ss.
[524] *Ibi*: 480.
[525] *Ibi*: 515-516.
[526] Diamond e Bellwood 2003. Per una panoramica aggiornata sui centri che videro le nascite indipendenti delle tecniche agricole cfr. T.D. Price e Bar-Yosef 2011.
[527] Cfr. Revedin *et al.* 2010.
[528] Sapolsky 2006: 515-516.
[529] *Ibi*: 516.
[530] Cfr. Smail 2008: 198.

Queste prospettive, sostenute dalla comparazione etologica con i modelli sociali dei primati, indicano chiaramente una via per la ricerca congiunta di neurofisiologia, studi etologici, sociali e storici[531]. Inoltre, tali ricerche non hanno nulla a che vedere con le rivalutazioni ideologicamente orientate di un passato mitografico inesistente, o di un revanchismo malcelato contro determinate forme socio-politiche della contemporaneità: i rapporti gerarchici di dominanza esistono praticamente in tutte le società umane, anche se informali, assai più blandi e/o meno evidenti nelle attuali società di cacciatori-raccoglitori. La diffusione dell'agricoltura e dell'allevamento sono stati i fenomeni che probabilmente più di ogni altro hanno contribuito a modificare il rapporto culturale dei gruppi umani con l'ambiente[532] e tra i membri degli stessi gruppi, ad esempio rafforzando i rapporti di dominanza dei maschi sulle femmine[533] e implementando rituali contraddistinti da un'alta frequenza e da bassi livelli di eccitazione sensoriale all'interno di forme di cooperazione lavorativa routinizzata che necessitano, tra l'altro, di un controllo sociale maggiore[534].

La strada segnata dalla profondità dell'evoluzione, sulla quale ci troviamo a causa di un mix di scelte contingenti divenute vincolanti, non stabilisce mai in modo necessario il preciso percorso da affrontare, o come affrontarlo. Considerate le differenze interculturali esibite da *H. sapiens*, le strategie messe storicamente in atto al fine di controllare la riproduzione e l'allevamento dei figli, «[…] non esiste un naturale, originario e ancestrale sistema di accoppiamento o di parentela per gli esseri umani, quanto piuttosto un sistema flessibile all'interno del quale sia gli uomini sia le donne operano per allevare il maggior numero possibile di prole»[535] a seconda delle situazioni sociali. L'agricoltura, ad esempio, ha modificato in modo sensibile l'organizzazione sociale precedente, senza che la storia profonda precedente incatenasse le risposte culturali in modo assoluto. Però abbiamo una storia profonda che incide comunque sulle possibili varianti da percorrere su quella strada in costruzione e senza meta che è stata tracciata dall'evoluzione. Se non c'è un modello di base (e perciò "superiore") del comportamento sessuale e parentale umano, esiste però una storia di "soluzioni buone abbastanza" e di compromessi labili: come continua Meredith F. Small, «non possiamo prescindere dalla nostra eredità biologica. […] I primati non-umani, con la loro eccitante varietà di strategie di accoppiamento, ci dicono che gli esseri umani sono solamente un tipo di primate alla ricerca di modalità per essere sessualmente soddisfatto e allo stesso tempo passare i geni alla generazione successiva. Il nostro compromesso è stato l'evoluzione di un legame di coppia che non è necessariamente esclusivo»[536].

Bisogna però stare attenti ai rischi dell'idealizzazione forzata: non c'è mai stata nemmeno "un'età dorata del primate atavico" cui volgere lo sguardo come a un novello buon selvaggio[537]. Un solo esempio può bastare in questo senso. Le femmine dominanti delle comunità di babbuini, pur nella complessità locale dell'organizzazione sociale (possono esistere anche *pattern* di dominanza maschile), sfruttano lo stress per

[531] Smail 2008: 168.
[532] Chelazzi 2013.
[533] Dunbar 2013a: 257 ss.
[534] Cfr. Atkinson e Whitehouse 2011.
[535] Small 1996: 194.
[536] *Ibi*: 217.
[537] «La natura non è mai stata un'età dell'oro e non conosce la categoria dell'innocenza. E ci sono montagne di scheletri nei nostri armadi di specie ominina cosmopolita invasiva nata in Africa 200.000 anni fa. Di nostro, in quanto *sapiens*, abbiamo aggiunto semmai il male gratuito, il male stupido, il male pianificato su larga scala con meticolosa sistematicità, il male istituzionalizzato nella guerra, il male che si fa con le migliori intenzioni, nonché una certa crudeltà concettuale: tutti comportamenti che nel resto della natura, dove vige una più spiccia e pragmatica economicità, compaiono assai raramente» (Pievani 2012c: 49) .

mantenere la loro posizione sociale terrorizzando secondo schemi imprevedibili e casuali le subordinate. Queste ultime, a loro volta, a causa dello stress cui sono sottoposte, hanno tassi di fertilità minori rispetto alle dominanti. Inoltre, i livelli ormonali favoriranno la nascita di maschi, i quali una volta cresciuti lasciano il gruppo, contribuendo a mantenere lo *status quo* delle dominanti[538]. Questo sistema di abuso casuale emerge nel comportamento di *taxa* diversi (come *H. sapiens*) se esistono le medesime condizioni socio-culturali (ossia, «è la somiglianza dell'ecologia, e non la parentela [filogenetica] che spesso determina la somiglianza del comportamento»)[539]: nell'Italia meridionale dell'XI secolo e.v., un normanno colpisce con un pugno il collo di un cavallo di un diplomatico bizantino, senza motivi precisi – se non quello di segnalare lo *status* del nuovo rapporto di dominanza politica locale, inculcando un inaspettato terrore al malcapitato diplomatico (cui viene restituito un nuovo cavallo, con le scuse del caso, dato che il suo cavallo era rimasto stordito)[540]. Se il *pattern* di abuso si stabilizza nel tempo attraverso ripetizioni (abbastanza) costanti, nei soggetti che subiscono tali azioni si può indurre «la formazione di specifiche mappe neurali o set di recettori»[541]; ciò sembra essere confermato dagli studi condotti sull'abuso subito da un coniuge all'interno di una coppia (per cui l'abuso casuale può produrre «una dipendenza psicologica da parte del coniuge che ha subito l'abuso»)[542]. Siamo ancora nell'ambito della fissazione neurofisiologica delle gerarchie attraverso l'azione sociale.

Insomma, l'abuso casuale è un meccanismo psicotropo, volto cioè a modificare il comportamento di terzi attraverso un'azione neurofisiologica, e un attrattore verso cui tendono alcune soluzioni sociali se si ripresentanto determinate condizioni di dominanza. Negli esseri umani lo stress, socialmente concentrato nelle fasce subordinate, può essere ovviamente alleggerito da forme di distrazione, quali l'assistere a spettacoli sportivi o ricreativi più o meno intensi, la ripetizione di determinate pratiche o il consumo di determinate sostanze[543]. Queste pratiche conferiscono dipendenza nella misura in cui l'assuefazione si basa su processi neurofisiologici – anche in assenza di fattori stressanti. Su tali processi si può agire in modo tale da far valere la propria posizione sociale a scapito di altri: «Intelligenza sociale significa, tra le altre cose, essere capaci di manipolare il sistema nervoso di altre persone. Questo è un comportamento appreso, un prodotto della storia»[544].

La differenza forse più evidente con i primati, ma è una differenza di tipo quantitativo e mai qualitativo, è l'estensione nel tempo (con genealogie) e nello spazio (attraverso legami lineari o laterali di discendenza) delle relazioni legate alla parentela sociale, dovute in primo luogo all'attivazione del linguaggio simbolico[545]. In questo senso, le forme basilari della parentela si possono intendere come trappole mnemoniche (*memory traps*), forse legate alla diffusione territoriale e alla dispersione del genere *Homo* in tutti i continenti[546], che fanno parte di un sistema linguistico-simbolico allargatosi fino a comprendere altre trappole sensoriali, ossia «segnali mimetici [o imitatori] che generano comportamenti al di fuori del loro contesto sfruttando le risposte adattative e neurali dei neuroricettori»[547]. La ripetività rituale di determinati pasti

[538] Smail 2008: 167.
[539] *Ibi*: 169.
[540] *Ibidem* (il caso è riportato in Bartlett 1993: 86-87. La feroce imprevedibilità dei normanni è descritta in *ibi*: 89).
[541] *Ibidem*.
[542] *Ibidem*.
[543] Smail e Shryock 2011: 65.
[544] *Ibi*: 66.
[545] Smail 2008: 187.
[546] *Ibi*: 186.
[547] *Ibi*: 186.

consumati in determinate circostanze sfrutta mimeticamente i *pattern* sensoriali fissati durante l'infanzia o l'adolescenza; allo stesso modo, in ecologia, le trappole sensoriali sono note per l'utilizzo in ambito riproduttivo o per l'approvvigionamento del cibo. Nulla di tutto ciò è qualitativamente nuovo e si lega senza soluzione di continuità in uno schema dove interagiscono memoria, organizzazione parentale e linguaggio. Nel caso degli scimpanzé di Gombe in Tanzania, ad esempio, è stato documentato un comportamento particolare legato alla riattivazione di ricordi individuali durante i periodi di scarsa disponibilità di cibo: in tali situazioni i maschi, invece di passare in rassegna tutto il loro territorio, si limitano alle «aree nelle quali erano soliti seguire le loro madri quando erano piccoli e dipendenti. Il *pattern* del "ritorno a casa" durante tali periodi caratterizzati da scarsità di cibo suggerisce l'importanza della memoria sociale nella conservazione degli insegnamenti parentali attraverso le generazioni»[548].

Da qui alle metafore di "casa" e "cibo", per giungere alle riattivazioni periodiche della memoria legata ad abitazioni particolari, a cibi particolari e a date particolari, il passo è più breve e meno discontinuo di quanto non si pensi[549]. Molto spesso nell'ambito dello studio religionistico si è dato per scontato che le spiegazioni fornite dagli stessi attori religiosi ufficiali fossero congruenti con lo svolgimento dei rituali: «le nostre sessioni domenicali si tengono allo scopo di commemorare un evento cruciale, condividere la benedizione sovrannaturale, celebrare un particolare agente sovrannaturale e rinnovare uno speciale contratto con questo agente. Ma questa non può essere la spiegazione»[550]. Pascal Boyer ha sottolineato come i rituali debbano essere invece intesi come «trappole per il pensiero perché producono effetti altamente salienti attraverso l'attivazione di speciali sistemi nei sotterranei mentali, che alimentano risposte cognitive sulla base di un'architettura neurale che ha una determinata storia evolutiva»[551]. Ciò non vuol dire che il senso mitico assegnato al rituale non abbia alcun valore o conseguenza sociale, che sarebbe un'affermazione piuttosto ingenua, e nemmeno che non si debbano studiare le relazioni tra miti e riti, ma semplicemente che l'analisi mitografica va necessariamente spostata su un altro livello[552].

Dato che la parentela umana, e la sua organizzazione sia familiare sia sociale, comprende «l'esercizio di un potere nel quale alcuni individui prosperano mentre [il ruolo di] altri [viene] indebolit[o], l'approccio del corpo integrale può aiutarci a comprendere la fitness in termini sia politici sia biologici»[553]: l'alleanza tra individui di sesso maschile, anche sotto forma di legami costruiti in modo fittizio (come l'adozione in un contesto agnatizio) ha un valore intrinseco nell'ottica di una forte competizione sessuale, sociale e intraspecifica. A questo sistema di gestione del potere, tipico del mondo romano tardo-repubblicano, fa da controparte l'esclusione degli individui di sesso femminile della famiglia insieme a tutti coloro i quali fossero legati ad esse – e questo è il punto forse più importante: i limiti posti alle donne non si riflettono solo su di esse, ma hanno ricadute anche nel rapporto di inclusione/esclusione dei cognati all'interno della medesima famiglia.

---

[548] *Ibi*: 181.
[549] Cfr. l'esempio della *Dar-Refayil* ("la casa di Refayil") in *ibi*: 185.
[550] Boyer 2010: 314.
[551] *Ibidem*.
[552] Questo avvertimento vale soprattutto come monito per non indulgere nei possibili recuperi o riabilitazioni delle analisi psicoanalitiche classiche, sfruttate spesso dagli studi religionistici classici e però basate su quegli stessi pregiudizi cognitivi che animano naturalmente buona parte del nostro inconscio (che non va inteso in senso psicoanalitico), quale l'euristica della rappresentatività nella spiegazione dei fenomeni psichici (cfr. Girotto 2008a: 45-50). Nella prossima sezione avremo modo di tornare sulla fallacia delle euristiche intuitive.
[553] Smail 2008: 185.

I.4.2. Dimorfismo sessuale, sociobiologia, e *just-so stories*

A partire da 200.000 anni fa, quindi, le «terminologie legate al linguaggio si sono evolute per articolare la forza di trappole sensoriali quali infanti, madri, pasti, focolari, fossi e case»[554], legandosi a doppio filo «all'esercizio del potere religioso e politico in tutte le società documentate storicamente»[555]. Come segnala Jo-Anne Dillabough, «il dominio maschile è incarnato nel linguaggio, nei testi, nella conoscenza, nelle politiche, nelle pratiche umane e nella nozione di ciò che costituisce il legittimo soggetto politico […]. Le forme della dominazione vengono naturalizzate al punto tale che queste diventano inconsce e talvolta non riconoscibili»[556], poiché inscritte nell'attivazione neurofisiologica dei sistemi di controllo della gerarchia sociale che abbiamo appena passato in rassegna. L'esercizio del potere si innesta sulle gerarchie di dominanza, radicate nella nostra filogenesi, e queste riemergono attraverso le risposte emotive e facciali spesso inconsce che rendono espliciti i rapporti di sottomissione (ad esempio, le espressione facciali o il tono di voce, automaticamente tarato su un tono di voce più acuto in presenza di un superiore)[557]. Ovviamente, il fatto che tali risposte siano *hardwired* nelle nostre fisiologie, e che talvolta la mente sia esclusa neurofisiologicamente dal registro automatico cerebrale e nervoso, non significa che tali rapporti siano ineluttabilmente *hardwired*: gli attori possono imparare, con risultati più o meno credibili, a fingere stati emotivi e, nel caso dei rapporti sociali tra i sessi, persino «i domestici di sesso maschile possono imparare senza difficoltà a esprimere sottomissione alle padrone di casa sia nel volto sia attraverso la postura. È la cultura, e non la biologia, a legare culturalmente le relazioni di dominanza alla neurofisiologia, attraverso la quale sia la dominanza sia la sottomissione sono percepite e riconosciute»[558].

Nelle condizioni storiche note, comunque, il rapporto di dominanza è stato quasi sempre mantenuto dagli individui di sesso maschile. Le basi biologiche di tali ragioni sono forse da individuare nello scarto prodotto da un certo grado di dimorfismo sessuale? La storia profonda degli ominidi attesta in effetti una correlazione tra comportamento e dimensioni corporee, tra territorialità e sessualità: *H. sapiens* è un primate poliginico per cui, secondo il fisiologo Robert Short, «la poliginia solitamente assume la forma di una monogamia seriale»[559], contraddistinto da un dimorfismo sessuale contenuto. La differenza tra maschi e femmine in *H. sapiens* si attesta intorno al 15-20% in media, come in *Homo ergaster*, *H. erectus* e in *Pan paniscus* (ossia i bonobo), mentre nelle australopitecine il dimorfismo era del 30%, e raggiungeva addirittura il 60% in *H. abilis*[560]. Nei bonobo il dimorfismo è leggermente più basso rispetto a *H. sapiens*, e le femmine dominano, talvolta insieme ai maschi, in una società generalmente non violenta (a differenza di quella tipica degli scimpanzé), e retta dal sesso come meccanismo pacifico di risoluzione dei conflitti sociali[561]. Però, come ha notato Ehrlich, «In *H. sapiens* il dimorfismo fra maschio e femmina permane in una misura sufficiente da consentire alla maggior parte dei maschi di affermare il predominio sulle femmine soltanto usando la forza bruta. Il predominio, però, non è puramente una questione di uomini contro le donne. I maschi grossi dominano sia sulle

[554] Trautmann, Feeley-Harnik e Mitani 2011: 186.
[555] *Ibidem*.
[556] Dillabough 2004: 495.
[557] Smail 2008: 165.
[558] *Ibi*: 166.
[559] Ehrlich 2005: 217.
[560] *Ibidem*.
[561] *Ibidem*.

femmine sia sui maschi piccoli e le alleanze fra femmine possono rovesciare la situazione a danno di singoli maschi forti»[562]. Difatti, questo minimo polimorfismo preso da solo non può spiegare le differenze sociali nei rapporti tra i sessi e, come vedremo ancora a breve, è assai probabile che l'istituzionalizzazione della differenza sessuale in ambito sociale abbia avuto inizio con l'implementazione del sistema agricolo-pastorale; si tratta, insomma, di un tipico esempio del nastro di Möbius tra cultura e natura, tra organizzazione sociale e vincoli biologici.

Benché Meredith F. Small abbia ragionevolmente contestato parte degli assunti sul dimorfismo sessuale in *H. sapiens*[563], è un dato di fatto che il potere maschile abbia esercitato, ed eserciti talvolta tuttora, un controllo significativo sulla vita sessuale e riproduttiva delle donne, con enormi ricadute socio-politiche: «Le scelte femminili del compagno in tutte le culture [umane] è compromesso dal potere maschile. Il potere maschile, a sua volta, viene esercitato per controllare la riproduzione femminile. Come suggerisce Sarah Blaffer Hrdy[564], i maschi non avrebbero bisogno di segregare le femmine se le femmine fossero sessualmente passive e potessero essere inseminate secondo i capricci dei maschi. Ma quando le femmine sono interessate al sesso, motivate a fare sesso, e i maschi non possono predire in modo affidabile l'ovulazione, le femmine rischiano l'imposizione di un dominio maschile. Quasi universalmente, le restrizioni sociali e fisiche nel reame della sessualità sono più aspre per le donne di quanto non lo siano per gli uomini[565]. Le donne spesso vengono sposate precocemente oppure vengono isolate dai maschi fino all'età in cui potranno essere date in spose. L'unico modo in cui i maschi umani possono assicurarsi la paternità è quello di limitare le femmine. Parte della restrizione può risiedere nel convincere le donne che sono biologicamente meno votate alla sessualità e meno intrigate da partner sessuali differenti rispetto ai maschi»[566], oppure possono essere dipinte come estremamente inclini ad una ricca vita sessuale, con tutti i rischi implicitamente disonorevoli per il maschio (e, come abbiamo visto nel modello culturale romano, i due diversi sistemi di idealizzazione femminile possono coesistere). Secondo Small, tale controllo culturale agirebbe anche come risposta al fatto che le donne possono grosso modo disconnettere l'atto sessuale dalla riproduzione, «se sanno quando ha luogo l'ovulazione e se prestano attenzione in quel periodo»[567]; gli uomini invece, «sono sempre vulnerabili alla trappola dell'investimento parentale»[568]. Se poi questo metodo di controllo viene giustificato da una mitologia appropriata, e quest'ultima viene legata a una legislazione che preveda punizioni che tengano conto di tale volontà di controllo, associata a limitazioni economiche discriminanti[569] e implementata socialmente attraverso pratiche matrimoniali più o meno coercitive (e basate a loro volta su una conoscenza fisiologico-sessuale e medico-ginecologica frutto di un coacervo difficilmente districabile di pregiudizi androcentrici popolari o folklorici e di sincera indagine proto-scientifica

[562] *Ibi*: 218.
[563] Riguardo alla discussione su quanto la scelta femminile abbia indirizzato la morfologia e i tratti maschili, Small afferma che «Poiché esistono poche forti differenze morfologiche tra il maschio e la femmina umani difficilmente troveremo il primo tipo di scelta femminile, ossia quella che coinvolge l'evoluzione delle caratteristiche maschili […]. Noi umani non siamo particolarmente dimorfici nelle dimensioni o nella morfologia. […]» (Small 1996: 208-209).
[564] Blaffer Hrdy 1981.
[565] Gebhard e Johnson 1979.
[566] Small 1996: 208.
[567] *Ibidem*.
[568] *Ibidem*.
[569] Sull'imposizione di un «protezionismo patriarcale» sulle attività economiche femminili a Roma cfr. Benke 2001.

viziata però da quegli stessi pregiudizi)[570], abbiamo allora un quadro più completo e più complesso.

Cristopher Boehm ha sostenuto che nel Paleolitico, precedentemente all'implementazione delle tecniche agricole, le società umane fossero caratterizzate piuttosto dalle gerarchie a dominanza inversa, come avviene in determinate popolazioni di *P. troglodytes*, ove gli individui socialmente più deboli possono formare coalizioni contro coloro che intendano porsi come unici dominanti[571]; è uno schema che caratterizza anche le attuali società di cacciatori-raccoglitori, quindi non è solo un motivo culturale evolutivo relegato nel passato del tempo profondo. Una recente indagine tra i gruppi attuali di cacciatori-raccoglitori non stanziali sembra inoltre smentire una tesi finora abbastanza sicura, ossia l'istituzione della guerra in quanto regolamento radicato nell'evoluzione degli scontri tra i gruppi umani. Dall'analisi condotta da Douglas P. Fry e Patrik Söderberg su ventuno gruppi di cacciatori-raccoglitori odierni, si rileva che le cause emergenti dell'eventuale aggressione letale sono in genere personali o familiari, ma solo assai raramente frutto di deliberata organizzazione bellica[572]. Chiaramente, le situazioni odierne di tali società non ricalcano quelle originarie degli stessi gruppi, e tali conclusioni saranno difatti analizzate e vagliate, ma i risultati potrebbero costituire un indizio nei confronti di un'origine recente del conflitto umano su larga scala, probabilmente legatasi anch'essa all'innovazione sociale dell'agricoltura.

Le risposte comportamentali radicate nel tempo profondo esigono apertura di vedute multicausali e un grado di considerazione interdisciplinare come mai in passato. Susan Sperling ha giustamente notato la varietà comportamentale dei primati, per cui non è sempre detto che i maschi siano più aggressivi in assoluto, e non è nemmeno sicuro che un individuo dominante abbia poi effettivamente più successo riproduttivo: «aggressione, accesso alla riproduzione e dominanza emergono come elementi più complessi, variabili e dipendenti dal contesto, meno soggetti alle semplicistiche generalizzazioni applicate alle relazioni filogenetiche»[573]. Il monito di Sperling si inseriva nelle critiche rivolte contro il funzionalismo sociobiologico, secondo cui «i comportamenti si evolvono sempre per massimizzare la fitness degli individui (ossia, la percentuale relativa di geni passati alle generazioni future)»[574]. Secondo Sperling sarebbe necessaria una «decostruzione di tutti i modelli funzionalisti, inclusi quelli sociobiologici, dei comportamenti dei primati legati alla sessualità»[575], anche di quelli più spiccatamente femministi, per cui la categoria delle femmine viene semplicemente sovrapposta a quella maschile e studiata nell'ottica della massimizzazione della fitness[576]. Ciò non significa paralizzare l'indagine scientifico-evoluzionistica della fitness delle femmine dei primati, quasi a seguire le correnti più scettiche e antiscientifiche del postmodernismo[577], bensì ampliare e migliorare l'indagine scientifica sulla base di nuovi approcci epistemologicamente validi, che possano ovviare alle mancanze e ai pregiudizi impliciti talvolta presenti nelle generalizzazioni e nelle *just-so stories* ("storie proprio così") tipiche di un iper-determinismo biologico che caratterizza anche le «teorie sugli esseri umani o sui primati […] che non includono un

[570] Cfr. G.E.R. Lloyd 1987: 53-86; H.N. Parker 2012.
[571] Cfr. Smail 2008: 166.
[572] Fry e Söderberg 2013.
[573] Sperling 1991: 21.
[574] *Ibi*: 3.
[575] *Ibi*: 4.
[576] *Ibidem*.
[577] Cfr. Garavaso 2009: 123.

riferimento diretto al genere, come le teorie sullo sviluppo psicologico e morale degli esseri umani»[578].

Stephen Jay Gould aveva stigmatizzato questa peculiare tipologia di racconti evoluzionistici in quanto profondamente inficiata da almeno tre fallacie argomentative:

- la ricerca iperselezionista di tratti positivamente adattativi non rende conto del fatto che molti tratti possono essere neutrali, ovvero non avere alcun valore adattativo caratteristico;
- la «plausibilità logica della proposta adattativa non è un sostituto della raccolta di sufficienti evidenze a sostegno»[579];
- infine, le ricostruzioni adattative basate sull'ascendente progressione evolutiva verso un adattamento perfetto sono del tutto errate, poiché «ogni organismo è il prodotto di una storia speciale e unica, e noi solitamente non abbiamo modo di conoscere quanto gli adattamenti del passato [evolutivo] si armonizzassero con gli ambienti passati» – non c'è modo quindi di ritenere un adattamento precedente come meno perfetto[580].

Il genetista Richard C. Lewontin ha giudicato alcune delle affermazioni più deterministiche di Edward Osborne Wilson come «più in linea con una saggezza da bar»[581] – e pertanto in linea con le *just-so stories* – che con una seria indagine scientifica. Uno degli obiettivi della critica di Lewontin è stato proprio il rapporto tra i sessi così come venne codificato dalla prima sociobiologia, la disciplina che lega il comportamento sociale ai vincoli genetici fondata dall'entomologo E.O. Wilson: «Il dominio e la superiorità dei maschi fa parte della natura umana. Wilson scrive che "fra i tratti sociali generali degli esseri umani ci sono i sistemi di dominio aggressivo con i maschi dominanti sulle femmine"[582]. E non è finita. Né si tratta semplicemente della concezione idiosincratica di un singolo sociobiologo influente. Le affermazioni secondo cui il benessere umano, il dominio sessuale, l'amore per la proprietà privata e l'odio per gli stranieri sono universali umani si trovano ricorrentemente negli scritti dei sociobiologi, siano essi biologici, economisti, psicologi, o scienziati della politica. Ma per fare affermazioni del genere si dev'essere del tutto all'oscuro perfino della storia della società europea […]»[583].

Come nel caso degli animali che fanno ciò che fanno perché possono, e non perché per forza devono, il monito di Lewontin ci ricorda che la scelta, pur situata all'interno di paletti comportamentali vincolanti frutto di una risalente storia evolutiva e restando nei grandi numeri popolazionali e sociali, è comunque possibile. Il dominio maschile non è inevitabile. La storia profonda è però sempre più complessa di quanto si possa giudicare a prima vista; non a caso nei prossimi paragrafi torneremo sul complesso legame neurofisiologico che può legare socialmente i due elementi del

[578] Sperling 1991: 126. Esempi eloquenti delle spiegazioni adattamentiste androcentriche sono reperibili nell'analisi dei resoconti evoluzionistici sull'orgasmo femminile in E.A. Lloyd 2006. Le *just-so stories* prendono nome dall'omonimo titolo di una raccolta di racconti scritti da Rudyard Kipling, pubblicata nel 1902: «modellati sui racconti folklorici, questi esprimevano humor, moralismi e capricci impliciti nelle "spiegazioni" secondo le quali gli animali avevano ricevuto le loro speciali caratteristiche» (Milner 2009: 252). Una delle spiegazioni più note riguarda la proboscide dell'elefante, il quale la ottenne a causa di un coccodrillo che, avendogli morsicato il naso, glielo aveva tirato fino ad allungarlo in modo spropositato (*ibidem*).
[579] Milner 2009: 252.
[580] *Ibidem*.
[581] Lewontin 2010: 62.
[582] E.O. Wilson 1979: 552 (cit. in Lewontin 2010: 62).
[583] Lewontin 2010: 62.

dominato e del dominante e, soprattutto, rendere in determinati casi accettabile da parte del dominato la situazione imposta (come, ad esempio, rendere ammissibile l'ingresso in un culto sacerdotale nel quale si presterà servizio per trenta anni in castità). Se di scelta effettiva si tratta (e, come ricorda Lewontin forse banalmente ma in modo opportuno, è una scelta che può essere invertita grazie alla democrazia e alle scelte razionali volte ad istituire una maggiore equità sociale), possiamo però dire che, per quanto riguarda il dominio sessuale, questa è stata pesantemente influenzata in chiave subordinante da un complesso insieme di cause (tra cui si annoverano le caratteristiche della sessualità femminile, la presenza di un pur minimo dimorfismo sessuale, la possibilità di implementare vincoli culturali volti al controllo biologico e sessuale sulla base dei meccanismi psicotropi, l'accumulo di beni nel periodo postlitico grazie ad allevamento e agricoltura, ecc.). Eppure, manca ancora un elemento più recente per comprendere appieno questa multicausalità.

Quale elemento è dunque intervenuto nella storia profonda di *Homo sapiens* tale per cui la variabilità comportamentale è stata deviata su spiccate coordinate di dominanza sociale e sessuale? La creazione di condizioni socio-economiche post-agricole ha significato il ristabilirsi di risposte simili a quelle che caratterizzano le società di altri primati: la nascita di rigidi sistemi gerarchici di dominanza si è tradotto nella cooptazione di risposte neurofisiologiche per la gestione dello stress sociale, volte a istituzionalizzare socialmente la sottomissione di fronte ai detentori del potere[584]. Gli elaborati rituali di sottomissione, di venerazione e di lode, cui fanno da controparte le gerarchie degli agenti sovrannaturali, trovano in questo substrato la loro giustificazione: «la religione agisce come stabilizzatrice dell'ordine riconosciuto, lodandone la fonte suprema [ossia, tautologicamente, la medesima gerarchia]»[585]. Per quanto i fattori culturali rivestano un'influenza fondamentale sia nei processi legati alla territorializzazione sia nei confronti dei modelli sociali di gestione delle differenze sessuali (che quindi possono opporsi a condizioni inique quali la segregazione razziale e sessuale)[586], la disparità di natura biologica implicita nel pur minimo dimorfismo sessuale sembra dunque aver veicolato e vincolato fino a tempi relativamente recenti l'organizzazione sociale della differenza sessuale.

Roma antica, in questo quadro piuttosto desolante, non fa eccezione, e lo studio della realtà documentaria della religiosità femminile calato nella storia profonda testimonia la storia bourdieusiana «degli agenti e delle istituzioni che concorrono in permanenza ad assicurare» la «(ri)creazione protratta delle strutture oggettive e soggettive del dominio maschile»[587]. Se quindi l'analisi storica (e socio-culturale) può inglobare anche una sorta di *case study* per tracciare la «naturalizzazione della cultura simbolica nel corso del tempo», allo scopo di «comprendere la riproduzione della dominazione a livello simbolico e ontologico»[588], agita dagli attori umani in determinate modalità, bisogna però stare attenti ed evitare semplificazioni eccessive, come può esserlo la mera costruzione di un modello di un soggetto femminile nei termini del possesso di un capitale simbolico che trova il suo luogo di azione nella sfera privata e/o sessuale[589]. Come abbiamo avuto modo di vedere finora, il riferimento alle radici biologiche arricchisce l'analisi socio-culturale in modo tale da permettere una più chiara contestualizzazione della documentazione, evitando gli antiscientismi e le teorizzazioni postmoderniste o te(le)ologiche tipiche di certi modelli d'indagine.

[584] Smail 2008: 166.
[585] Burkert 2003: 125.
[586] Ehrlich 2005: 221.
[587] Bourdieu 2009: 98-99.
[588] Dillabough 2004: 501.
[589] *Ibidem*.

Si può quindi affermare che il sistema sociale romano che ci interessa abbia cooptato all'interno della parentela agnatizia anche gli estranei alla famiglia come strategia di controllo volta ad arginare gli eventuali competitori o *free-rider*, massimizzando la concentrazione di risorse nel proprio sesso e nella propria discendenza, controllando rigidamente l'accesso alle donne (e pertanto ponendo un controllo esclusivo sulla propria discendenza) e limitando giuridicamente le prerogative sociali ed econimiche di queste ultime. Anche se, come avremo modo di vedere più avanti, i fenomeni religiosi come quello di un culto romano femminile sono sempre il risultato di un'interazione di fattori e mai solo il precipitato di un'unica causa, giunti a questo punto si può ragionevolmente sostenere che i culti femminili romani rispondessero contemporaneamente al controllo sociale sulle donne e, in parte e implicitamente, alla richiesta di alleviare lo stress dalla situazione sociale di subordinazione passiva per via della risalente storia profonda delineata negli ultimi paragrafi[590].

I.5. Le strutture del potere, le manipolazioni e le rappresentazioni androcentriche

1.5.1. I «sistemi ideologici di rappresentazione della differenza sessuale»

La prima e fondamentale difficoltà con la quale qualunque indagine storiografica che voglia interpretare il complesso mitico e rituale relativo alla divinità romana nota come Bona Dea deve confrontarsi è di ordine ideologico. Con ciò si intende l'intera aria di famiglia che permea i cosiddetti «*sistemi ideologici di rappresentazione della differenza sessuale*»[591], e soprattutto la presa di coscienza storiografica che i documenti in nostro possesso e relativi al culto della divinità sono stati scritti da uomini per un pubblico di uomini[592]. Dunque il primo nodo da risolvere in qualche modo è il seguente: trovare una chiave per districarsi all'interno di testimonianze cultuali e rituali organizzate dalle, e destinate alle, sole donne romane ma ricordate dagli intellettuali maschi per essere inserite in un discorso di rappresentazione maschile del potere culturale e religioso. Paradossalmente, questo aspetto è anche il più sottovalutato all'interno della storiografia dedicata all'argomento; sorprende constatare che solo raramente i commenti del passato recente e relativi all'argomento abbiano affrontato la questione mettendo in questione la validità e la provenienza delle testimonianze originali. Ross Shepard Kraemer ha recentemente segnalato che le «idee sulle differenze di genere sono inestricabilmente legate ai sistemi di privilegio e di prestigio: questi sistemi tendono a servire gli interessi degli uomini in generale, e di talune élite di uomini al potere in particolare, sia per quanto riguarda la subordinazione delle donne

[590] Si vedano su questo punto le teorie storico-religiose, psicologiche e sociologiche su forme e funzioni della festa sintetizzate in Spineto 1995, Spineto 2003 e Bremer 2004.

[591] Héritier-Augé 1993: 113. La sottolineatura appartiene all'autrice. Alla base di tale definizione starebbe, secondo Héritier-Augé, «la differenza radicale […] a cui l'umanità ha dovuto però adattarsi secondo una prospettiva duplice: in primo luogo, nella realtà materiale dei fatti, costituita dalla necessaria unione dei sessi per la riproduzione e dallo scambio delle donne, finalizzato ad ottenere la pace, l'unione dei gruppi e la costituzione di società vitali; in secondo luogo, nella rappresentazione di questa realtà, allo scopo di ricavarne il sistema delle opposizioni su cui si fonda ogni pensiero, tanto scientifico quanto popolare. Si tratta di opposizioni astratte (identico/diverso, continuo/discontinuo, uno/molteplice ecc.), ma anche di opposizioni concrete (caldo/freddo, secco/umido, forte/debole, scuro/chiaro, pieno/vuoto ecc.); e in queste ultime si riconoscerà facilmente una duplice classificazione dei valori implicati, che di solito vengono attribuiti rispettivamente al maschile e al femminile» (*ibidem*).

[592] Cfr. Frasca 1996. Kraemer 2011: 6: «Lungi dal corrispondere in modo evidente e proficuo alle esperienze e alle vite delle donne, le fonti antiche vengono attualmente considerate come il dispiegamento delle idee dell'antichità sul genere, imposte sui personaggi femminili, allo scopo di esplorare un insieme di temi rilevanti per la maggioranza degli autori e del pubblico iniziale, appartenenti all'élite maschile».

nei confronti degli interessi maschili per quanto riguarda gli eredi e la proprietà testimoniata in quei testi, sia per l'uso della gerarchia di genere per subordinare altri uomini (e donne)»[593].

Kraemer ha ricordato inoltre come «in una serie di articoli sulla rappresentazione delle donne in alcuni autori cristiani antichi, [Elizabeth] Clark [abbia] sostenuto vigorosamente che noi non possiamo scrivere la storia delle donne a partire da queste fonti o dalla storia sociale […]; tutt'al più, come ha proposto [Clark], possiamo scrivere un certo tipo di storia intellettuale, inclusa una storia delle idee sul genere, e sugli usi del genere nei contesti antichi del potere»[594]. In pratica, la proposta di Clark si oppone alle manchevolezze e alle lacune degli approcci fenomenologici ed ermeneutici, nei quali «si ritiene che i testi abbiano un significato originario, localizzato nelle intenzioni dell'autore, e spiegabile solo sotto la luce di un particolare contesto»[595]. Tale prospettiva di analisi diventa ermeneutica nella misura in cui «cerca di interpretare il testo attraverso la comprensione di ciò che l'autore avrebbe voluto intendere (e pensato e sentito come sentimenti), facendo riferimento alla relativa nozione secondo cui i lettori possono avere accesso all'intenzione autoriale e simpatizzare, se non empatizzare [con l'autore]»; questa prospettiva è anche fenomenologica poiché «presume che sia comune la possibilità di effettuare l'esperienza umana di tale simpatia, se non empatia. Poiché esistono elementi "essenziali" (o qualità, o esperienze) dell'essere umano, tale interpretazione è sia desiderabile che possibile (data una conoscenza minimamente sufficiente del linguaggio, della storia, ecc.). Lo scopo dell'interpretazione, quindi, è quello di comprendere pienamente ciò che l'autore intendeva, spesso con l'ulteriore obiettivo di apprezzare, se non convalidare, i punti di vista dell'autore»[596]. Il problema fondamentale di questi punti di vista è che molto spesso gli interpreti dei documenti si identificano nelle correnti ideologico-religiose testimoniate dai documenti, quindi, come nota Kraemer, il rischio è quello di giudicare i documenti sposando il punto di vista degli autori in questione (ad esempio, leggendo in modo consono ai giudizi antichi i testi non ortodossi)[597].

La questione ermeneutico-fenomenologica tocca corde profonde nell'ambito storico-religioso. Il neuroscienziato Sam Harris ha scritto che le letture ermeneutico-esegetiche in voga sia nelle tradizioni mistiche delle grandi religioni, sia le speculazioni esoteriste prive di fondamenti razionali, nonché le analisi prodotte in certe branche della religionistica classica «risultano essere del tutto svincolate dal contenuto di quei testi stessi (che si tratti della dubbia teoria della gematria – la traduzione delle lettere ebraiche della Torà nei loro equivalenti numerici – o della disinvolta ricerca di simboli da parte di noti studiosi come Joseph Campbell). È possibile interpretare ogni testo in modo da produrre quasi ogni tipo di istruzione mistica o occulta»[598]. Dopo aver provocatoriamente dimostrato questo punto interpretando in modo fenomenologico una ricetta tratta da un libro di cucina[599], Harris scrive: «Dovrebbe essere ovvio che tali acrobazie metaforiche si possono realizzare praticamente con qualsiasi testo – e che, quindi, sono prive di significato. Ecco un testo degno di Rorschach: al suo interno l'occultista può trovare rispecchiati perfettamente i suoi principi magici, il mistico tradizionale può riconoscervi la ricetta per la trascendenza, il dogmatico totalitarista può

[593] Kraemer 2011: 7.
[594] *Ibidem* (cfr. E.A. Clark 1994; 1998a; 1998b; 1998c; 1999; 2000; 2004; cit. in Kraemer 2011: 7, nota n. 15).
[595] *Ibidem*.
[596] *Ibi*: 8.
[597] *Ibidem*.
[598] Harris 2006: 258, nota n. 15.
[599] *Ibi*: 259-260.

sentirvi Dio che gli suggerisce di sopprimere l'intelligenza e la creatività altrui. Ciò non equivale a dire che nessun autore abbia mai espresso informazioni spirituali o mistiche in forma allegorica o abbia mai prodotto un testo che, per essere compreso, richiede uno strenuo impegno ermeneutico. Prendete, ad esempio, una copia di *Finnegans Wake* e immaginate di trovare al suo interno allusioni a vari miti cosmogonici e teorie alchemiche: ciò potrebbe accadere perché Joyce le ha effettivamente inserite nel testo. Ma sondare i testi in questo modo alla ricerca della perla preziosa è poco più di un gioco letterario»[600]. Un esercizio di tale genere esemplifica certi esiti della religionistica accademica e umanistica classica, che conducono di fatto il lettore a un implicito apprezzamento dei fatti studiati, accompagnati di frequente da un «orientamento criptoreligioso» teso «ad inculcare valori negli studenti universitari e a fornire loro strutture di significato»[601].

Le soluzioni che Clark prospetta, e che Kraemer riporta, sono quelle di Jacques (nato "Jackie") Derrida e di Bourdieu, nella misura in cui il primo slega il testo dal contesto («i testi sono leggibili persino in assenza di un qualunque contesto»)[602] e considera che l'atto di privilegiare il punto di vista autoriale dello scrittore, rispetto ad altre interpretazioni, sia già politico *in nuce*, mentre il secondo pone all'attenzione «il mancato riconoscimento [*misrecognition*] degli interessi di un agente nella competizione per il capitale simbolico e culturale nei vari campi»[603] dell'attività umana. Vale la pena qui di ricordare che Derrida, rispetto a Foucault, non limita il controllo biopolitico all'età moderna, ma lo estende anche al passato: il biopotere coesiste «da sempre con il potere fondato sulla sovranità»[604], e si tratta di un punto importante che abbiamo già visto all'opera nel controllo maschile a Roma. Per biopolitica foucaultiana si intende quella particolare proposta foucaultiana secondo la quale «Per la prima volta probabilmente nella storia, la realtà biologica si riflette in quella politica; il fatto di vivere non è più il fondo inaccessibile che emerge solo di tanto in tanto, nelle vicende della morte e della sua fatalità; esso passa, almeno in parte, nel campo di controllo del sapere e d'intervento del potere. Quest'ultimo non avrà più a che fare solo con soggetti di diritto sui quali la morte è la presa estrema, ma con degli esseri viventi, e la presa che potrà esercitare su di loro dovrà porsi a livello della vita stessa»[605]. Derrida scriverà invece: «Non dico dunque che non ci sia un nuovo "bio-potere", suggerisco che il "bio-potere" stesso non sia nuovo. Ci sono novità straordinarie nel bio-potere, ma il bio-potere, o lo zoo-potere, non è nuovo»[606]. La produzione maschile nei testi storiografici risponde anche, più o meno consciamente, al controllo del corpo femminile in quanto oggetto di incontro/scontro, di possesso e di sapere maschile, e basta scorrere le pagine dei trattati medici dedicati alle donne di epoca greco-romana per notare quanto «ogni eziologia, ogni diagnosi, ogni trattamento sia profondamente interconnesso con i modelli socialmente approvati. Nessuna terapia è raccomandata maggiormente per le donne di quanto non lo fossero il rapporto sessuale e la gravidanza»[607], anche quando tali credenze cozzavano più o meno violentemente con le evidenze provenienti dall'osservazione[608], per tacere delle credenze fisico-filosofiche che mirano a colpevolizzare la vanità femminile legandola a ipotetici e perniciosi effetti fisici: il caso

[600] *Ibi*: 260.
[601] Martin e Wiebe 2012a: 590 (p. 12 dell'ed. ceca).
[602] Kraemer 2011: 8.
[603] *Ibi*: 9.
[604] Fernández Agis 2012: 202.
[605] Foucault 2010[15]: 126 (cit. in Fernández Agis 2012: 200).
[606] Derrida 2009: 407 (cit. in Fernández Agis 2012: 202).
[607] H.N. Parker 2012: 122.
[608] *Ibi*: 124 («ciò che ci colpisce maggiormente nella medicina antica, specialmente nella ginecologia antica, è il trionfo della teoria sull'esperienza […]»).

aristotelico degli specchi rovinati perché una donna mestruata vi si è specchiata è esemplare[609].

Kraemer spiega le differenze nelle due prospettive secondo il modello che sta alla base del pensiero di Derrida e Bourdieu: il punto di vista derridiano ritiene che «privilegiare l'intenzione autoriale equivalga non solo ad assumere una serie intera di asserzioni sulla coscienza (incluse l'intenzionalità conscia e deliberata), ma anche a ignorare, o almeno a non riuscire a notare, le modalità secondo le quali i testi esercitano potere, autorità, dominio, resistenza, e qualunque tipo di relazione sociale che può o non può essere stata presente nell'autocoscienza dell'autore»[610]. La strategia bourdieusiana, dal suo canto, assume una prospettiva poststrutturalista e, facendo appello a quelle che ritiene essere le strutture innate del pensiero sociale, spiega i testi e le narrazioni come portatori di simbologie sociali (ad esempio, le opposizioni binarie connesse ad una scala di valori) non del tutto evidenti (o agite a livello inconscio) se non all'occhio allenato del sociologo[611]. L'utilità di tali posizioni è stata quella di porre in essere una serie di critiche costruttive su quanto in precedenza era stato catalogato sotto l'etichetta della verosimiglianza e che, al contrario, può rivelarsi un mero «meccanismo retorico, che funziona non allo scopo di raccontarci i dettagli della vita sociale, bensì di persuadere il lettore della verità delle costruzioni proposte nel testo»[612]. In questo senso i dettagli narrati nei documenti vengono ricollocati nell'ambito dei tentativi creativi proposti artisticamente per suggerire una «realtà illusoria nell'immaginazione del lettore»[613]. Infine, secondo Clark i testi considerati in precedenza come «rappresentazioni fruibili delle donne diventano uomini che parlano ad altri uomini per obiettivi completamente differenti»[614] da quelli che ci si aspetterebbe in virtù della facciata di verosimiglianza.

I.5.2. Dal silenzio *delle* fonti al silenzio *sulle* fonti?

Come porsi allora di fronte a questo paradigma, ove ciò che ci viene comunicato a proposito delle donne ci dice di più sugli autori di tali resoconti di quanto non facciano riguardo alle protagoniste dei loro racconti? E come giudicare le eventuali menzogne o manipolazioni sul ruolo femminile e su quegli agenti sociali subordinati nella cultualità romana?

S.J. Gould ha ricordato che «per uno studioso, non c'è niente di così prezioso come le menzogne. Le menzogne sono cose precise: eventi storici identificabili che possono essere ricostruiti. Le menzogne hanno anche motivazioni, le quali forniscono punti di partenza per le nostre speculazioni sull'animale umano. La verità, invece, semplicemente accade. Il fatto di riferirla esattamente ci insegna ben poco oltre all'evento stesso»[615]. Sergio Roda, da parte sua, ha ricordato che «anche un *falso* può costituire una preziosa testimonianza sull'epoca, così come il movente, la mentalità che stanno a monte dell'opera del falsario, abbia egli operato in età antica o in epoche più vicine a noi; in questo modo, è possibile falsificare un documento come un fatto,

[609] Aristotele, *Περί ενυπνίων*, 459 b 25-30; 460 a 1-10 (cfr. Repici 2003: 117-118).
[610] Kraemer 2011: 9.
[611] *Ibidem*. Come nota Kraemer: «Non mi è del tutto chiaro ciò che succede quando si diventa consci di tali strategie; ad esempio, qual è l'impatto sulla pratica quando una teoria della pratica viene articolata?» (*ibi*: 9, nota n. 20).
[612] *Ibi*: 10. Per un esempio delle categorie sociali all'opera nel giudizio medico-sociale delle donne nel mondo greco-romano, che travalicano il giudizio fisiologico per estendersi a tutti gli aspetti collettivi, cfr. H.N. Parker 2012.
[613] Kraemer 2011: 10.
[614] *Ibidem*.
[615] Gould 2006a: 147.

fornendo di questo un'interpretazione deliberatamente faziosa»[616], come nel caso delle manipolazioni delle *Res Gestæ* augustee o del gusto per i pettegolezzi e le citazioni antiquarie, libere e fantasiose presenti nelle *Vitæ* della *Historia Augusta* di matrice filosenatoria[617]. Occorre pertanto comprendere appieno il modello o, meglio, i modelli maschili relativi ai codici sociali, all'interno dei quali troviamo i riferimenti alla condizione femminile. Geoffrey E.R. Lloyd segnala correttamente che «L'ideologia dell'intrinseca superiorità del maschio e dei valori "maschili" era senza dubbio enormemente diffusa»[618] nel mondo greco-romano e, per quanto siano esistiti alcuni casi particolari di notizie femminili di prima mano (si pensi alle poetesse greche come Saffo, o all'epigrafia romana), il controllo esercitato sulle opinioni socialmente eterodosse era senza dubbio «vulnerabile là dove il controllo, o se non altro la responsabilità della trasmissione dei testi letterari, era nelle mani di chi normalmente rappresentava o condivideva questi valori»[619] maschili.

Se riprendiamo il discorso precedente sul rapporto tra l'organizzazione della parentela familiare e la costruzione di genealogie più o meno fittizie dobbiamo ripartire dal principio secondo il quale, come ha notato Emilio Gabba nel 1981 discutendo del mondo greco-romano a partire dall'ellenismo, l'espansione della repubblica romana e le conseguenti crisi socio-politica e religiosa hanno influenzato fortemente la realizzazione delle opere storiografiche, favorendo in qualche modo un «rifiuto deliberato dei metodi intellettuali che erano stati creati per investigare criticamente la realtà»[620] a favore di contenuti pseudostoriografici o francamente fantastici («romanzo, paradossografia, storia come favola»[621], cui si potrebbe aggiungere anche la mitografia), «intesi come modalità differenti di avere a che fare con la realtà, per descriverla e spiegarla, guardando ad essa come essenzialmente miracolosa ma nondimeno accordandole un rispetto erudito»[622]. Quando, come vedremo, Cicerone si appella continuamente (disperatamente?) alla presenza delle Vestali nel culto di Bona Dea (che legittima il senso del sacrificio dal punto di vista istituzionale-statale), quando si riferisce all'utilità del rito per il popolo romano nella sua interezza (giustificando così l'esistenza di un'istituzione di cui all'epoca si cominciava evidentemente a dubitare), e lega – come faranno le altre fonti – queste due caratteristiche funzionali alla continuità con la tradizione romano-latina arcaica, che per autolegittimarsi affonda nella mitografia[623], l'oratore pone già i prerequisiti letterari per quello che diventerà un «desiderio disperato di fuga dalla tragica realtà del presente per ritrovare un'Età Dorata»[624], un desiderio che ricorrerà più o meno esplicitamente nella sedicesima delle *Epodi* di Orazio e nella quarta *Ecloga* virgiliana[625].

Per quanto si debba chiaramente tenere conto delle differenze dei tempi e dei contesti politici, la produzione ciceroniana su Bona Dea pone nel contempo le premesse per la giustificazione mitografica del rituale dedicato alla divinità romana che, come nelle etimologie arcaiche basate sul senso intuitivo e sulla somiglianza esteriore delle parole, soffrirà del cortocircuito intuitivo tra pregiudizi sul ruolo cui le donne erano relegate nella società e costruzione mitografica legittimante di quegli stessi

[616] Roda 2001: 17.
[617] *Ibidem*; cfr. Gabba 1981: 54.
[618] G.E.R. Lloyd 1987: 54
[619] *Ibidem*.
[620] Gabba 1981: 55.
[621] *Ibi*: 55.
[622] *Ibi*: 55.
[623] Cfr. Wildfang 2006: 97-99.
[624] Gabba 1981: 59.
[625] *Ibidem*.

pregiudizi[626]. Probabilmente tale produzione avrebbe fornito «vividi ed esuberanti immagini di luoghi e situazioni, la cui storicità era già accettata»[627], allo stesso modo delle storie fantastiche, romanzate o paradossografiche, che circolavano all'epoca: in tale modo il divieto di bere vino o la punizione a morte della moglie sbadata, colpevole di mettere a repentaglio l'onore (sessuale e parentale) della famiglia cui il marito apparteneva, trovavano nella mitografia su Bona Dea una radice mitocratica, arcaica e fisiologica di sicura efficacia, risalente al tempo lontano e ritenuto ancestrale in cui Fauno era re dei Latini. È quindi lecito chiedersi quanto sapremmo oggi di Bona Dea se il sacrilegio clodiano, condotto all'interno di un contesto maschile e politico particolarmente competitivo, in un momento delicato per la repubblica romana, e soprattutto in un periodo di profondo ripensamento sulle tradizioni religiose e di trasformazioni sociali che vedevano le donne in primo piano, non fosse mai avvenuto.

Restano però due problemi di fondo. La questione della veridicità delle fonti può condurre inopinatamente dalla consapevolezza del *silenzio implicito delle fonti* (su alcuni temi portanti quali documentazione femminile di prima mano) al *paralizzante silenzio sulle fonti* da parte dell'interlocutore moderno. Eppure, ciò nonostante, possiamo nel nostro caso sostenere in una certa misura, vagliando con attenzione caso per caso, l'attendibilità delle fonti in merito al contenuto mitico-cultuale relativo a Bona Dea. Sicuramente, molto materiale sarà frutto di informazioni distorte dagli autori antichi, mentre altrove emergerà chiaramente l'uso letterario del culto a scopi francamente politico-ideologici, ma, come ha sintetizzato brillantemente Kraemer, le manipolazioni saranno agite sulla base di una struttura androcratica di gestione del potere politico-sociale, da osservare attraverso il filtro delle metodologie di analisi critico-letteraria già ricordate. Ad esempio, è vero che «la visione corrente di Clodio è basata su una mezza dozzina di orazioni di Cicerone comprese tra il ritorno dal suo esilio nel 57 e il suo attacco a Pisone nel 55»[628] (documenti ai quali si possono aggiungere almeno le epistole ciceroniane e un paio di altri documenti significativi, come avremo modo di vedere) e che «le circostanze in cui queste orazioni vennero recitate precludono in modo assoluto la possibilità di un resoconto obiettivo»[629]. Come perorava già nel 1979 W.M.F. Rundell, solo una volta compreso il motivo della costruzione della ridicola caricatura di Clodio (sulla quale ci soffermeremo nei prossimi paragrafi), ossia la volontà di distruggere ad ogni costo la «blasfema alleanza» risultante dalle «connessioni aristocratiche con il sostegno popolare» da parte di Clodio[630], diventa possibile produrre una rivalutazione radicale che prenda in considerazione anche gli esclusi delle testimonianze storiografiche (non solo Clodio, ma anche le donne citate di sfuggita nella vicenda)[631]. È lo stesso Rundell a chiarire icasticamente questo punto: «Abbiamo a che fare con un'area molto ingannevole della storia. In un certo senso si tratta del periodo meglio documentato di tutti i periodi antichi, ma il valore delle nostre evidenze è seriamente indebolito dal fatto che gran parte di queste proviene da una singola fonte che era tutto tranne che oggettiva. Il caso di Clodio fornisce un'indicazione impressionante sulla necessità di essere continuamente consci del preciso valore del materiale delle fonti a disposizione»[632].

Il secondo rischio è invece rappresentato dalla classificazione sincronica del materiale greco-romano utilizzato, un processo peraltro assai sfruttato in passato per

[626] *Ibi*: 54.
[627] *Ibi*: 55.
[628] Rundell 1979: 302.
[629] *Ibidem*.
[630] *Ibi*: 327.
[631] Cfr. Gruen 1966.
[632] Rundell 1979: 328.

ovviare alle lacune della documentazione e restituire un quadro il più possibile coerente. Ora, nell'analisi specifica del materiale antico «caratterizzato da una produzione estesa su parecchi secoli», l'azzardo (citando da Pierre Bourdieu) è quello «di sincronizzare artificialmente stati successivi, e differenti, del sistema, ma soprattutto di conferire lo stesso statuto epistemologico a testi che hanno sottoposto i vecchi fondi mitico-rituali a diverse rielaborazioni, più o meno profonde»[633]. L'interprete attuale, di fronte a un numero limitato di testi, potrebbe scambiare come «informatori "ingenui" autori che, per parte loro, agiscono come (quasi) etnografi, le cui evocazioni mitologiche, persino le più arcaiche in apparenza […], sono già miti dotti, come tali implicanti omissioni, deformazioni e reinterpretazioni»[634]. Si tratta del rischio onnipresente delle analisi storiografiche e storico-religiose sulla mitografia di Bona Dea: come poter rendere conto della documentazione lacunosa se non tentando di ricostruire un modello mitico-cultuale a posteriori, facendo combaciare tutte le interpretazioni note (talvolta forzando i documenti sotto il profilo filologico, talaltra sotto quello ermeneutico), e completando le più o meno abbondanti lacune con un'operazione di "copia e incolla" a volte giustificata, ma spesso assai meno comprensibile? Perché i testi della tarda antichità, ricchissimi di particolari mitografici come quelli di Ambrogio Teodosio Macrobio (attivo tra il 390 ca. e il 430 e.v.ca.) e degli apologeti cristiani, e che spesso dimostrano una grande incongruenza con i documenti più risalenti, dovrebbero essere presi in considerazione come testimonianza storicamente pregnante quando affermano l'arcaicità di un certo contenuto mitico? Sono temi di fronte ai quali le scuole della religionistica classica e contemporanea, con tutti i loro tentativi più o meno o convincenti di classificazione e spiegazione (e in particolare quelle interessate al dato filologico), trovano il loro dente di arresto: le domande che muovono le loro indagini, ossia "qual era allora il mito originario?" e "qual era il senso di quel mito originario?", sono poste da principio nel modo scorretto. Perché mai si dovrebbe ritenere, in assenza di documentazione più significativa, che i temi religiosi più arcaici e remoti vengano alla luce e trovino espressione nelle testimonianze più tarde grazie ad altre fonti alle quali quegli autori avevano accesso? In assenza di una maggiore documentazione, un metodo epistemologicamente affidabile per evitare questa seconda trappola risiede, come avremo modo di vedere, nell'uso degli strumenti scientifici dell'analisi cognitivista.

I.6. Dal sesso alla magia, e ritorno: un viaggio nell'organizzazione sociale del potere, con una tappa cognitiva

I.6.1. I *Bacchanalia* e la griglia teratogenica

Per quanto le prospettive perorate da Clark siano col tempo declinate[635], anche a causa di certe istanze storicamente e scientificamente fuori luogo rispetto alla critica letteraria, è senza dubbio vero che «l'uso retorico del genere [sessuale] oscura la nostra visione dell'antichità»[636], e che questo ricoscimento comporta una «rinnovata attenzione nei confronti delle categorie e delle definizioni»[637] all'opera nei documenti antichi. Due esempi fondamentali ripresi da Kraemer emergono dall'analisi dei *Bacchanalia* riportato da Tito Livio e dalla definizione di magia. Partiamo dal primo.

[633] Bourdieu 2009: 14.
[634] *Ibi*: 14-15.
[635] Kraemer 2011: 11.
[636] *Ibidem*.
[637] *Ibidem*.

L'episodio dei *Bacchanalia* ci è noto grazie ad un'iscrizione relativa al *Senatus Consultum de Bacchanalibus*, datato 186 a.e.v. [638] e a una versione di Tito Livio (XXXIX, 18) che, rispetto all'iscrizione ricordata e risalente al secolo precedente, aggiunge un giudizio moralizzante su ciò che lo storico ritiene essere una tappa rilevante della progressiva degradazione dei costumi sociali[639]. Il Senatoconsulto era volto a bloccare la diffusione del culto a Dioniso (identificato nella penisola italica con Bacco e Libero)[640], a modificarne le modalità di realizzazione ponendolo sotto stretta vigilanza statale e mirava, pertanto, a ristabilire il corretto rapporto tra *pax hominum* e *pax deorum* secondo le griglie di valutazione senatoriali[641].

Gli ordini del *Senatus Consultum* impongono «l'immediata dissoluzione delle esistenti associazioni bacchiche e rendono fuori legge la proprietà dei luoghi ove si tenevano i *Bacchanalia*. Agli uomini romani è fatto divieto di essere baccanti (*Bacas*). Nessun uomo può essere un sacerdote nel servizio bacchico, e né uomini né donne possono essere *magistri* (responsabili delle questioni relative all'organizzazione cultuale). I riti bacchici possono essere condotti solamente sulla base di un permesso del prefetto urbano (*praetor urbanus*), e non più di cinque persone vi possono prendere parte. Di queste, non più di due possono essere uomini; non più di tre possono essere donne. Il prefetto urbano può, comunque, concedere delle deroghe a tali regole»[642]. Nel racconto liviano, gli uomini vengono puniti con la prigione o la pubblica esecuzione, mentre alle donne, conformemente alle normative di genere in voga nel sistema politico e sociale, spetta una punizione domestica, delegata ai familiari o ai tutori, riconducendole a quella sfera privata cui erano venute meno, e che «riassegnava loro quel codice del genere che la loro partecipazione ai riti bacchici aveva sfidato»[643] e irrimediabilmente compromesso.

Il racconto liviano segue la prima denuncia fatta al console Postumio: «Il giovane P. Ebuzio sta per essere iniziato ai misteri a cura della madre e su insistenza del patrigno, che cerca un modo di ricattarlo per non rendergli conto di una scorretta tutela. Poiché le cerimonie preparatorie comportano un'astinenza sessuale di dieci giorni, l'amante del giovane, una *meretrix bona* di nome Ispala Fecennia, viene al corrente della cosa e scongiura Ebuzio di non lasciarsi coinvolgere in quella setta depravata, che essa conosce perché, quando era schiava, aveva partecipato con la sua padrona a quei riti infami. Quando il giovane dichiara alla madre e al patrigno di non avere più intenzione di iniziarsi, questi lo cacciano di casa ed egli si reca presso una zia, Ebuzia, che consiglia al nipote di raccontare al console quanto ha sentito da Ispala sui misfatti di quei riti. Il console convoca la liberta in casa della propria suocera, Sulpicia; ottenuta l'assicurazione di essere protetta dalla vendetta della setta, Ispala racconta quel che sa»[644]. Ecco quindi la descrizione di quanto accade in quei riti:

> *Tum Hispala originem sacrorum expromit. Primo sacrarium id feminarum fuisse, nec quemquam eo virum admitti solitum; tres in anno statos dies habuisse, quibus interdiu Bacchis initiarentur, sacerdotes in vicem matronas creari solitas. Pacullam Anniam Campanam sacerdotem omnia, tamquam deum monitu, immutasse; nam et viros eam primam, filios suos, initiasse, Minium et Herennium Cerrinios, et nocturnum sacrum ex diurno et pro tribus in anno diebus quinos singulis mensibus dies initiorum fecisse. Ex quo in promiscuo sacra sint et permixti viri feminis et noctis licentia accesserit, nihil ibi*

[638] Cfr. *CIL*, I^2, p. 581; X, p. 104; *Inscriptiones Latinae Selectae*, p. 18; *Inscriptiones Latinae Liberae Rei Publicae*, p. 511, fig. 7.13 (cfr. Kraemer 2011: 29).
[639] Cfr. Takács 2008: 93-94.
[640] Cfr. Rigsby 1996: 250.
[641] Takács 2008: 96.
[642] Kraemer 2011: 29.
[643] *Ibi*: 32.
[644] Gentili, Stupazzini e Simonetti 1987: 526 (Tito Livio, *Ab Urbe condita libri*, XXXIX ix 2-xiii 7).

facinoris, nihil flagitii praetermissum; plura virorum inter sese quam feminarum esse stupra. Si qui minus patientes dedecoris sint et pigriores ad facinus, pro victimis immolari. Nihil nefas ducere, hanc summam inter eos religionem esse. Viros velut mente capta cum iactatione fanatica corporis vaticinari; matronas Baccharum habitu, crinibus sparsis, cum ardentibus facibus decurrere ad Tiberim demissasque in aquam faces, quia vivum sulpur cum calce insit, integra flamma efferre. Raptos a diis homines dici, quos machinae illigatos ex conspectu in abditos specus abripiant ; eos esse, qui aut coniurare aut sociari facinoribus aut stuprum pati noluerint. Multitudinem ingentem, alterum iam prope populum esse, in his nobiles quosdam viros feminasque. Biennio proximo institutum esse, ne quis maior viginti annis initiaretur ; captari aetates et erroris et stupri patientes[645].

«Allora Ispala rivela le origini di quei riti: in un primo tempo era stato un sacrario riservato alle donne, e c'era stato l'uso di non ammettervi uomini; avevano tre giorni fissi nell'anno nei quali si iniziavano di giorno ai Baccanali; come sacerdotesse si eleggevano delle matrone a turno. La sacerdotessa Paculla Annia, campana[646], aveva introdotto delle riforme radicali, adducendo una ispirazione divina; fu essa la prima a iniziare dei maschi (i suoi figli Minio e Erennio Cerrinio); e mutò il rito da diurno a notturno, e invece dei tre giorni nell'anno per le iniziazioni ne istituì cinque al mese. Dacché i riti erano promiscui, e uomini e donne si trovavano mescolati e vi si era aggiunta la licenza favorita dalla notte, non c'era azione, non c'era infamia da cui si astenessero; erano più le violenze tra uomini che quelle su donne. Se qualcuno era meno facile a adattarsi al disonore o meno deciso a simili azioni, veniva immolato come vittima. Non avere scrupoli, questo era fra di loro il più sacro degl impegni. Gli uomini come impazziti vaneggiavano gesticolando da invasati con tutta la persona, le matrone in atteggiamento di baccanti, coi capelli sparsi, correvano giù fino al Tevere con torce accese e, dopo averle immerse nell'acqua, poiché queste contenevano zolfo vivo e calce, le estraevano con la fiamma intatta. Si dicevano rapite dagli dèi persone che invece, legate a un ordigno [una *machina* come quelle utilizzate per le rappresentazioni teatrali. N.d.A.], erano sottratte alla vista in spelonche nascoste; ed erano quelle che non avevano voluto congiurare né associarsi a misfatti o subire oltraggio. Erano una folla numerosa e ormai quasi un secondo popolo, e, fra questi, taluni cittadini e donne della nobiltà. Da due anni si era stabilito che nessuno fosse iniziato dopo i vent'anni di età; si cercava di attirare l'età più facile all'errore e più docile all'oltraggio»[647].

Ora, la costruzione del racconto di Livio, che scrive ponendosi nella prospettiva a lui prossima e che troverà compimento istituzionale nella restaurazione augustea, formula un particolare, ma prevedibile, giudizio androcentrico e conservatore: «nella narrazione di Livio il culto di Bacco rappresenta il disordine e la follia mentre lo stato, rappresentato dal Senato (composto di soli uomini) rappresenta l'ordine e la salute mentale»[648]. Inoltre il racconto di Livio, composto quasi come una «soap-opera»[649], fa combaciare elementi storici provenienti da varie fonti con finzioni drammatiche, pone nello scandalo dei *Bacchanalia* il punto culminante del declino morale di Roma facendolo coincidere con la diffusione e l'imposizione di mode straniere (sessualmente o socialmente connotate in modo trasgressivo) a partire dal 180 a.e.v. circa, con il ritorno dei soldati dall'Asia (XXXIX 6), e mette in scena lo scandalo attraverso i personaggi tipici di una rappresentazione teatrale che diventano i portavoce dell'intera vicenda giudiziaria e che trovano parzialmente riscontro nelle commedie plautine (ovvero, Livio agisce compilando «la storia edificante di un giovane ingenuo, di un

[645] Tito Livio, *Ab Urbe condita libri*, XXXIX xiii 7-14 (Gentili, Stupazzini e Simonetti 1987: 526 [da Ronconi 1980: s.i.p.]).
[646] Precedentemente (XXXIX, 9), Livio aveva però notato che *Huius mali labes ex Etruria Romam velut contagione morbi penetravit* («Questo flagello dall'Etruria si propagò a Roma come in un'epidemia»; da Gentili, Stupazzini e Simonetti 1987: 527).
[647] Gentili, Stupazzini e Simonetti 1987: 526 (da Ronconi 1980: s.i.p.).
[648] Takács 2008: 97.
[649] Walsh 1996: 202.

patrigno mascalzone, di una madre compiacente, di una cortigiana compassionevole, di una zia premurosa, di un console autoritario e di una suocera vedova e benestante»)[650]. L'uso deliberato di strumenti letterari di genere da parte di Livio serve obiettivi molteplici, ma tutti riconducibili a un unico tema: «Livio sapeva che stava ritraendo [gli adepti del culto] sia come femmine che come effeminati; sapeva che li stava ritraendo come una minaccia alla mascolinità romana; e sapeva che la gerarchia di genere e l'ordine sociale erano connessi in modo integrale»[651].

Il punto di vista teleologico liviano, che sceglie determinati avvenimenti del passato per caricarli di significato ideologico (nel caso specifico, il declino morale che ha condotto alla decadenza e alla crisi della repubblica), tradisce soprattutto la preoccupazione tipicamente romana riguardo a quella che si può etichettare come l'"ossessione della classificazione" di genere: come sottolinea correttamente Craig A. Williams, «quando Livio scrive dello scandalo dei *Bacchanalia* […], evoca le ansie romane riguardo all'iniziazione dei giovani maschi sotto i venti anni di età attraverso la penetrazione sessuale, e la xenofobia gioca un ruolo importante in questa narrazione»[652]. Non bisogna però commettere l'errore di legare *tout court* la xenofobia alla degradazione sessuale: l'accento per Livio cade sull'importazione dei riti religiosi stranieri, non sull'associazione tra comportamento sessuale e etnia[653]. In questo senso, il resoconto agisce anche come avvertimento sui rischi impliciti per l'ordine maschile e sociale, derivanti dall'introduzione coeva di culti stranieri a Roma, come quello dedicato a Cibele[654]. Secondo la raccolta di documenti presentata da Williams, per quanto nei testi romani sia presente il luogo comune della convinzione che i greci (e la parte di Asia Minore ellenizzata in genere) fossero «eccessivamente indulgenti con se stessi» e legati in modo quasi ontologico ad uno stile di vita opulento e deviato, non c'è un legame diretto tra questi pregiudizi e la condotta sessuale (in questo caso omosessuale o orgiastica)[655]. Benché i *Bacchanalia* siano diventati il simbolo di «un'ebbra licenziosità antitetica alla tradizione romana di disciplina e austerità», non esiste nemmeno un'esplicita associazione con pratiche sessuali considerate socialmente o normativamente illegittime tra maschi[656]. Come comprendere allora il riferimento alle iniziazioni omosessuali?

Piuttosto, nel racconto di Tito Livio, lo «sfruttamento sessuale dei giovani maschi iniziati» (così come era codificato secondo la legge romana sulla base del concetto di *stuprum*) non viene differenziato granché dal «medesimo sfruttamento delle donne iniziate» e non è mai presentato come un aspetto tipico dell'estraneità geografica[657]. Secondo Williams, dunque, l'attenzione liviana risente di una concezione generale dell'identità sessuale romana secondo la quale non è tanto il rapporto omosessuale in sé a provocare sdegno e scandalo, quanto piuttosto il danno causato dallo scivolamento degradante in una griglia, per così dire, inferiore nella scala sociale maschile – e pertanto, come emerge dal passo seguente, i colpevoli cessavano di essere degni di un rapporto sociale paritario e fiduciario nella società dominante maschile[658]. Questo danno dalla profonda ricaduta sociale (e che scardina le categorizzazioni normative basate sull'androcentrismo, minando il rapporto consueto tra maschi), lungi dall'essere semplicemente dovuta alla ricezione passiva durante il rapporto sessuale, si

[650] *Ibidem*.
[651] Kraemer 2011: 33.
[652] Williams 2010: 72.
[653] *Ibidem.*
[654] Kraemer 2011: 33.
[655] Williams 2010: 73.
[656] *Ibidem*.
[657] *Ibidem*.
[658] Ivi: 122.

configura come un'onta a effetto domino: da un altro passo di Livio sembra emergere infatti che gli iniziati avrebbero a loro volta danneggiato il codice dell'identità di genere di altri o altre partecipanti praticando lo stesso tipo di rapporto sessuale passivo (meno enfasi è posta sul perpetratore attivo – per motivi che analizzaremo a breve)[659]. Questo è quanto afferma il console Postumio nella narrazione liviana:

> *Quales primum nocturnos coetus, deinde promiscuos mulierum ac virorum esse creditis? Si, quibus aetatibus initientur mares, sciatis, non misereat vos eorum solum, sed etiam pudeat. Hoc sacramento initiatos iuvenes milites faciendos censetis, Quirites? his ex obsceno sacrario eductis arma committenda? Hi cooperti stupris suis alienisque pro pudicitia coniugum ac liberorum vestrorum ferro decernent?*[660]
>
> «Ora, che idea vi fate voi di riunioni che intanto sono notturne, e poi anche miste di uomini e di donne? Se sapeste a che età sono iniziati i maschi, non ne avreste solo pietà, ma vergogna. E voi pensate, o Quiriti, di fare dei soldati da giovani inziati con un giuramento come questo? di affidare le armi a questa gente uscita da un sacrario di oscenità? Costoro, infangati dallo stupro proprio e dall'altrui, difenderanno con le armi l'onore [*pudicitia*] delle vostre mogli e dei vostri figli?»[661]

In questo paragrafo ci interessano soprattutto le pratiche di gestione e organizzazione del potere e della differenza sesuale per meglio comprendere il ruolo delle donne nella società e nei rituali religiosi; pertanto i motivi politico-cognitivi dell'episodio e le sue ripercussioni storiche verranno trattate nella seconda sezione della tesi. Come spiegare allora questo punto di vista? Da una prospettiva letteraria e normativa, innanzitutto, la strategia seguita da Livio e da altri scrittori come Quintiliano e Calpurnio Flacco per descrivere gli «incidenti omosessuali di *stuprum*» è quella di «focalizzare subito l'attenzione sulla brutta situazione delle vittime penetrate, ma poi si sposta l'enfasi sui perpetratori penetratori; e quando questo spostamento ha luogo, il loro crimine viene rappresentato come esempio di uno *stuprum* indifferenziato [cioè non più legato alla specifica sessualità maschile. N.d.A.] o di una violazione degli standard tradizionali di disciplina militare»[662]. Questa pratica letteraria espone chiaramente i limiti dei giudizi anacronistici basati sulla costruzione moderna, o quanto meno più recente, delle categorie sessuali.

In secondo luogo, per comprendere questa strategia e le ripercussioni di tali azioni nella società romana, occorre riprendere quella griglia cui abbiamo fatto riferimento poc'anzi. Uomini e donne, secondo Holt N. Parker, non erano divisi in base alla dicotomia mutualmente esclusiva di "eterosessuale" o "omosessuale", ma classificati secondo la linea divisoria fondamentale di "attivo" e "passivo"[663]. Tale divisione era profondamente connotata in chiave sessuale, secondo cui al polo positivo si ha un uomo normale (il *vir* attivo) e donna normale (la *puella* o *femina* passiva), mentre parallelamente al polo negativo si trovano l'uomo anormale (il *cinaedus* passivo) e la donna anormale (*virago*/*tribas*/*moecha* attiva). La definizione più corretta socio-filologicamente di *puella*/*femmina* diventa quindi «una persona che è sessualmente penetrata nella vagina»[664]: la normalità coincide pertanto con un tratto specifico, stabilito a priori dal potere maschile, che unisce sinteticamente il ruolo nell'atto sessuale, i doveri riproduttivi e i limiti di azione nella società allo scopo di salvaguardare il sistema sociale stesso. Da qui, il giudizio sul ruolo sessuale travalica i

[659] *Ibidem*. Il passo di Livio è XXXIX xv 12-14.
[660] Gentili, Stupazzini e Simonetti 1987: 530 (da Ronconi 1980: s.i.p.).
[661] *Ibi*: 531 (da Ronconi 1980: s.i.p.).
[662] Williams 2010: 122.
[663] H.N. Parker 1997. Per alcune critiche al modello parkeriano cfr. Williams 2010: 261.
[664] Kraemer 2011: 13.

generi e la «persona incline a una simile penetrazione, che però rifiuta o rinuncia di prestarvisi, dunque, non è più una femmina ma un maschio»[665]. Come nota Kraemer, si tratta di un'implicazione che ha ripercussioni sulla comprensione di altre categorie e di altre situazioni antiche, come ad esempio «la possibilità che le vergini costituissero una categoria distinta dalla donne sostiene certi discorsi della prima cristianità sulle donne che detengono incarichi e che esercitano un'autorità maschile»[666].

Il dato importante è che la norma sociale romana del comportamento sessuale non è data dalla mera constatazione di "chi va con chi" ma si ottiene considerando, volta per volta, "chi fa *cosa* con chi" – l'accento cade sul "*cosa*" non sul "chi", come invece si potrebbe anacronisticamente pensare (cfr. *Tabella 1*). Ciò non vuol dire che vi fosse maggiore libertà di costumi, in senso contemporaneo, tutt'altro: il sistema stesso, sancendo una norma culturale, mirava in primo luogo a inquadrare le anormalità e di fatto creava dei veri e propri "mostri" sociali che poi condannava – da cui la definizione utilizzata da Parker di griglia "teratogenica". Tale griglia sistematizza queste differenze in sei caselle principali, ove ciascuna denota un'azione attraverso uno specifico verbo sessuale, divise tra una porzione superiore (attiva, ossia maschile, e ritenuta ideologicamente superiore) e una porzione inferiore (passiva, ossia femminile, e ritenuta ideologicamente inferiore).

	Orifizio		
	Vagina	*Ano*	*Bocca*
Attivo			
Attività	*futuere*	*pedicare*	*irrumare*
Persona (VIR)	{*fututor*	*pedicator*/*pedico*	*irrumator*
Passivo			
Attività	*futui*	*pedicari*	*irrumari*/*fellari*
Maschio (PATHICUS)	{*cunnilinctor*	*cinaedus*/*pathicus*	*fellator*
Femmina (FEMINA)	*femina*/*puella*	*pathica*	*fellatrix*

Tabella 1. "Teratologia" sessuale nel mondo romano: norma e violazione
(da Parker 1997: 49)

Per non fare che un esempio dell'applicazione di tale griglia, basti qui ricordare le note accuse rivolte alla produzione poetica di Catullo da parte di Aurelio e Furio (un *pathicus* e un *cinaedus*), «i quali [avevano osato] accusarlo di comporre versi "tenerelli", *molliculi* (4). […].[L'accusa consisteva in una] *mollitia* che [andava] ben al di là della dolcezza di cui il poeta corteggiatore si vanta nell'*Ars amatoria* ovidiana, [e] Catullo reagisce. Trattare lui stesso da *molliculus*, solo perché il suo linguaggio amoroso, indirizzato sia a Lesbia che a vari *pueri delicati*, è pieno di baci e di blandizie, vuol dire fraintendere il suo mimetismo retorico e mettere in dubbio la sua virilità. Per riaffermarla, il poeta deve sbandierare il suo potere di penetrare, in tutti i modi possibili, il corpo di altri uomini»[667]. Ovvero, deve dimostrare di non essere scivolato in una casella della griglia considerata inferiore, e pertanto prevenire eventuali derisioni e pettegolezzi. E tale potere di penetrazione si esprime in modo eloquente nel noto *pedicabo ego vos et irrumabo* (XVI 1), il cui senso sia fisico sia sociale all'interno della tassonomia sessuale romana si può scorgere osservando rapidamente la tabella sovrastante, senza che vi appaia la minima traccia di omosessualità in senso

[665] *Ibidem*.
[666] *Ibidem*.
[667] Sissa 2010: 197.

contemporaneo[668]. Non a caso, la seduzione di una figlia o di una moglie altrui era punita con la «sodomizzazione simbolica [del colpevole], spietata derisione di quella stessa virilità di cui [il colpevole] ha abusato»[669]. In definitiva, ciò che conta nella prospettiva romana non è «chi si desidera», ma dove «si localizza il proprio desiderio, nel proprio corpo»[670].

Ora, lasciando per il momento da parte l'ambito lessicologico latino che designa con precisione una vasta gamma di attività sessuali (cfr. *Tabella 1*), è chiaro che, per quanto se ne possa dedurre, la norma sociale regolava l'omologazione delle donne a un modello culturale ove il polo positivo è di fatto esclusivamente quello maschile attivo. In questo modello la sessualità e il suo giudizio permeano in modo osmotico tutti gli altri campi della norma e della condotta sociale, siano essi politici, religiosi, finanziari o domestici, al fine di esercitare un controllo basato su più livelli, dalla suddivisione sociale agli impieghi lavorativi, passando per la condanna sociale e i pettegolezzi che, più o meno distorti che siano, possono condurre alla rovina del capitale sociale e della reputazione personale. Come scriveva Bourdieu, «La penetrazione, soprattutto quando ha luogo su un uomo, è una delle affermazioni della *libido dominandi* […]. Come è noto, in numerose società il possesso omosessuale è concepito come una manifestazione di "potenza", un atto di dominazione (esercitato come tale, in certi casi, per affermare "femminizzando" [*sic*] la propria superiorità) ed è a questo titolo che, tra i greci, esso espone colui che lo subisce al disonore e alla perdita dello statuto di uomo vero e cittadino, mentre a Roma l'omosessualità "passiva" di un uomo libero con uno schiavo è percepita come qualcosa di "mostruoso"»[671].

I.6.2. La ridicolizzazione di Clodio, la *femina* "normale" e la donna come soggetto conoscente

Di fatto, l'uomo passivo e la donna attiva sono più che altro mostruosità sociali, proposte spesso nella documentazione antica come accusa nei confronti di «persone sospette, opponenti, e così via»[672]. Cicerone userà questa strategia di "genderizzazione" forzosa contro Clodio, reo di aver violato i riti femminili di Bona Dea. È una stategia diretta allo scherno pubblico dell'avversario per annullarne il potere di persuasione politica attraverso l'applicazione di criteri mostruosi, volti sia a esagerarne l'aggressiva voracità sessuale (rischiosa per l'onore degli altri maschi al potere), sia a tracciare un peculiare ritratto passivo o femminilizzante[673], ma che rivela anche l'ansia e le ossessioni ricorrenti dell'oratore alle prese con il sistema simbolico della gestione di un potere aristocratico o elitario perpetuamente assediato da contendenti[674]. Il ritratto negativo di Clodio come «effeminato donnaiolo»[675] che Cicerone costruisce nel tempo comprende il fatto che «Clodio si trovasse sempre in compagnia di prostitute di

[668] H.N. Parker 1997: 53. «Per comprendere la sessualità antica, occorre abbandonare il timore di proiettare nel passato una nozione moderna: quella di un'identità essenziale, fondata sulla preferenza per un certo oggetto, di genere identico o diverso. Essere omosessuale o eterosessuale, secondo chi si trova attraente: è questa un'idea non solo moderna, ma storicamente fuorviante. Occorre infatti cambiare prospettiva: spostare l'attenzione dall'identità al corpo, dal genere altrui al desiderio proprio, dal dilemma omo/etero al riconoscimento che, per gli antichi, anche un ragazzo è "altro" rispetto a un uomo, per la sua naturale ed effimera femminilità» (Sissa 2010: 208).
[669] Sissa 2010: 209.
[670] *Ibi*: 208.
[671] Bourdieu 2009: 30-31.
[672] H.N. Parker 1997: 19.
[673] Cfr. Leach 2001
[674] *Ibi*: 337.
[675] Williams 2010: 159.

entrambi i sessi (*scorta*, *exoleti* e *lupae*)»[676], che nel caso Clodio avesse ottenuto l'autorità solenne (*imperium*) di pretore egli «non avrebbe mai tenuto le sue voglie sfrenate lontano dai vostri figli e dalle vostre mogli»[677], senza tralasciare il fatto che fosse stato penetrato da giovane[678] e ricordando la relazione incestuosa con la sorella Clodia[679]. Ma come ha notato Craig Williams, l'esempio che più di tutti è stato sfruttato da Cicerone per attaccare Clodio e renderlo ridicolo è stato il travestimento in abiti femminili allo scopo di entrare nella casa di Cesare durante i riti dedicati a Bona Dea[680]. Un esempio palese è nel *De haruspicum responsis* del 56 a.e.v.:

> *P. Clodius a crocota, a mitra, a muliebrus soleis purpureisque fasceolis, a strophio, a psalterio, a flagitio, a strupro est factus repente popularis. Nisi eum mulieres exornatum ita deprendissent, nisi ex eo loco, quo eum adire fas non fuerat, ancillarum beneficio emissus esset, populari homine populus Romanus, res publica cive tali careret*[681].

> «Publio Clodio s'è tolto la veste gialla, il turbante, i sandali femminili, le fascette rosse, il reggiseno, il salterio ["allusione al suo travestimento da donna suonatrice di salterio, una specie di arpa, per entrare nella casa di Cesare dove si celebravano i misteri della dea Bona"], l'onta e l'adulterio, ed eccolo diventato all'improvviso democratico. E se non fosse stato sorpreso dalle donne così acconciato, se non fosse stato aiutato dalle ancelle a uscire da un luogo dove non avrebbe potuto entrare, il popolo romano avrebbe in meno un amico del popolo e lo Stato un tale cittadino»[682].

I problemi implicitamente posti da Cicerone sono i seguenti: se un *popularis* è una figura politica maggiormente virile rispetto ad altre opzioni, come Clodio vorrebbe far credere, come può Clodio, un *popularis*, dovere la sua salvezza al *beneficium* di una *ancella*? Clodio, rincara la dose Cicerone, potrà anche cambiare l'abito femminile con il quale si era introdotto nell'abitazione ove si tenevano i riti vietati agli uomini, ma non può scrollarsi di dosso l'umiliazione sociale provocata dall'inganno del travestitismo che, nell'invettiva ciceroniana, non è assolutamente compatibile con la missione politica dei *populares* – peraltro osteggiata da Cicerone[683]. Ancora, come può un *popularis* agire

---

[676] *Ibi*: 91 (cfr. Cicerone, *Pro Milone*, LV: *ille qui semper secum scorta, semper exoletos, semper lupas duceret* […]; da Williams 2010: 346, nota n. 106).

[677] Williams 2010: 141 (cit. da Cicerone, *Pro Milone*, XXVIII, 76*: Imperium ille si nactus esset* […] *a liberis, me dius fidius* ["sulla mia parola"], *et a coniugibus vestris numquam ille effrenatas suas libidines cohibuisset*; trad. da Bellardi 1993: 1083).

[678] Cicerone, *De haruspicum responsis*, XLII 59 (da Williams 2010: 160 e 370, nota n. 79).

[679] Id., *Pro Sestio* XVI; id., *In Pisonem*, XXVIII; id., *Pro Caelio*, XXXII; id., *Pro Milone*, LXXIII; id., *De haruspicum responsis* IX 39; id., *De domo sua*, XCII (da Williams 2010: 160 e 370, nota n. 79).

[680] «In un caso Cicerone è riuscito a colpire simultaneamente [utilizzando le tre immagini di Clodio]: *Pro Sestio* xvi 39: *cum scurrarum locupletium scorto, cum sororis adultero, cum stuprorum sacerdote*» (da Williams 2010: 370, nota n. 79; «[…] con il ganzo [*sic*] di ricchi dissoluti, con l'amante della sorella, con un sacerdote… di scandali […]»; da Bellardi 1993: 387). Come nota Williams, «*scurra* viene utilizzato specificamente per indicare gli uomini […]. Benché Cicerone abbia altrove associato la performance di Clodio al ruolo ricettivo nel rapporto anale durante la sua gioventù (*De haruspicum responsis* [xx] 42), in questo passaggio elide qualunque distinzione temporale […]» (Williams 2010: 403, nota n. 252). Questo il passaggio cit. del *De haruspicum responsis*: *Qui post patris mortem primam illam aetatulam suam ad scurrarum locupletium libidines detulit; quorum intemperantia expleta, in domesticis est germanitatis stupris volutatus* […]; «Egli, dopo la morte del padre, ha affidato la sua fanciullezza alla lussuria di ricchi scioperati e, saziata la loro incontinenza, si è rotolato nel fango dell'incesto con le sorelle»; da Bellardi 1993: 326, 327).

[681] Cicerone, *De haruspicum responsis* XXI 44 (da Bellardi 1993: 330).

[682] Bellardi 1993: 331; nota da *ibi*: 330, nota n. 2.

[683] Leach 2001: 338, nota n. 12.

nell'interesse di tutti se ha assunto posizioni (sociali e sessuali) degradanti – e pertanto schierandosi dalla parte di pochi?[684]

Come sintetizza Leach, «L'obiettivo critico delle accuse a sfondo sessuale non è l'allineamento alle norme sociali, ma la complessa semiotica della dominazione e della subordinazione all'interno delle negoziazioni del potere e dell'influenza [socio-politica]»[685]. Notiamo infine che le accuse rivolte a Clodio rientrano nella degradante griglia per la quale il console Postumio, nel racconto liviano, aveva evocato le possibili ripercussioni del rapporto omosessuale passivo su altri uomini: il punto centrale in un caso come nell'altro non è la pratica in sé (così come non lo sono, ad esempio, il ricorso alla prostituzione o l'omosessualità maschile, come testimonia in entrambi i casi lo stesso Cicerone)[686] ma l'attenzione sessuale nei confronti degli uomini liberi: l'importante è che colui il quale ricopre la posizione passiva non sia uno dei maschi liberi appartenenti all'élite romana[687]. Il travestitismo clodiano (per quanto agito in un contesto eterosessuale) suggerisce pertanto l'assunzione di un ruolo particolare nella griglia teratogenica che esula dai codici consueti del comportamento sociale e che pone gravi problemi di natura politica. Una posizione passiva e negativa (che, secondo la griglia di Parker, può comprendere indifferentemente tanto la pratica del *cunnilingus* – una pratica anormale perché pone problematicamente la donna in una posizione attiva[688]

---

[684] *Ibidem*.

[685] *Ibi*: 339.

[686] Sulla prostituzione cfr. Williams 2010: 50: «Una negazione di tale libertà avrebbe costituito una restrizione che non è solo inutile, ma che non è stata mai nemmeno pronunciata dagli antenati famosi per la loro austerità» (cfr. Cicerone, *Pro Caelio* XLVIII). Sull'omosessualità cfr. Cantarella 2010[8]a: 129: «"Questa abitudine di amare i ragazzi mi sembra nata nei ginnasi greci, nei quali questi amori sono liberi e tollerati" [Cicerone, *Tusculanae Quaestiones*, IV 33], scrive Cicerone: il quale, peraltro, nella vita privata, era tutt'altro che alieno dagli amori omosessuali. In una lettera dell'amico Ponzio, infatti, Plinio il Giovane parla di un epigramma dedicato da Cicerone "al suo Tirone", il giovane schiavo che Cicerone continuò ad amare anche dopo averlo liberato dalla schiavitù [C. Plinio Cecilio Secondo, *Epistularum libri decem*, VII 4]. E Plinio – sia detto per inciso – confessa all'amico che l'esempio è stato, per lui, un incoraggiamento a godere le gioie della vita: se persino un uomo come Cicerone si permette di parlare dei baci rubati nottetempo al suo giovane amato, egli dice infatti, perché mai io dovrei nascondere i miei amori?». Per i romani, conclude Cantarella, la pederestia greca comportava l'assunzione di un corteggiamento svilente della virilità, che non si addiceva all'ideologia conquistatrice (e violentatrice) del maschio (Cantarella 2010[8]a: 130 ss.).

[687] Su tale argomento si veda ad es. la legge sullo *stuprum*, che dal 200 a.e.v. al 200 e.v. ca. riguardava indifferentemente entrambi i sessi: «i meccanismi punitivi di queste leggi riflettevano le tradizionali ideologie romane del comportamento sessuale maschile, penalizzando coloro i quali infrangevano l'integrità sessuale delle persone [giuridicamente] libere e sottoponendo a un rigoroso trattamento speciale coloro i quali corrompevano le mogli di terzi. Tali punizioni non assegnavano però un'attenzione particolare ai casi di *stuprum* tra maschi allo scopo di attuare una particolare ritorsione o pena, almeno fino all'arrivo di una tradizione ascetica riguardante le pratiche sessuali che incoraggiava la condanna di qualunque atto sessuale al di fuori del matrimonio. […] Nonostante le proibizioni tradizionali avverse alle relazioni con i liberi, gli uomini romani hanno spesso provato ad essere all'altezza del modello di Priapo, affermando il loro dominio fallico non solo sui loro schiavi e sulle prostitute, ma anche sui liberi di entrambi i sessi» (Williams 2010: 135). I rischi però non mancavano. Come riassume Cantarella (2010[8]a: 137), «Avere rapporti con la moglie di un altro, a Roma, era molto pericoloso: il marito tradito poteva sottomettere l'amante della moglie a pratiche infamanti come le famose pene del rafano e del mugile, che consistevano nel sottoporre il malcapitato a violenza sessuale inflitta con la radice particolamente piccante o con un pesce noto per la sua mordacità; poteva abbandonarlo ai suoi schiavi perché lo sodomizzassero, o sodomizzarlo personalmente; poteva tagliargli naso e orecchie, poteva costringerlo all'atto più odioso per un romano, vale a dire la *fellatio*; poteva privarlo della sua virilità; e infine, se voleva, poteva ucciderlo senza incorrere nelle sanzioni previste per l'omicidio». Le ritorsioni di natura sessuale qui descritte rientrano perfettamente nella porzione passiva e degradante della griglia teratogenica (cfr. *Tabella 1*).

[688] H.N. Parker 1997: 51-53. Cfr. Bourdieu 2009: 29-30.

– sia un rapporto omosessuale passivo[689]) rovina la reputazione dei liberi e li degrada come schiavi, tradizionalmente considerati prossimi alle donne – e ciò è socialmente intollerabile per chi appartiene all'élite socio-politica e religiosa degli uomini liberi[690].

Il modello culturale implicito nella griglia teratogenica di Parker sancisce il confine tra lecito (ossia normativamente accettato dalla società) ed illecito (ossia ciò che pur accettato, secondo modi e gradazioni differenti, veniva visto come degradante o umiliante); Clodio è un mostro proprio sulla base di quella griglia che offre interessanti soluzioni euristiche, così come C. Afrania/Carfania era un mostro di attività femminile (e non a caso il nome del marito volutamente irrisorio, *Bucco* ossia "chiacchierone, sciocco"[691], può essere messo in relazione sia con l'arrogante libertà di parola concessa alla moglie, sia con eventuali pettegolezzi infondati sulla sua presunta posizione degradata da passivo e subordinato rispetto alle pratiche sessuali della coppia – non si dice forse ancora oggi "portare i pantaloni in casa" per assegnare ad una donna un posto rilevante nel potere decisionale tra le mura domestiche, magari svalutando in modo inversamente proporzionale l'"uomo di casa"?). Di conseguenza, in quest'ottica, la passività delle donne nei rituali (e di converso, nella mitografia e in qualunque altra attività sociale) non poteva non rappresentare, ricreare – e in una certa misura fondare e, in buona sostanza, tramandare – questa discrepanza sociale che si estendeva dall'ambito meramente sessuale a quello sociale, politico e religioso.

Come dev'essere allora una donna "normale"? Passiva, come abbiamo già detto. Ecco un breve panorama del galateo sessuale e sociale femminile (ricostruito da Parker): «La buona moglie non si muove (Lucr. 1268-77; Mart. 10.68.10; Plut. *Coniugalia praecepta* 18). Una moglie che lo fa è il soggetto di scherzi frequenti: è un'adultera che ha imparato le sue mosse altrove (Mart. 11.104, 7.18; Ov. *Am.* 1.10.36, 2.10.35; Tib. 1.9). La *femina* è penetrata in ogni orifizio; dà piacere, è cercata e cacciata, e qui possiamo vedere chiaramente la natura anomala della sessualità femminile, per così dire, in azione. L'equazione culturale di "passivo" con "*pathicus*" [passivo nella penetrazione omosessuale maschile] rende la sessualità "normale" femminile indegna. Va contro anche ad alcune difficoltà pratiche, laddove confligge con il desiderio ambiguo degli uomini individuali. Non solo gli amanti (ad esempio, i poeti elegiaci) preferiscono amanti femminili sessualmente attive alle donne frigide, ma così anche i mariti (ad esempio Mart. 7.91; 10.35, 38 sulla seconda Sulpicia […]). La passione femminile, per soddisfare le aspettative culturali, deve essere simultaneamente attiva (da cui il significato sessuale di *morigera*, "che compiace attivamente l'uomo" […]) e passivo, sotto il controllo del marito (Mart. 10.47.10). L'Alcmena di Plauto colpisce particolarmente: prega per il desiderio, ma per ottenere un desiderio moderato (*sedatum cupidinem, Amph.* 840)»[692].

L'associazione tra comportamento normativo sancito dalla mitografia e punizione comminata dal sistema giuridico opera sulla medesima base dell'anormalità femminile. La licenziosità sessuale e il consumo di vino, di cui abbiamo elencato i tratti salienti, già agente a livello giuridico-familiare, viene rinforzata dall'associazione

[689] H.N. Parker 1997: 56-57.

[690] Cfr. Gonfroy 1978. In merito al legame tra subordinazione schiavile e omosessuale, Cantarella (2010[8]a: 132) ricorda un lungo passaggio di Paul Veyne, dove si afferma che «Roma non ha atteso l'ellenizzazione per mostare indulgenza verso una certa forma di amori maschili. Il più antico monumento delle lettere latine che abbiamo conservato, il teatro di Plauto, immediatamente precedente alla grecomania [ma "sul rapporto fra Plauto e la cultura greca", annota Cantarella, "vi sarebbe molto da dire". N.d.A.], è pieno di allusioni omofile dal sapore prettamente locale; il modo più consueto di prendersi gioco di uno schiavo consiste nel ricordargli quale servizio il padrone si aspetti da lui, e per il quale lo schiavo deve mettersi a quattro zampe» (da Veyne 1983: 40).

[691] Cantarella 2010[7]b: 94.

[692] H.N. Parker 1997: 55-56.

mitografica proprio dalle vicende di Bona Dea. Ad esempio, l'eziologia dei riti che ruotavano intorno a Bona Dea e descritta da Lattanzio (*Divinae Institutiones* I, 22) ha un perno fondamentale nel fatto che la protagonista del mito viene scoperta a bere vino puro di nascosto. La protagonista, come qualunque donna normale, viene punita a morte (privatamente) dal marito Fauno, e ciò coincide con l'infrazione di una norma sessuale e religiosa, ma prima ancora sociale, per cui la donna può diventare in potenza "attiva", e pertanto anormale. «L'intenzione di sociodicea», annota Bourdieu, «si afferma qui nel modo più diretto: il mito fondatore istituisce, all'origine stessa della cultura intesa come ordine sociale dominato dal principio maschile, l'opposizione costituente […] tra la "sessualità" di natura e la "sessualità" di cultura»[693], ovvero tra un principio che va controllato per non arrecare danno alla *familia* del marito (o del padre), e un controllo nell'interesse della comunità di uomini liberi contro eventuali pretendenti sociali o subordinati. Il pericolo paranoico della sostituzione del potere maschile da parte delle donne e dei subordinati è insomma il basso di fondo del controllo normativo della religiosità da parte delle istituzioni al potere, tanto nei *Bacchanalia* quanto nel controllo quotidiano delle donne.

Tutta questa discussione solleva interessanti questioni sullo statuto epistemologico della donna romana in quanto soggetto conoscente, alle quali accenniamo solamente. La testimonianza come fonte conoscitiva è il presupposto basilare delle discipline filosofiche, storiche e scientifiche; ora, se solamente il soggetto maschile e attivo può dirsi pienamente conoscente, in quanto socialmente, politicamente e sessualmente attivo, va da sé che le donne, l'altro polo della norma sociale, non possano non essere relegate nell'ambito del passivo e del ricettivo, quasi mai del propositivo (basti ricordare a proposito il museo degli orrori e "degli errori" creato dalla filosofia classica in poi riguardo alla giustificazione filosofica del ruolo passivo delle donne, a cominciare dalla "biologia degli umori" aristotelica, sulla quale il filosofo erige una teoria politica e psicologica della subordinazione[694], per giungere fino alla contemporaneità)[695]. Ora, «La virtù del testimone è connessa a un certo genere di agire epistemico e linguistico, vale a dire a un agire competente e sincero: competenza, nonché capacità di conoscere il vero (caratteristiche che dipendono a loro volta da qualità etico-epistemiche quali l'autodisciplina, l'impegno cognitivo e la coscienziosità), insieme alla volontà di riferire con sincerità ciò che si conosce»[696]: per tali motivi, le donne a Roma non possono rientrare nell'ambito dei soggetti attivi, degni di fiducia, operanti nel campo politico-sociale, e non potendo rappresentare in generale soggetti conoscenti e testimonianti (che rimangono gli uomini), si limitano sostanzialmente a essere oggetto della conoscenza maschile (si pensi ai riti femminili di Bona Dea, filtrati alla notizia storiografica solo in seguito allo scandalo causato da un uomo e sollevato politicamente da un altro uomo). Nel mondo antico le donne non sono che «testimoni inaffidabili», come recita il titolo di un recente volume di Kraemer[697].

Dunque, in senso epistemologico, per parafrasare quanto hanno affermato Pieranna Garavaso e Nicla Vassallo, «non solo manca una conoscenza delle donne, perché abbiamo pochi documenti storici […] prodott[i] dalle donne, ma perché quello che si dice sulle donne non le rappresenta in modo oggettivamente accurato»[698], e

[693] Bourdieu 2009: 28.
[694] Si vedano le considerazioni di Bourdieu in merito (2009: 32): «La forza particolare della sociodicea maschile è data dal fatto che essa accumula e condensa due operazioni: *legittima un rapporto di dominio inscrivendolo in una natura biologica che altro non è per parte sua se non una costruzione sociale naturalizzata*».
[695] Cfr. Garavaso e Vassallo 2007; H.N. Parker 2012.
[696] Amoretti e Vassallo 2010: 107.
[697] Kraemer 2011.
[698] Amoretti e Vassallo 2010: 107.

questo è il grande problema fondamentale con il quale deve confrontarsi la ricerca delle religiosità femminili nella Roma antica e con il quale bisogna in qualche modo venire a patti. Nondimeno, come emerge dalla lucida analisi di Kraemer, questa documentazione ci può dire molto su quanto le donne avessero subito, e accettato come norma vigente, il controllo maschile (interiorizzato, per così dire, sulla base di una costruzione culturale che prevede l'appello a tutti i campi della cultura, e accettato talvolta con entusiasmo, come testimonia il caso di Lucrezia), e soprattutto sul confronto/scontro tra i detentori maschili del potere: nelle parole di Parker «l'uso della voce di una donna è parte del dispiegamento di conoscenza e potere. Indossare questa maschera autoriale è un atto che autorizza la conoscenza»[699], e pertanto schiera e rivela l'apparato concettuale del potere.

I.6.3. *Prodigia*, controllo delle donne e *patternicity*

Ripartiamo dal contesto storico e riprendiamo il testo del *De haruspicum responsis* già ricordato nel paragrafo precedente. Cerchiamo di riassumere le fasi principali, evitando alcuni dettagli pur interessanti, sui quali torneremo più avanti. Successivamente alla promulgazione della *lex de exilio Ciceronis* da parte di Clodio (58 a.e.v.), le proprietà di Cicerone vengono confiscate[700]. Clodio, forse sfruttando un precedente responso delle Vestali favorevole a Cicerone, dichiara che il sito sul quale sorgeva il domicilio di Cicerone è sacro e vi fa erigere un santuario alla *Libertas* (precludendo future edificazioni). Cicerone, una volta tornato a Roma, tenta di rientrare in possesso delle sue proprietà provando a dimostrare la colpevolezza di Clodio durante il culto di Bona Dea – e che pertanto la sua consacrazione alla *Libertas* non poteva avere alcun valore morale e religioso. In questo caso, il Senato demanda una risoluzione al collegio dei pontefici, il quale delibera che stante l'assenza di una delega plebiscitaria la consacrazione di Clodio è religiosamente reversibile. Questo accadeva il tre settembre 57, quando Cicerone pronuncia l'orazione *De domo sua* di fronte al collegio dei Pontefici[701].

L'anno seguente, nel 56 a.e.v. un terremoto scuote l'*Ager Latiniensis* e il Senato stabilisce che l'evento è la manifestazione di un *prodigium*. La conclusione a cui giungono gli aruspici è che tale comunicazione divina segnalava la precedente violazione di un luogo sacro. Clodio, probabilmente esasperato dagli attacchi ciceroniani contenuti nell'orazione *Pro Caelio* (56), coglie l'occasione per scagliarsi nuovamente contro Cicerone, giacché il *prodigium* sarebbe stato provocato dalla profanazione compiuta da Cicerone nel ricostruire la sua abitazione sul luogo consacrato (da Clodio) alla *Libertas*. Tra il sei e il quattordici maggio dello stesso anno dunque Cicerone cerca di convincere il Senato della sua innocenza con l'orazione *De haruspicum responsis* e sfrutta l'occasione per addossare interamente la colpa dell'accaduto alla condotta di Clodio. Tradotto nei termini della retorica ciceroniana ciò significa, come abbiamo avuto modo di vedere, ripercorrere e rievocare la vicenda del sacrilegio di Bona Dea[702]. Nella trascrizione leggiamo ad esempio che

> *In Clodium vero non est hodie meum maius odium quam illo die fuit cum illum ambustum religionissimis ignibus cognovi muliebri ornatu ex incesto stupro atque ex domo pontificis maximi emissum*[703].

[699] H.N. Parker 1992: 105.
[700] «Capo d'imputazione principale, per il console del 63 [Cicerone], era la falsificazione del senatoconsulto del 5 dicembre e, di conseguenza, la messa dei morte dei prigioneri [implicati nella congiura di Catilina]» (Fezzi 2008: 70).
[701] Brouwer 1989: 157-158.
[702] *Ibi*: 161-162.
[703] Cicerone, *De haruspiscum responsis*, III 6 (da Bellardi 1993: 286).

> «Nei riguardi di Clodio, però, il mio odio non è affatto più forte oggi di quanto lo fu il giorno in cui venni a conoscenza che, tutto bruciato dai più sacri dei fuochi, era stato, mentre travestito da donna se ne tornava dal suo empio adulterio, scacciato dalla casa del pontefice massimo»[704].

Di questo tema abbiamo già detto; ciò che è qui rilevante è che il passaggio sul ridicolo travestitismo clodiano evocato da Cicerone si chiude con un interessante appello a prestare ascolto ai prodigi provenienti, come già sappiamo, dalla comunità degli dèi – in questo caso, il terremoto già ricordato:

> *Hanc ob amentiam in discordiis nostris, de quibus ipsis his prodigiis recentibus a dis immortalibus admonemur, adreptus est unus ex patriciis cui tribuno plebis fieri non liceret*[705].

> «Grazie alla pazzia insita nelle nostre discordie, sulle quali precisamente gli dèi immortali ci danno con questi recenti prodigi i loro avvertimenti, è stato strappato al patriziato proprio quel solo al quale non doveva essere consentito di diventare tribuno della plebe»[706].

Cicerone dunque mette in diretta relazione un evento naturale (un terremoto) e una serie di avvenimenti privati dalle ripercussioni collettive. Ancora, l'eco di tali accadimenti sociali sarebbe giunta alla comunità di agenti i cui buoni rapporti rendono possibile e garantiscono la *pax hominum* – gli dèi. Ora, per avere un'idea generale delle categorie interessate dai prodigi, riportiamo questa recente sintesi di Gianluca De Sanctis: «Si va dai fenomeni atmosferici inconsueti, come le eclissi solari e lunari, l'apparizione di comete, l'improvvisa accensione della volta celeste, la caduta di fulmini da un cielo senza nuvole, piogge di ogni genere (pietre, terra, gesso, sangue), alle statue degli dèi che sudano o sanguinano; dai terremoti e dai boati sotterranei, al movimento di oggetti inanimati (lance di Marte, scudi dei Salii, porte dei templi); dall'improvvisa apparizione di serpenti, corvi, avvoltoi, topi e altri animali, in luoghi per loro inconsueti, alle malformazioni mostruose e aberranti, che sembrano sfidare le leggi della genetica [*sic*], come la nascita di un agnello con una testa di maiale e un maiale con una testa umana. Per non parlare delle epidemie, delle pestilenze e delle carestie, interpretate come dei veri e propri sintomi di una rottura della *pax deorum*, lo stato di quiete nel rapporto dèi-uomini»[707]. I *prodigia* rappresentano quindi l'esempio più efficace per comprendere l'attivazione delle inferenze cognitive relative a un agente sovrannaturale ("che cosa pensa? Quali sono i suoi desideri? Da quali credenze nei confronti di altri agenti è mosso?", ecc.), basate sulla trasmissione di determinate rappresentazioni minimamente controintuitive. I presupposti cognitivi di tali inferenze saranno evidenziati nella seconda e nella terza sezione della tesi – per il momento tanto basti per collocare correttamente i *prodigia* in un quadro coerente con il resto della nostra trattazione.

Il senso dell'operazione di Cicerone risiede dunque nella creazione di un *pattern* socialmente significativo tra eventi disparati, al fine di interpretare eventi bizzarri o inaspettati come messaggi particolari, i quali esprimono la contrarietà di una comunità invisibile e irraggiungibile nei confronti delle azioni di un agente sociale, ossia Clodio. Tutto ciò per convincere un pubblico composto dai principali decisori politici maschili dell'efficacia della propria argomentazione, la sola capace di ristabilire quella *pax*

[704] Bellardi 1993: 287.
[705] Cicerone, *De haruspicum responsis*, XXI 44 (da Bellardi 1993: 330).
[706] Bellardi 1993: 331.
[707] De Sanctis 2012: 38. Elenco basato su MacBain 1982.

deorum che garantisce e sovrasta la *pax hominum*. Il perno dell'argomentazione ciceroniana è l'inadeguatezza religiosa e giuridica della cessione della sua proprietà, ceduta e consacrata alla Libertas da Clodio in modo non conforme alla normativa vigente; pertanto, l'ipotetico disappunto divino e l'evidente rancore politico si fondono per veicolare lo scontro socio-politico di due modi differenti di fare politica, e dagli esiti del quale dipendono (di nuovo, in un *loop* senza fine) sia la *pax hominum* sia la *pax deorum*. Chiaramente l'accento cade sui sistemi sociali e, in effetti, la comprensione dell'organizzazione sociale delle due comunità (quella immaginata e quella reale) diventa una delle chiavi di volta per comprendere il modello dei rapporti dei romani con la religione.

Dal punto di vista della vita maschile nella repubblica, occorre tenere a mente che la società romana era organizzata gerarchicamente sulla base di un sistema clientelare formato da obblighi e doveri nei confronti di coloro i quali occupavano posizioni sociali superiori e favori nei confronti dei sottoposti[708]. Alla sommità del sistema erano posti gli dèi, una vera e propria «estension[e] della società percettibile»[709]. Sulla base di tale assunto, alle attività condotte secondo i doveri sociali corrispondeva un riscontro e un responso positivo; venir meno agli obblighi decretava invece un riscontro negativo. Come ha sottolineato di recente Anders Lisdorf, gli obblighi clientelari nei confronti degli dèi (in quanto patroni) erano perlopiù rituali e, allo stesso modo degli altri agenti fisici, gli dèi erano ritenuti capaci di esprimere un giudizio sull'adempimento a quegli obblighi cui i sottoposti (ossia il popolo romano) erano soggetti: «Potevano esprimere se gli obblighi fossero stati onorati e se lo scambio relazionale fosse quindi in equilibrio, ovvero se l'individuo fosse sulla via verso la fortuna o la sventura»[710]. All'interno di queste comunicazioni esistevano i presagi (*omina*), diretti ad individui o gruppi di individui legati a una personalità (ad esempio, un generale e la sua armata) e tesi ad avvertire costoro se il diretto interessato si fosse «comportato secondo ciò che era stabilito dal dovere religioso o no»[711], e i *prodigia*, destinati invece allo stato romano in generale, i quali erano «sempre segnali di avvertimento rivolti a impedire la sventura»[712]. Dato che gli *omina* potevano anche essere rivolti ad un console, e quindi avere rilevanza per l'intera statualità romana, di fatto i *prodigia* costituivano un sottoinsieme della prima categoria; solamente dopo l'accettazione da parte del Senato questi potevano essere analizzati in quanto prodigi rilevanti per la collettività[713]. La tenuta del sistema basato sui prodigi, che iniziano ad essere frequenti intorno alla fine del III secolo a.e.v., è entrata in crisi nel corso della metà del I secolo a.e.v., per collassare e modificarsi sensibilmente nel periodo successivo[714]. (Avremo modo di tornare su questo argomento nella terza sezione).

Il sistema attraverso il quale i prodigi venivano trasmessi può richiamare alla mente le leggende metropolitane contemporanee: dopo un periodo di circolazione orale del prodigio, il fatto veniva riportato ad un magistrato, il quale lo riferiva al Senato. Questi doveva decidere se accettare il prodigio come rilevante rispetto alla situazione contestuale degli affari romani. Nel caso fosse stato accettato, il prodigio veniva presentato a uno dei seguenti collegi sacerdotali: *haruspices*, *decemviri* o *pontefices*. La

[708] Lisdorf 2011: 90.
[709] *Ibidem*.
[710] *Ibidem*.
[711] *Ibidem*.
[712] *Ibi*: 92.
[713] *Ibi*: 95.
[714] *Ibidem*.

valutazione del caso e il successivo responso sarebbero poi stati riesaminati per le eventuali azioni da intraprendere[715].

Ricapitoliamo e riannodiamo il filo del nostro discorso. Le donne rappresentano lo snodo capitale del corretto comportamento sociale e dal loro controllo dipende l'integrità interna della *pax hominum*. Il mantenimento di quest'ultima è la condizione necessaria perché possa sussistere anche la *pax deorum* (l'intreccio delle due condizioni è già stato analizzato in merito alle Vestali e le loro punizioni). Per questo, ad esempio, non appena le istituzioni vengono a conoscenza del danno sociale causato dal culto bacchico, si rende necessario un tempestivo e capillare intervento[716]. Come ricorda Kraemer, «l'affinità delle donne nei confronti dei riti bacchici nell'Italia e nella Roma repubblicane si rivela essere frutto della caratterizzazione polemica di Livio, la quale ci offre solamente un accesso infimo alle pratiche e alle intenzioni delle donne»[717]. Però, e questi sono forse gli aspetti più interessanti, tali caratterizzazioni ci dicono molto sia sulle fobie politico-sociali del dominio maschile, sia sulla medesima religiosità femminile. Il discorso del console Postumio narrato da Livio si sofferma esattamente su questi due aspetti: nel passo immediatamente precedente quello ricordato sull'iniziazione dei giovani maschi, e sul conseguente venir meno della loro capacità virile e bellica, Postumio segnala che molti istigatori e adepti del culto straniero erano donne e gli uomini aderenti non erano se non «maschi che sembrano femmine, stuprati e stupratori»:

> *Quod ad multitudinem eorum attinet, si dixero multa milia hominum esse, necesse est exterreamini, nisi adiunxero qui qualesque sint. Primum igitur mulierum magna pars est, et is fons mali huiusce fuit, deinde simillimi feminis mares, stuprati et constupratores, fanatici, vigiliis, vino, strepitibus clamoribusque nocturnis attoniti. Nullas adhuc vires coniuratio, ceterum incrementum ingens virium habet, quod in dies plures fiunt*[718].

> «Quanto al numero di questa gente, se vi dirò che sono molte migliaia, è naturale che subito vi spaventiate prima che io aggiunga chi e di che risma sono. In primo luogo dunque sono gran parte donne, e da qui è scaturito simile flagello; poi maschi che sembrano femmine, stuprati e stupratori, forsennati, sconvolti dalle veglie, dal vino, dalle grida, dagli strepiti notturni. La congiura non ha ancora forze, ma ha in sé grandi possibilità di sviluppo, perché costoro diventano ogni giorno più numerosi»[719].

La violenta risposta istituzionale contro il culto e, soprattutto, contro le donne in esso coinvolte, in quel contesto preciso, traccia una delle sue radici storiche dal *background* sessuale "teratologico" già analizzato, onde evitare il sovvertimento dei ruoli sessuali tradizionali – che, come abbiamo ricordato nel caso del *SC Velleianum*, avrebbe potuto condurre a pericolose rivendicazioni sociali (c'erano ovviamente in gioco altre cause fondamentali a livello istituzionale-religioso, alcune delle quali verranno affrontate nella prossima sezione). Ma cosa accade al rapporto tra uomini e dèi se non si interviene in tempo? Ossia, cosa succede (nella testa di un romano) se la notizia dell'evento sociale, che mina l'equilibrio tra le due comunità rette sui medesimi criteri androcentrici, giunge agli dèi, rischiando di avere conseguenze ben più gravi? Questi ultimi inviano messaggi di monito, *prodigia* (come il terremoto del 56 a.e.v.) – ma più di frequente sono le donne a diventare uno dei veicoli sociali privilegiati dei rapporti tra queste due peculiari comunità maschili. Una categoria specifica di prodigi

[715] *Ibi*: 96.
[716] Rüpke 2004: 38-40.
[717] Kraemer 2011: 243.
[718] Tito Livio, *Ab Urbe condita libri*, XXXIX xv 8-10 (da Gentili, Stupazzini e Simonetti 1987: 530).
[719] Gentili, Stupazzini e Simonetti 1987: 531 (da Ronconi 1980: s.i.p.)

riguarda infatti le nascite di neonati aventi caratteristiche biologicamente controintuitive (o bizzarre): un ragazzo nato con quattro braccia e gambe, una matrona che dà alla luce un serpente, un neonato con testa di elefante, una bambina nata senza mani, un feto che grida *Io Triumpe* nell'utero materno, un parto trigemellare, ecc.[720].

A questo punto il rischio è quello di fraintendere il tema di fondo, che è la scelta contingente dell'organizzazione sociale a fronte dei vincoli cognitivi e biologici. Ora, secondo Veit Rosenberger, «benché il Senato detenesse il potere definitivo nel processo di espiazione per i prodigi, interpretare il sistema dei *prodigia* romani come controllato da senatori cinici e senza scrupoli che guidavano le masse ignoranti equivarrebbe a non considerare un punto fondamentale. I prodigi non venivano espiati a causa delle masse superstiziose», continua Rosenberger, «I prodigi comunicavano messaggi sottili»[721]. Per quanto si possa discutere su quanto fossero effettivamente "sottili" i messaggi divini, per dirla altrimenti, i *prodigia* non sono effettivamente solo il frutto di un controllo sociale all'interno delle categorie del dominio maschile, ma vanno anche intesi come prodotto della computazione mentale dei dati da parte di determinati meccanismi cognitivi. Quello che ci interessa in questo caso è ciò che è stato definito come rilevatore di causalità, ossia «un meccanismo automatico per individuare contingenze spazio-temporali tra gli eventi»[722]. Come ha sintetizzato efficacemente Michael Shermer, «i nostri cervelli sono macchine per le credenze, macchine evolute per riconoscere i *pattern*, le quali connettono i punti e creano significato a partire dai *pattern* che vediamo in natura. Qualche volta A è realmente connesso a B; qualche volta non lo è»[723]. Due meccanismi in particolare vengono cooptati per condurre tale operazione di creazione del significato implicito, e questi sono stati etichettati da Shermer come *patternicity*, ossia la «tendenza a trovare schemi (*patterns*) carichi di significato in un contesto di disturbo [o rumore di fondo] significativo o insensato»[724] (una propensione cognitiva non limitata agli esseri umani)[725], e *agenticity*, ossia la «tendenza ad infondere i *pattern* con significato, intenzione e *agency* (o agentività)»[726]. Cosa accade quando *pattern* completamente arbitrari, ma accettati o tollerati, vengono implementati nella cultura (religiosa e no), tanto da diventare il perno del funzionamento sociale e giuidico?

I.6.4. Il piccione superstizioso di Skinner, la magia tautologica e le streghe, ovvero perché le donne sono il capro espiatorio perfetto della società romana

Arrivati al penultimo paragrafo della presente sezione, è necessario sottolineare dalla prospettiva della storia profonda le peculiarità di questi meccanismi cognitivi, condivise in buona parte anche con gli altri animali. Se più avanti affronteremo questo argomento con un esempio tratto dai nostri parenti più prossimi (i primati, nello specifico gli scimpanzé di Gombe), vogliamo qui ricordare gli esperimenti condotti negli anni Quaranta del secolo scorso da Burrhus Frederic Skinner sui piccioni[727]. La scena, in breve e semplificando, è la seguente: un piccione viene posto in una gabbietta, all'interno della quale l'operatore (o un meccanismo a tempo) ha la possibilità di

[720] Lisdorf 2004: 168-169 Le fonti dei casi citt. sono tratte da Tito Livio (*Ab Urbe condita libri*) e da Julius Obsequens (*Liber de prodigiis*), rispettivamente in quest'ordine: Obs. XII (166 a.e.v.); Obs. CXVIII (83); Liv. XXVII 11 (209); Obs. XIV (163); Liv. XXIV 10 (214), Obs. XIV (163).
[721] Rosenberger 2011: 294.
[722] Vallortigara 2008b: 64.
[723] Shermer 2012: 70.
[724] *Ibidem*.
[725] Per esempi e bibliografia cfr. *ibi*: 73-78.
[726] *Ibi*: 102.
[727] Skinner 1947.

rilasciare delle granaglie ad intervalli specifici ma slegati dal contesto o dalle azioni del piccione. Passato un certo periodo di tempo si noterà che il piccione ha assunto comportamenti bizzarri, quali «saltellare da una parte all'altra o volteggiare in senso antiorario»[728]. Cosa è successo? Il piccione ha messo in relazione l'ultima azione compiuta prima dell'introduzione del cibo con la fuoriuscita delle granaglie, associandole in una relazione di causa-effetto. O, per dirla altrimenti, il piccione ha assunto comportamenti stereotipati, diventando superstizioso, ossia stabilendo un rapporto scorretto di causa ed effetto[729]. Ciò ha avuto luogo grazie a un condizionamento operante attraverso le contingenze di rinforzo, secondo cui «le conseguenze di un comportamento che vengono rinforzate sono le cause determinanti del comportamento che segue»[730]; il condizionamento probabilmente non avrebbe avuto luogo se il piccione fosse stato punito o se si fosse drasticamente intervenuti sulla somministrazione del cibo. Semplicemente, il rilevatore di causalità del piccione ha agito mettendo in relazione un'azione specifica, ossia quella che il piccione stava compiendo prima che gli venisse somministrato il cibo, con la fuoriuscita del cibo. Data la sequenza degli intervalli, accadrà nuovamente e abbastanza presto che le due azioni si trovino ad essere ravvicinate: viene così creata una *patternicity* stabile, e ciò avrà l'effetto di rinforzare il comportamento[731].

Come ha notato in modo brillante Shermer, «se dubitate della potenza [della *patternicity*] nel comportamento umano, fate una visita a Las Vegas e osservate le persone che giocano alle slot machine e i loro svariati tentativi di trovare un *pattern* tra (a) l'azione di tirare la leva della slot machine e (b) il premio. I piccioni possono avere un cervello da gallina [in inglese la locuzione è più generale: *bird brain*. N.d.A.], ma quando si tratta delle *patternicity* basilari i nostri cervelli non sono molto diversi»[732]. Difatti l'esperimento delle slot machine (modificate) è stato condotto da Koichi Ono sugli esseri umani nelle seguenti condizioni: un contatore dispensava punti da accumulare, in media ogni trenta o sessanta secondi, in modo del tutto slegato dai modi e dai tempi dell'azione sulla leva. In modo sorprendentemente simile al piccione di Skinner, quei partecipanti all'esperimento che avevano compreso che la ricompensa e l'azione sulla leva non erano in legame diretto e consequenziale assunsero altri e non meno bizzarri comportamenti[733]. Esattamente come il piccione di Skinner, taluni atleti mettono in relazione una vittoria nella loro disciplina con un comportamento contingente avvenuto in contemporanea o poco prima prima dell'evento, e ripetono quel gesto all'entrata in campo; così gli studenti assumono determinati comportamenti, o indossano certi indumenti, poiché questi erano stati casualmente assunti o indossati in concomitanza con il loro exploit di successo. Da qui la coazione a ripetere quel gesto, a indossare quel capo di vestiario, nella convinzione che vi sia un implicito nesso effettivo tra i due eventi, e da cui è dipeso il successo finale. Grazie a un ulteriore *bias* di conferma (sul quale torneremo a breve), si tenderà a scartare i casi seguenti che ledono la validità dell'assunto generalizzatore (ossia gli insuccessi), e ci si concentrerà solo sugli eventuali successi. Eppure tutto ciò ha un risvolto evolutivamente adattativo, a patto che il costo della credenza in un *pattern* falso sia minore del costo del non credere in un *pattern* reale[734]. Stante questa premessa, che torneremo a spiegare a breve, la selezione operante nel tempo profondo ha favorito le associazioni del primo tipo,

[728] Shermer 2012: 74.
[729] Vallortigara 2008b: 63. Cfr. K.R. Foster e Kokko 2009.
[730] Buss 2012: 16.
[731] Vallortigara 2008b: 66.
[732] Shermer 2012: 75.
[733] *Ibidem*.
[734] Shermer 2012: 72. Cfr. K.R. Foster e Kokko 2009.

fintantoché queste hanno anche sostenuto strategie di successo per la sopravvivenza e la riproduzione.

Lo stesso avviene nella magia che, come ha efficacemente analizzato István Czachesz, basandosi su precedenti indagini cognitiviste di Jesper Sørensen e Ilkka Pyysiäinen[735], non è altro che «lo sviluppo spontaneo di un comportamento ritualizzato come risposta a un rinforzo positivo e indipendente dal responso»[736], secondo il condizionamento operativo. Questo *pattern* viene poi rafforzato dal *bias* di conferma, sostenuto dalle prospettive probabilistiche che quell'evento voluto capiti indipendentemente dalle azioni compiute (si pensi alle danze per ottenere la pioggia, dove la pioggia gioca lo stesso ruolo del becchime nella gabbietta di Skinner), e diffuso grazie al fatto che spesso le operazioni magiche hanno a che fare con racconti che sollecitano i nostri meccanismi cognitivi di empatia e di disgusto, rendendoli più memorizzabili e trasmissibili. La magia quindi è un caso di perfetto ragionamento circolare: è irrefutabile in quanto «funziona solo quando tutte le condizioni vengono soddisfatte, e sappiamo che tutte le condizioni sono state soddisfatte solo se la magia funziona»[737]. Tra l'altro, la magia è una forma di pseudoscienza e, in quanto tale, non ha alcun interesse a individuare, elaborare o adottare metodi di disamina scientifica: nella pseudoscienza, come ci ricorda un celebre passaggio di Carl Sagan, «le ipotesi vengono spesso formulate in modo tale da non poter essere confutate da alcun esperimento, cosicché non le si può invalidare neppure in linea di principio. Coloro che la praticano hanno invariabilmente un atteggiamento difensivo e sospettoso e si oppongono a ogni esame critico. Quando un'ipotesi pseudoscientifica non riesce a suscitare l'interesse degli studiosi, si tirano in ballo cospirazioni miranti a sopprimerla»[738]. In quanto pseudoscienza, però, come delinea Gilberto Corbellini, la magia «non è che lo stato di default del modo di funzionare della nostra mente, in assenza di un'istruzione che la guidi a confrontarsi con i fatti». Da una prospettiva cognitivista, «Il pensiero magico si sviluppa come un modo spontaneo di categorizzare i cambiamenti nell'ambiente sulla base dell'imprinting cognitivo che ci induce ad attribuire, in assenza di esperienze correttive, cause invisibili e animate nello scenario circostante. Il nostro cervello è facilmente ingannabile, funziona sulla base di illusioni e autoinganni»[739]. Si tratta in fin dei conti del surplus di capacità computazionale che è frutto dell'evoluzione, in quanto riserva di continui e possibili adattamenti, e che pur sbagliando profondamente sulla qualità e sulla quantità di *pattern* individuati nel mondo (dai fatti insignificanti che sarebbero legati a un destino ultramondano, fino alle inesistenti cospirazioni globali più o meno occulte), ha anche permesso di cercare «cause non direttamente percepibili attraverso processi di astrazione e manipolazione dell'esperienza»[740], grazie all'esercizio del «pensiero astratto stabilendo collegamenti tra diversi domini e sottodomini cognitivi»[741] e facendo appello alla metacognizione, ossia «operazioni mentali su processi che sono essi stessi operazioni mentali»[742].

Come Gould parlava della «sgradevole verità» relativa alla presa di coscienza della morte[743], il neuroscienziato e antropologo Terrence Deacon, autore di un volume sulle relazioni tra evoluzione del linguaggio e cognizione, oggi datato ma ancora pieno di spunti e osservazioni interessanti, ha scritto che la cognizione della mortalità, e di

[735] Cfr. J. Sørensen 2002, 2007; Pyysiäinen 2003, 2004, 2009.
[736] Czachesz 2011: 149.
[737] *Ibi*: 159.
[738] Sagan 2001: 61.
[739] Corbellini 2013: 48-49.
[740] *Ibi*: 49.
[741] *Ibi*: 51.
[742] *Ibi*: 57.
[743] Gould 2013c: 133.

conseguenza del non senso teleologico dell'esistenza umana, è un prodotto secondario dell'evoluzione della cognizione e dell'istituzione di *pattern* culturali tra elementi disparati. Secondo Deacon, l'evoluzione delle capacità cerebrali in chiave simbolica e sociale ha prodotto un effetto singolare: tutto ciò che vediamo è concepito inconsciamente come un'estensione delle nostre relazioni sociali. «[N]oi non vediamo un mondo di processi fisici, accidenti, organismi che si riproducono, e processori di informazioni biologiche che producono in serie piani, desideri e bisogni. Al contrario, noi vediamo l'operato di una saggezza infinita, le risoluzioni di un piano divino, i figli di un creatore, e un conflitto tra coloro i quali stanno dalla parte del bene e coloro i quali stanno dalla parte del male. […] La coincidenza non è solo una coincidenza, è un segno, e la sfortuna e la malattia non capitano per caso, magari una strega ha colpito con un incantesimo il villaggio. Dovunque guardiamo, ci aspettiamo di trovare senso. Tutte le cose possono essere segni e simboli di una coscienza onnisciente al lavoro, o i segni di eventi mitici che sono capitati nel tempo del sogno, dietro le quinte dell'universo. Noi non applichiamo solamente interpretazioni simboliche agli eventi e alle parole umane; tutto l'universo è diventato un simbolo»[744]. Questo processo simbolico, continua Deacon, ha quindi degli evidenti risvolti maladattativi che ci portano a essere dei replicatori di visioni simboliche che si diffondono oralmente come virus perché sono "buone da pensare" e fanno presa sui meccanismi cognitivi: questo è la caratteristica della nostra specie simbolica[745].

Come avremo modo di vedere nel dettaglio nella seconda sezione della tesi, i cervelli sono macchine biologiche per elaborare spontaneamente e in modo incessante l'informazione neurale in modo darwiniano ossia, nelle parole di Deacon, premiando in quella stessa computazione e attraverso una selezione competitiva i modelli espressivi che possiedono potenziali e più vaste applicazioni all'interno dei *network* neurali[746]. Questi modelli emergenti diventano l'espressione del «bisogno di ricodificare le nostre esperienze, di vedere tutto come una rappresentazione, di aspettarci una logica più profonda e nascosta»[747]. A livello sociale, ciò si traduce nel fatto che «Poche o nessuna società è mai sfuggita alla presa delle potenti credenze che ammantano l'impenetrabile mistero della vita e della morte umana in un bozzolo di simbolismo e significato»[748]. A livello dei rapporti inter-individuali, ancora, esiste la tendenza a considerarci come «simboli di un più profondo discorso sul mondo. Ma i simboli vengono privati di significati dalla contraddizione, e ciò rende i modelli alternativi del mondo delle dirette minacce all'esistenza»[749] palesi nelle motivazioni ideologiche o religiose dei conflitti bellici. Insomma, meta-simbolicamente i propugnatori delle letture simboliche diventano simboli stessi di una qualche lettura ancora più profonda – e in questa moltiplicazione di letture, come in un *loop*, i simboli alternativi si annullano reciprocamente e mettono a repentaglio l'istituzionalizzazione socio-politica dei codici simbolici e delle norme di convivenza.

Questo è il motivo profondo delle reazioni romane ai *Bacchanalia* e agli altri episodi di controllo violento nei confronti delle donne che avremo ancora modo di analizzare. Tutto diventa implicato nella scoperta di reti di significato a causa del lavoro continuo sostenuto dalla corteccia prefrontale, un sistema escogitato per l'elaborazione immediata del comportamento in una complessa e rischiosa interazione sociale tra

[744] Deacon 1997: 435.
[745] *Ibi*: 436.
[746] *Ibidem*.
[747] *Ibidem*.
[748] *Ibi*: 433
[749] *Ibi*: 437.

simili[750]. Tutto deve essere manifestazione di qualche logica superiore che, non a caso, è sempre banalmente inscritta nei processi sociali umani[751]: gli dèi, gli spiriti, gli antenati e tutti gli agenti controintuitivi e invisibili agiscono come se lo scopo ultimo del superiore cosmo invisibile fosse semplicemente adeguarsi a quella specifica norma umana di quel particolare contesto storico per regolarlo, sancirlo e punire chi non vi si attiene. Però, come notava Corbellini, queste medesime associazioni arbitrarie sono espressione dello stesso meccanismo che, se posto sotto continuo controllo, ha permesso, e permette tuttora, anche lo studio scientifico.

A ogni modo, la ricaduta più evidente di questo processo si esplicita sul piano socio-politico. La costruzione di sistemi simbolici volti a coprire la cognizione della morte e la possibile insensatezza e brevità della vita umana ha di fatto sostenuto la costruzione di una «rete di oppressione ideologica», volta al dominio e al controllo biopolitico più o meno violenti, proprio mentre con «l'adesione a rituali e con la devozione ossessiva si cerca di costruire una rete per mantenere la salute psichica che possa proteggerci dalle nostre paure di essere senza obiettivi»[752]. Il paradosso è che questi comportamenti, che in determinate circostanze sono avvertiti come fortemente ansiogeni dalla comunità che condivide le medesime credenze[753], possono anche contribuire alla riduzione dell'angoscia dell'incertezza, e c'è chi come il neuroscienziato Edmund T. Rolls ritiene che questo *output* sia un tratto effettivamente adattativo, utile per poter accantonare quel macigno del *memento mori* dalla coscienza e focalizzarsi invece sul *problem solving* e sull'interazione propositiva all'interno della propria comunità[754].

Il fatto è che, ricapitolando, nelle associazioni di *pattern* a carattere religioso-teologico, superstizioso o magico, queste connessioni sono arbitrarie o persino pleonastiche; ciò nonostante, questa capacità di intessere reti di significato è il prodotto secondario della nostra stessa storia evolutiva. Ovvero, non hanno valore epistemologico di per sé, ma sono prodotti secondari o neutrali (ammesso che non abbiano conseguenze negative per la sopravvivenza o la riproduzione del gruppo), perché quelle medesime capacità nella storia profonda dell'evoluzione hanno consentito l'elaborazione e il riconoscimento di altri e più importanti *pattern* ai fini della sopravvivenza, come ad esempio imparare a riconoscere un falso positivo da un falso negativo (ossia comprendere meglio le caratteristiche e unire i vari indizi che possono portare a distinguere la presenza di un predatore nell'erba dal semplice rumore del vento). Il problema fondamentale è che, data la difficoltà di scegliere tra falso allarme e pericolo imminente in tempi rapidi (pena il diventare pasto di un predatore), l'assunzione cognitiva di base è che tutti *pattern* sono reali[755].

Come ha sintetizzato in modo divulgativo Boyer, facendo riferimento a uno studio di Justin L. Barrett, «in una specie che si è evoluta avendo a che fare simultaneamente con prede e predatori, il costo di falsi positivi (vedere agenti quando non ci sono) è minimo, se siamo in grado di abbandonare rapidamente queste maldestre intuizioni. Al contrario, il costo relativo al mancato rilevamento di agenti quando sono realmente presenti (siano essi predatori o prede) può essere molto alto. In questo senso i nostri sistemi cognitivi funzionano sul principio "meglio salvi che dispiaciuti" che conduce al meccanismo iperattivo di attribuzione dell'intenzionalità» (o HADD,

[750] Cfr. Dunbar 2013b.
[751] Deacon 1997: 436.
[752] *Ibi*: 437.
[753] Cfr. Boyer 2003.
[754] Rolls 2012: 331.
[755] Shermer 2012: 70.

hyperactive agency detection device)[756]. Data la propensione a creare falsi positivi riguardo all'attribuzione dell'intenzionalità di agenti intorni a noi, questo meccanismo non farebbe differenza nel valutare le prove a carico dell'esistenza di agenti sovrannaturali, nell'attribuire volontà ad un computer in panne oppure nell'identificare in un rumore (avvertito o reale) qualcuno che fa qualcosa nel cuore della notte.

Un processo che si compone dunque di un'azione inconscia (o automatica; non si deve confondere questa etichetta con l'inconscio delle psicoanalisi tradizionali) che ha alle spalle la medesima evoluzione biologica e che, semplificando, si spiegherebbe con il reperire schemi soggiacenti e carichi di significato attraverso l'associazione di più elementi (quale che sia il significato, o la veridicità, risultante dall'unione di questi elementi: dal rilevare la presenza di un predatore nascosto nella foresta al credere all'esistenza degli alieni) e l'attribuzione di intenzionalità ad agenti esterni e naturali (o sovrannaturali). Ed è ciò che conduce a a credere che dietro a un evento inaspettato (e proprio perché inatteso) vi possa essere un legame con altri eventi inattesi e con episodi della vita sociale, fino a giungere alla costruzione di un messaggio inviato da una comunità di agenti invisibili, le cui caratteristiche normative, sociali e relazionali con terzi sono (ovviamente) modellate sui medesimi schemi della società reale.

Ma la magia, e l'accusa di stregoneria, servono anche diversi fini sociologici. Si ricordi anche il caso aristotelico degli specchi macchiati dallo sguardo di donne mestruate, che istituisce un *pattern* arbitrario e senza reale significato tra una causa fisico-meccanica e la vanità femminile, ma socialmente radicato nelle differenze di genere. Un esempio normativamente cogente è l'accusa di stregoneria che, annota Kraemer, non è certo una novità dell'età moderna[757]: «i teorici della religione hanno discusso a lungo se la distinzione tra religione e magia non sia altro che una distinzione tra il Sé e l'Altro (noi pratichiamo la religione; loro praticano la magia). Il lavoro di Elizabeth Pollard ha mostrato che, benché le donne siano regolarmente rappresentate come praticanti di *artes magicae*, o *mageia* nelle opere letterarie antiche, l'evidenza epigrafica e legale suggerisce che fossero gli uomini a detenere il ruolo di maggiori specialisti ed esperti di *artes magicae*, e che la rappresentazione delle *artes magicae* come una pratica prevalentemente femminile è basata più nella femminilizzazione di tali attività che sull'accesso all'attività [reale] delle donne»[758]. Pensiamo semplicemente alle più comuni accuse di stregoneria femminile (qui da intendersi in senso lato). Non deve stupire quindi che nella mitografia romana, Romolo avesse previsto la possibilità di divorziare dalla propria moglie in una serie di casi precisi: l'uso di magia e/o di erbe a fini abortivi, assieme all'adulterio e alla contraffazione della chiavi dell'abitazione. Il bere del vino e l'avvelenamento (in rapporto a quelle conoscenze fito-farmacologiche sempre sospettate di essere *artes magicae*) erano invece ragioni sufficienti per la punizione capitale delle donne coinvolte[759]. E il rapporto tra paura della magia come attività perseguita ai danni degli uomini da parte dell'Altro (un'altra versione di quell'esasperato timore che nella mentalità maschile romana accomuna schiavi e donne)[760] e controllo femminile secondo i dettami della religione istituzionale trovavano nelle Vestali, di nuovo, la forma sintetica e più efficace: «la vergine Vestale penetrata [e colpevole di *incestum*] diventa una strega; ovvero, quando c'era bisogno di una strega [ossia, un capro espiatorio. N.d.A.], una vestale veniva accusata di essere stata

[756] Boyer 2002: 76. Il riferimento è a J.L. Barrett 2000. Lisdorf (2007) ha proposto, sulla base di istanze neurofisiologiche, di identificare piuttosto un «meccanismo iperattivo di rilevamento dell'intenzionalità» (*hyperactive intentionality detection device*, o *HIDD*).
[757] Per una panoramica cfr. Sagan 2001: 160-168; 467-475.
[758] Kraemer 2011: 245. Cfr. Pollard 2001.
[759] Levick 2012: 101. Cfr. Fayer 2005: 75-76; Cantarella 2010[7]b: 61 ss.
[760] Sugli schiavi in part. cfr. Veyne 1992: 45.

penetrata. Qui vediamo all'opera uno degli usi più frequenti della stregoneria: proteggere gli altri sistemi di valore. Il fallimento del rituale sacro può essere attribuito alla stregoneria, e in modo specifico al tradimento perpetrato da quegli stessi tecnici del sacro il cui dovere era quello di condurre i rituali che avrebbero dovuto proteggere la società»[761].

L'«ossessione romana per la castità femminile»[762], già dimostrata dai casi di Rea Silvia e Lucrezia, raggiunge probabilmente l'apice con quelli che Cantarella etichetta come «i grandi processi alle avvelenatrici»[763]: il reato di *veneficium*, contiguo ai timori sulle *artes magicae* nutriti dai mariti, è un tipico crimine femminile. Anche nel processo intentato a seguito dello scandalo dei *Bacchanalia* l'uso dei *venena* era stato inserito nel capo di accuse[764]. Ripercorriamo brevemente le date più significative a riguardo. Nel 331 a.e.v. si verifica la morte sospetta di personaggi in vista nella società. Ci troviamo di fronte al quadro già incontrato quando abbiamo ricordato il resoconto liviano dei *Bacchanalia* (più tardi di quasi un secolo e mezzo): una schiava chiede l'impunità, una volta ottenuta la quale rivela all'edile curule Q. Fabio Massimo che è all'opera una *muliebris fraus*, una cospirazione per «frode femminile». Segue la scoperta di sofisticati intrugli nelle abitazioni delle accusate e la morte di due matrone patrizie (Cornelia e Sergia) le quali, avendo confessato che si trattava di medicinali, vengono costrette a berli per provare l'innocenza (quale farmaco o vivanda non hanno esiti fatali se assunti in dosi eccessive?). Il fatto rende necessaria l'espiazione della città intera in quanto *prodigium* di una sconcertante natura sociale; il processo seguente condanna a morte centosettanta matrone[765]. Le accuse di avvelenamento si ripetono nel 180 e nel 153, con le medesime modalità: nel primo caso l'indagine per rivelare le origini di un'«epidemia misteriosa» rivela la solita congiura femminile e si conclude con la condanna a morte di oltre duemila donne[766], mentre nel secondo episodio la morte dei due consoli allora in carica fu pagata dalle consorti, Publilia e Licinia, con la morte per strangolamento da parte dei familiari, senza alcun processo[767].

Che cosa stava succedendo? Il mutato contesto familiare, lo stesso che con l'assenza degli uomini per le lunghe campagne belliche lontane da Roma stava favorendo la libertà personale e gestionale del patrimonio da parte delle donne (poi duramente controllata), instillava nei congiunti «un'atmosfera di diffidenza e di sospetto»[768], modellati dalla tradizione mitografica e mitocratica locale, ovvero dall'immaginazione del potere a sua volta basata su uno specifico *storytelling* culturale. «A questo punto», commenta Cantarella, «bisogna concludere che delle due l'una: o le donne avevano veramente una deplorevole tendenza a maneggiare veleni, o gli uomini erano terrorizzati da questa possibilità. E per Catone, inutile dirlo, la soluzione giusta era la prima. Ormai tutte le donne erano adultere, diceva, e "a Roma non c'è adultera che non sia un'avvelenatrice"»[769]. Per dirla con termini sociologici attuali, si vede qui probabilmente agire il fenomeno sociologico di «recrudescenza della violenza»[770] noto come *backlash*, e che nella definizione offerta da Chiara Volpato comprende «reazioni ostili poste in atto da quegli uomini che non accettano di perdere il controllo sulla

[761] H.N. Parker 2004: 582.
[762] Henry e James 2012: 90.
[763] Cantarella 2010[7]b : 70 ss.
[764] *Ibi*: 72.
[765] *Ibi*: 71 (cfr. Liv., *Hist*., VIII 17; Plin., *Hist. Nat.*, XXXIII, 6, 17; Val. Max., *Fact. et dict. mem.*, II, 5, 3).
[766] *Ibi*: 72 (cfr. Liv., *Hist*., XL, XXXVII 4-5).
[767] *Ibidem* (cfr. Liv., *Per*., 48; Val. Max., *Fact. et dict. Mem.*, VI 3, 8).
[768] *Ibi*: 71.
[769] *Ibi*: 73 (cfr. Plut., *Cato maior*, 9, 11; Quintil., *Inst. Orat.*, V, 11, 39).
[770] Volpato 2013: 85.

cerchia familiare, come indicato dalle frequenti aggressioni subite da donne che hanno rotto o intendono rompere una relazione o che manifestano la volontà di vivere secondo schemi diversi da quelli tradizionali»[771].

Il nesso diretto tra avvelenamento e concezione dell'alterità familiare e sociale delle donne viene ancora una volta confermato. C'è però un fatto che si rivela sconcertante e che realizza quel controllo sociale di dominio così difficile da scardinare dall'interno. Anche ammettendo che in alcuni casi la subordinazione delle donne abbia genuinamente provocato una reazione violenta da parte delle mogli, l'uso stesso della magia o, meglio, la realizzazione di un veleno grazie alle eventuali conoscenze pratiche e frutto tipico di una "genderizzazione" dei saperi che relega la conoscenza dei filtri botanici alla magia, e perciò consegna alle donne un'attività socialmente inferiore (cui pure gli uomini, come visto, si dedicavano), forza le donne a rientrare nel medesimo *loop* del dominio sociale dal quale vorrebbero uscire – non potendo o riuscendo ad organizzarsi socialmente e politicamente: «Le stesse strategie simboliche che le donne adottano contro gli uomini, quelle della magia per esempio, restano dominate perché l'apparato di simboli e di operatori mitici che attivano o i fini che perseguono (come l'amore o l'impotenza dell'uomo odiato o amato) traggono fondamento dalla visione androcentrica in nome della quale esse sono dominate. Insufficienti a sovvertire realmente il rapporto di dominio, tali misure ottengono almeno il risultato di offrire conferme alla rappresentazione dominante delle donne come esseri malefici la cui identità, tutta negativa, è costituita essenzialmente da interdetti, fatti per produrre altrettante occasioni di trasgressione […]»[772]. Non a caso, secondo la tarda testimonianza di Macrobio, «presso il tempio di Bona Dea si trovava una farmacia, ove venivano conservate delle erbe con le quali le sacerdotesse confezionavano i medicamenti»[773].

Non ha alcun valore probatorio sostenere che nel caso delle morti del 331 a.e.v. è anche possibile che Cornelia e Sergia si fossero sottoposte all'ordalia di buona lena, poiché «stavano provando ad arginar[e una ipotetica epidemia] preparando e forse distribuendo medicinali che ritenevano efficaci [realizzati sulla base di quel ragionamento magico che lega intuitivamente, ma in modo fallace, causa ed effetto. N.d.A.]; così si spiegherebbe tra l'altro, con la loro buona fede, la loro disponibilità a berli»[774]: come sappiamo, le donne a Roma non sono e non possono essere soggetti epistemicamente conoscenti né degni di fede perché estranee per lo stato, straniere in casa e dedite ad attività che destano sospetto nei familiari di sesso maschile, come le *artes magicae* e la preparazione di *venena*. Insomma, soggetti potenzialmente sempre pronti a mettere a rischio l'equilibrio instabile della *pax deorum* e a cospirare contro la *pax hominum*.

I.7. Dalla storia profonda alla fluidità cognitiva, passando per il sacerdozio delle Vestali

Torniamo alle Vestali. Dal punto di vista della storia profonda il corpo biologicamente vincolato è «il sito di conoscenza e di potere, di bisogni metabolici e di interazione con gli ecosistemi, di produzione e di scambio di cibo, di comunicazione e di linguaggio, di genealogie e di parentele, di migrazioni di popolazioni e di relazioni tra gli esseri umani e i loro beni»[775]. Ora, la risposta neurochimica che scaturisce dal ricoprire un determinato e prestigioso ruolo sociale, o dal sapere che qualche familiare

[771] *Ibi*: 86.
[772] Bourdieu 2009: 42.
[773] Cantarella 2010[7]b : 73 (cfr. Macr., *Sat*., I, 12, 26).
[774] Cantarella 2010[7]b: 74.
[775] Martin in c.d.s. b.

ricopre quel ruolo, è senza ombra di dubbio gratificante e importante. Per questo motivo, le Vestali non sembrano a prima vista porsi come un'istituzione sociale particolarmente nociva per le appartenenti ma, se osservate con attenzione, esse si rivelano essere un preciso meccanismo simbolico all'interno del controllo della sessualità. In questo senso, esse rappresentavano una riserva potenziale di donne vergini per uno stato romano che è inteso come un corpo maschile, sia che quei corpi fossero disponibili realmente (consenzienti o dissenzienti) oppure no[776]. Anzi, dalle fonti sappiamo che era potenzialmente più frequente il caso di una strumentalizzazione del corpo delle sacerdotesse vergini a favore degli usi politici di fazioni e le famiglie di politici in lotta tra loro, in particolare grazie all'interpretazione dei *prodigia* (cognitivamente vincolata e modellata su specifici fattori culturali).

Dunque, il rituale di iniziazione alla carica sacerdotale svolge nel caso delle Vestali un duplice ruolo: manifesta l'impegno della comunità nei confronti della coesione sociale ed è contemporaneamente un mezzo per dimostrare agli agenti sovrannaturali stabiliti dalla religione locale un investimento di risorse tale da garantire una fitness peculiare, per quanto immaginaria. Lo rimarchiamo ancora una volta: non sempre i prodotti culturali secondari in chiave religiosa sono evolutivamente il risultato di adattamenti positivi, soprattutto in un caso come questo. Come ha segnalato Paden, «i comportamenti sono quindi un investimento o una spesa di capitale sociale che connette costi e benefici. San Simeone Stilita, vivendo la sua vita su di una colonna, segnalava pubblicamente la sua fitness per il mitico regno di Dio e decine di migliaia di persone accorsero per testimoniare la sua scelta. In merito, i biologi hanno studiato un "principio di handicap", secondo cui i comportamenti estremi tra gli animali sono deliberatamente rischiosi o costosi allo scopo di comunicare lo status e l'eccellenza delle proprie qualità, le quali si riflettono sulle possibilità di riproduzione e di rango sociale. L'alto costo […] dimostra l'affidabilità»[777], anche nel caso di mondi inesistenti o immaginari ma creduti reali dalla comunità. Per le protagoniste della vicenda, parte della categoria femminile senza voce, l'ingresso nel mondo sacerdotale valeva nella misura in cui esse erano parte di un capitale familiare e agivano per conto di esso: il rituale di iniziazione alla carica sacerdotale va visto alla luce della disponibilità delle coalizioni familiari a sostenere un impegno gravoso che limita la fitness reale del gruppo[778]. Ciò rientra nell'alto costo pagato dalle famiglie patrocentriche per dimostrare «[l'] impegno notevole che permette loro di assicurarsi reciprocamente [la] lealtà verso la coalizione (o almeno di renderla plausibile). Di conseguenza, ciò che accade nel corso di questi riti, e che produce effetti reali, non riguarda tanto la trasformazione dei candidati, quanto la possibilità di costruire future coalizioni rischiose con altri uomini»[779]. I rituali che ruotavano attorno all'investitura delle Vestali (così come quelli che presiedevano alla loro punizione), e lo vedremo ancora più avanti, sono in questo caso un «raggiro relazionale»[780], in quanto, come scrive Pascal Boyer, «l'apparenza dei riti di iniziazione inganna spesso finanche gli stessi partecipanti, i quali sono allo stesso tempo disorientati e affascinati […]»[781]: nel caso delle Vestali i soggetti coinvolti sono – allo stesso modo delle donne all'interno

[776] H.N. Parker 2004.
[777] Paden 2008: 414.
[778] L'ingresso in un ordine religioso ove vige l'obbligo di castità funziona inoltre come un «eccellente mezzo per limitare i propri effettivi e, di conseguenza, il rischio di impoverimento» (Milis 2003: 67), attraverso il quale le classi agiate e/o nobili possono salvaguardare il proprio patrimonio da eccessivi frazionamenti. Nel contempo, come avremo modo di rimarcare più avanti, tale strategia contribuiva, grazie alla struttura organizzativa, a garantire la continuità dello *status quo* egemonico di suddette classi sociali sulla società (cfr. *ibi*: 68).
[779] Boyer 2010: 297.
[780] *Ibidem*.
[781] *Ibidem*.

della società romana – gli oggetti di un gioco sociale più ampio. In ultima istanza, dunque, la ricaduta fondamentale della diffusione delle rappresentazioni religiose riguarda soprattutto «le interazioni sociali, le coalizioni e la politica, attraverso il filtro dei concetti della mente sociale degli individui»[782].

In secondo luogo, il loro statuto era mantenuto in virtù di un peculiare trasferimento di caratteristiche ontologiche individuali a un corpo collettivo – la città intera o, meglio, la comunità di famiglie patrocentriche che diventa parte per il tutto. Jane F. Gardner, contestando l'interpretazione classica di Mary Beard[783], ha sostenuto che il modello dello statuto interstiziale e della natura sessuale ambigua delle Vestali non corrisponda appieno alla realtà dei fatti: «un uomo, sulla base dell'*emancipatio* [procedura fissata nel diritto privato romano per cui un figlio otteneva lo scioglimento dalla *patria potesta*s, diventando così un soggetto *sui iuris*[784]. N.d.A.] diventava pienamente indipendente e il capo di una nuova *familia*. Il *flamen Dialis* che, come la Vestale, usciva dalla *patria potestas* senza emancipazione *o capitis deminutio* [mutamento giuridico di *status* familiare, ad esempio con l'adozione oppure con il matrimonio e il passaggio di *manus*, il potere che ha l'uomo sulla donna[785], o con la *manumissio*, ossia l'atto attraverso il quale un proprietario liberava lo/la schiavo/a rinunciando alla sua *potestas* su di esso/a[786]. N.d.A.], diventava un *paterfamilias* di diritto e fondava una famiglia; a ogni modo, egli non perdeva i diritti patrimoniali. La Vestale non diventava pienamente indipendente; in quanto donna, ella non poteva fondare una famiglia e, contrariamente al *flamen*, la sua perdita dei diritti patrimoniali è specificamente attestata. Non aveva un tutore, ma aveva lasciato la sua famiglia durante la vita del padre senza emancipazione e senza il passaggio ad un'altra famiglia. Pertanto, nessuno era in grado di porsi nei suoi confronti in qualità di tutore, *legitimus*, testamentario o di qualunque altro tipo egli fosse. Ancora, allo stesso modo delle altre donne, non aveva diretti eredi testamentari. Le peculiarità della sua posizione sembrano sorgere dalla sua posizione in un culto centrale per l'intero stato e non limitato ad alcuna famiglia specifica di quello stato. Veniva tolta alla sua famiglia, un'azione dalle conseguenze legali, ma non smetteva di essere una donna»[787].

Ovviamente il tutto è agito a livello metaforico, sulla base di quel linguaggio che si è sviluppato cooptando la peculiarità della cognizione di *H. sapiens*, la quale sussisterebbe in una rottura delle barriere tra moduli incapsulati e in una "fluidità cognitiva" (*cognitive fluidity*) tra diversi moduli mentali. Torneremo nella prossima sezione sui moduli mentali e sulla teoria computazionale-rappresentazionale della mente; per ora limitiamoci a considerare che il risultato finale è la produzione di capacità meta-rappresentazionali, per cui diventa possibile «produrre, ad esempio, rappresentazioni linguistiche di rappresentazioni tecniche»[788]. Pertanto, mentre l'origine delle capacità tecniche è cognitivamente naturale, «l'originalità teorica della scienza risiede nelle capacità umane di scoprire metafore e analogie che possono sorgere da qualunque aspetto della conoscenza»[789]; il prerequisito basilare per fare ciò, secondo Steven Mithen, sarebbe la fluidità cognitiva. L'aspetto forse più sorprendente è che non solo gli scimpanzé possiedono, come ricordava Mithen, capacità modulari e intelligenza sociale, ma stando alle ricerche più aggiornate, possiedono anch'essi un certo grado di

[782] *Ibi*: 320.
[783] Beard 1980: 17.
[784] Cfr. Gardner 1995: 9 ss.
[785] *Ibi*: 12.
[786] *Ibi*: 222 ss.
[787] Gardner 1995: 24-25.
[788] McCauley 2011: 92.
[789] *Ibi*: 93. (cfr. Mithen 1996: 56-60, 142-146).

fluidità cognitiva; in particolare, utilizzano «una strategia sociale per risolvere un problema presentato dal loro ambiente naturale»[790]. Il riferimento è al celebre caso della danza della pioggia, o *rain dance*, ove i maschi esibiscono comportamenti tipici volti a dimostrare la propria posizione sociale di fronte a cascate o a temporali; nel primo caso, talvolta, gli scimpanzé rimangono seduti ad osservare con attenzione o stupore l'acqua che scorre[791]. L'antropologo cognitivista Stewart E. Guthrie ha suggerito che determinate manifestazioni emotive messe in atto in particolari condizioni dagli scimpanzé, come quelle appena citate, siano inquadrabili come «zoomorfizzazione» cognitiva degli elementi esterni: «In quanto minacciose, queste performance hanno origine dall'interpretazione del temporale da parte degli scimpanzé come un elemento vivo, che può essere scacciato allo stesso modo dei babbuini, dei leopardi e di altri scimpanzé […]. Se la religione è antropomorfismo, allora l'analogia nel mondo animale è lo zoomorfismo: l'attribuzione di caratteristiche animali a ciò che non è animale»[792]. Come scrive Robert N. McCauley, non si tratta tanto di assimilare questi comportamenti a un comportamento semi (o proto-) religioso, quanto di dimostrare che i nostri cugini possiedono *in nuce* la possibilità di attuare la medesima gamma di comportamenti basilari che i partecipanti ai rituali religiosi sono soliti assumere durante carestie, eruzioni vulcaniche o temporali[793].

La capacità di trasferire proprietà da un dominio cognitivo a un altro ha permesso, ad esempio, di utilizzare la conoscenza biologica per costruire utensili di origine animale, ad esempio da ossa, pelli, tendini, fibre vegetali, ecc.) e, cooptando funzioni mentali sorte per altri motivi, di interpretare fatti naturali o sociali non pienamente compresi (i prodigi) come risultato dell'azione di agenti controintuivi invisibili o di trasferire caratteristiche ontologiche di un dato dominio a un altro (serpenti che parlano, neonati partoriti da animali, o montagne vive). Da questi vincoli biologico-cognitivi discende quindi la varietà (solo apparente) delle risposte sociali all'organizzazione dei gruppi umani. Più avanti torneremo in dettaglio sulle questioni cognitive; per il momento basti sottolineare che lo stato romano diventa quindi un agente intenzionale, che condivide desideri e volontà dei suoi ideatori, che come tale ha una casa e un centro (il focolare del tempio di Vesta) e cui vale la pena offrire un gruppo di vergini devote (come nella gestione matrimoniale e giuridica della donna nella società romana, non importa se consezienti o no), allo stesso modo in cui oggi sfogliando le pagine della politica estera nei quotidiani è moneta corrente imbattersi in frasi fatte riguardo «a cosa "pensa" la Francia, cosa "vuole" l'Iran, o come la Casa Bianca vede la questione»[794].

Non c'è cesura cognitiva tra un quotidiano attuale, un culto romano, o le prime produzioni di utensili complessi: come recita il titolo di un articolo dell'antropologo John Shea "Homo sapiens *è come* Homo sapiens *era*"[795]. In quell'articolo Shea propone di superare il modello "classico" che suddivide il comportamento arcaico di *H. sapiens* da quello moderno sulla base di una cesura cronologica fissata a circa 50.000 anni fa (il *taxon H. sapiens* è emerso dall'Africa circa 200.000 anni fa), e di mettere invece al centro dell'attenzione della ricerca un quadro di variabilità comportamentale, attraverso lo studio quantitativo delle differenze comportamentali e culturali (ad esempio nella produzione di utensili e tecnologie litiche)[796]. Questo non vuol certo dire che un

[790] *Ibi*: 166.
[791] *Ibidem* (cfr. Goodall 2011, 2012).
[792] Guthrie 1993: 202.
[793] McCauley 2011: 166.
[794] *Ibi*: 183.
[795] Shea 2011.
[796] *Ibidem*.

incremento delle capacità cognitive e che un cambiamento quantitativo nelle espressioni materiali delle potenzialità cognitive non possa aver avuto luogo in un passato più risalente. Piuttosto, si vuole richiamare l'attenzione sul punto di vista del tempo profondo, notare che anche i nostri parenti filogenetici prossimi esibiscono capacità simili, e tenere presente che forse determinati processi logico-cognitivi alla base di un certo comportamento simbolico possono essere collocati prima dello *split* tra il ramo degli scimpanzé e quello degli esseri umani (anteriore a circa sei milioni di anni fa).

I.8. Religione e neurostoria: un riassunto

Giunti alla fine della presente sezione dobbiamo esplicitare ed evidenziare un punto fondamentale della trattazione che ci ha condotti fino a questo punto: come annota McCauley, le religioni sarebbero il risultato della «distribuzione di determinate rappresentazioni, comportamenti e credenze incentrati in particolare su agenti controintuitivi, all'interno di una popolazione composta da menti umane, le quali sono in relazione tra loro in una rete di connessioni causali e con un insieme di rappresentazioni pubbliche (affermazioni, rituali, pratiche, vestiario, icone, statue, edifici, ecc.)»[797]. Tralasciamo per il momento il fatto che la diffusione delle rappresentazioni culturali, e di quelle religiose in particolare, può aver luogo a prescindere dai loro benefici effettivi[798].

Ora, semplificando e anticipando temi che troveranno collocazione più avanti, le rappresentazioni culturali di natura religiosa hanno presa e si diffondono grazie a una serie di meccanismi cognitivi che in biologia evoluzionistica sono noti come exattamenti (*exaptations*), ossia caratteri utilizzati attualmente in modo differente rispetto alla loro origine storica e cooptati per un altro fine[799]. I riti fanno uso di determinate azioni volte a sfruttare exattativamente il sistema cervello-corpo (poiché, lo ripetiamo, sono il risultato di risposte fisiologiche evolutesi soprattutto per altri motivi) e causano il rilascio di determinati elementi neurochimici. I miti che, se esistenti precedono, accompagnano, o vengono prodotti a seguito di tali attività si diffondono e hanno successo se i loro contenuti possiedono un determinato potenziale inferenziale-culturale e se i concetti controintuitivi che veicolano rientrano nelle preferenze mentali accordate dalle categorie ontologiche della psicologia intuitiva e maturativamente naturale. Queste esperienze combinate, fissate nella memoria tramite processi

[797] McCauley 2011: 160.

[798] I valori religiosi, come quelli ideologici, sono spesso all'origine di comportamenti dagli esiti devastanti: se l'esempio dell'isola di Pasqua è diventato tristemente noto, forse meno celebre è il caso delle credenze cristiane dei coloni norvegesi della Groenlandia, il cui rifiuto di adottare la tecnologia Inuit locale li condannò, nelle parole di Jared Diamond, «pronti a morire come agricoltori cristiani piuttosto che sopravvivere come Inuit» (Diamond 2007: 441). A un secondo livello della questione, vale la pena di ricordare che siamo vincolati a una storia profonda senza la cui comprensione non è possibile capire perché è così difficile, ad esempio, estirpare il male assoluto del razzismo, l'ostilità nei confronti di altri gruppi umani o l'ignoranza antiscientifica che conduce all'antievoluzionismo e al creazionismo. Esistono condizioni cognitivamente intuitive che rendono questi pensieri immediati e di facile presa (nei casi citati, le differenze interindividuali di *H. sapiens*, la diversità delle culture umane, la fissità apparente delle specie animali, la difficoltà a comprendere le scale del tempo profondo, ecc.), cui si può ovviare solo con un faticoso, spesso controintuitivo, ma doveroso percorso di apprendimento culturale. Pur semplificando un quadro altrimenti variegato e complesso, non è un azzardo sostenere che la religione organizzata, come le altre ideologie socio-politiche della modernità, abbia spesso cooptato questi elementi intuitivi, assecondandoli, allo scopo di massimizzare il comportamento pro-sociale all'interno del gruppo a scapito di comunità terze (Girotto 2008b: 114-115; Powell e Clarke 2013). Johnson e Reeve (2013), ad esempio, hanno ipotizzato che la religione sia adattativa proprio perché funziona molto bene per promuovere comportamenti negativi che possiedono caratteristiche pro-sociali e coesive all'interno delle singole comunità in un contesto di conflitto tra gruppi.

[799] Gould e Vrba 2008.

neurofisiologici, diventeranno fonte di racconti, che a loro volta avranno effetti su altri interlocutori, e così via, fino a quando quella particolare catena socio-cognitiva cesserà di avere rilevanza condivisa perché modificata, soppiantata o sostituita da altre catene che stanno a cavallo dello stesso *loop* che accomuna radici culturali storico-contingenti e vincoli biologici.

In questo quadro natura e cultura smettono di essere le due dimensioni totalmente separate, o quanto meno problematiche, tipiche del punto di vista umanistico che tratta la cultura umana come l'inoppugnabile espressione della creatività libera dai vincoli biologici e la considera, metaforicamente, come il gesso con cui scrivere sulla lavagna della *tabula rasa* mentale[800]. Nella terza sezione della tesi torneremo approfonditamente sulla definizione di cultura e sul falso problema della dicotomia tra cultura e natura. Qui, invece, vale la pena di ritornare da ultimo sulla figura del nastro di Möbius. Patrick Tort ha utilizzato questa superficie non ordinaria per spiegare il passaggio tra natura e cultura così come è stato esposto nella produzione darwiniana: «laddove la natura elimina, la civilizzazione preserva, e, nonostante ciò, è necessario non dimenticare mai che la civilizzazione, all'inizio, è soltanto il prodotto evolutivo di un lungo processo anteriore governato dalla selezione, prodotto che in nessuno dei suoi tratti distintivi può svincolarsi dalla sua origine – da questa natura così lontana e così contraria, di cui tuttavia è il frutto»[801]. In tale ottica, il nastro di Möbius viene utilizzato per spiegare visivamente quello che Tort definisce come "effetto reversivo dell'evoluzione": dato che «la striscia (due facce) richiusa dopo una torsione di mezzo giro, ha solamente un'unica faccia e un unico bordo», le due facce di "natura" e "civilizzazione" (o cultura, nel senso inteso da Smail), «constatiamo che si passa dall'una all'altra senza salti né rotture (non ce ne possono essere in una genealogia). Il continuismo darwiniano in antropologia non è semplice ma reversivo, il movimento Natura → Cultura non produce rotture ma [solamente] un "effetto di rottura", poiché si è comunque, progressivamente, passati "dall'altra parte"»[802].

Quindi, se vogliamo comprendere perché un rituale è caratterizzato da una particolare sequenza di azioni o se una certa rappresentazione culturale (nel nostro caso religiosa) ha avuto una certa diffusione, se vogliamo capire perché determinati racconti sono stati trasmessi, o sono stati modificati, nel corso del tempo e, soprattutto, perché la gente ha creduto nelle cose in cui credeva, è chiaro che l'indagine storica deve fare affidamento su strumenti che permettano di passare simultaneamente da una faccia all'altra del nastro di Möbius. Tali utensili concettuali provengono dalle neuroscienze, dalle scienze cognitive e dallo studio della trasmissione delle rappresentazioni culturali. D'altra parte, da sempre gli storici fanno uso di assunti psicologici impliciti o ingenui per spiegare le azioni degli agenti di cui si occupano: si tratta solamente di esplicitare i modelli scientifici di riferimento per rendere l'analisi maggiormente robusta sotto il profilo scientifico[803]. Nei prossimi paragrafi tenteremo quindi di sovrapporre la disamina delle fonti relative al culto di Bona Dea alle griglie della storia profonda e della neurostoria.

[800] Pinker 2006.
[801] Tort 2009: 86.
[802] *Ibi*: 87.
[803] Smail 2008: 159 ss. Cfr. Heintz 2011: 13.

II. RITUALI, NEURONI E CULTO

> «Come è possibile che esista il cervello, un organo strutturato in modo da risolvere il problema di come sia possibile che esista un organo strutturato in modo da risolvere problemi? […] il problema deve essere *qui*, sulla Terra, e la soluzione al problema del problema deve essere anche lei *qui*, sulla Terra».
>
> Michele Luzzatto[1]

> «Ogni sistema nervoso può venire modificato se trattato nella maniera appropriata».
>
> Richard Dawkins[2]

II. 1. La storia profonda del rituale

II.1.1. Che cos'è un rituale? Un'introduzione neurofisiologica

Nella sezione precedente abbiamo preso in considerazione, per quanto brevemente, l'argomento dell'androcentrismo nelle società umane, e abbiamo rimarcato le radici biologico-evolutive del rapporto sociale tra i sessi all'interno della storia profonda degli ominidi. Possiamo ora tornare all'analisi dei documenti relativi alla cultualità femminile nell'antica Roma, prendendo in esame il *case study* del culto di Bona Dea. Prima però vale la pena soffermarsi sui risultati dell'interazione della storia profonda con la storia evolutiva e con la neurofisiologia che soggiace ai fenomeni sociali e culturali. Tali informazioni ci permetteranno di radicare ancora più in profondità nella storia profonda della religiosità rituale le informazioni provenienti dai documenti che verranno presentati nei paragrafi successivi.

Per studiare la comparazione incentrata sulle basi scientifiche della storia profonda occorre, nelle parole di Martin, tracciare «lo sviluppo, i cambiamenti, gli effetti e le relazioni tra le varie pratiche teletrope ritualizzate che hanno violato, manipolato o modulato i nostri sistemi neurochimici, frutto dell'evoluzione, nel contesto dei sistemi religiosi»[3]. Il rituale in questo senso è storicamente il primo e più potente strumento per convogliare l'attenzione degli agenti e dei partecipanti. Il punto di partenza è rappresentato dalla distinzione operata da Smail riguardo ai meccanismi psicotropi, ossia «le pratiche che modificano l'umore, i comportamenti e le istituzioni generate dalla cultura umana»[4]; non esiste condizione o attività culturale che non abbia effetti psicotropi, dalla lettura al consumo di determinate sostanze, dal pettegolezzo allo sport (praticato o visto).

Queste si suddividono ulteriormente in meccanismi teletropi e autotropi: i primi mirano a modificare l'umore di altri individui nello spazio, e si suddividono a loro volta in simbiotici, ovvero capaci di instaurare un rapporto di *do ut des* tra le parti (oppure più semplicemente che non ledono gli interessi, i bisogni o i desideri di uno degli individui coinvolti), e sfruttatori, ove vengono instaurati rapporti unilaterali di dominanza e/o di sottomissione[5]. L'analisi storica può aiutare a riconsiderare la complessità di casi

[1] Luzzatto 2008: 15-16.
[2] Dawkins 1987: 91.
[3] Martin in c.d.s. b.
[4] Smail 2008: 161.
[5] *Ibi*: 161.

specifici, in particolar modo in quelli religiosi, ove «ciò che sembra simbiotico da una prospettiva apparirirà molto differente da un'altra»[6]. Una definizione generale della categoria teletropa può quindi essere la seguente: «azioni o comportamenti che influenzano direttamente la chimica del complesso corpo-cervello in altre persone intervenendo sulla produzione o sulla ricaptazione dei neurotrasmettitori cerebrali secondo modalità che risiedono perlopiù al di là del controllo volontario»[7].

I meccanismi autotropi, invece, riguardano le azioni e i comportamenti che mirano a modificare la composizione neurochimica del proprio corpo[8]. In pratica si tratta di azioni che intervengono sulla trasmissione elettrochimica del cervello, con ricadute sulla rete del sistema nervoso. Come avviene questa trasmissione e in quale modo agiscono i meccanismi autotropi? Partiamo dalle unità di base, i neuroni. Luciano Floridi ha scritto: «in una prospettiva bioinformazionale, il sistema nervoso […] è una rete che gestisce informazioni sul proprio ambiente e su se stesso, determinando azioni e reazioni fisiche che gli apportano benefici in quanto organismo, promuovono il suo benessere e accrescono le sue probabilità di sopravvivenza e di riproduzione»[9]. Le unità fondamentali di questa rete sono costituite da neuroni e cellule gliali; i primi sono le «cellule specializzate che integrano ricevono e inviano differenti tipi di segnali elettrochimici, secondo diversi modelli di attività»[10], mentre i secondi assolvono a funzioni principalmente nutritive e di isolamento a vantaggio dei neuroni. Il neurone è composto da un corpo chiamato *soma*, dal quale si ramificano strutture chiamate dendriti e delle protrusioni specifiche (chiamate spine) il cui fine è quello di migliorare la tramissione e la ricezione dei segnali inviati tra i neuroni. Dendriti e spine contengono solitamente «molecole ricettive sulla superficie della membrana, che reagiscono alla sostanza chimica trasmittente (un neurotrasmettitore) rilasciata dal neurone adiacente»[11]. L'assone, che è il veicolo della giunzione sinaptica, trasmette un segnale elettrochimico, il potenziale d'azione (ossia un flusso di ioni), il quale determina nel recettore «l'apertura di un poro (canale) attraverso il quale possono fluire le particelle cariche (ioni)». I neurotrasmettori, fino a quel momento contenuti in vescicole presinaptiche, vengono quindi rilasciati e, legandosi ai recettori, modificano la permeabilità ionica della membrana. Il risultato dell'interazione tra neurotrasmettitore e recettore può essere una depolarizzazione (neurotrasmissione eccitatoria) o iperpolarizzazione (neurotrasmissione inibitoria)[12]. L'effetto eccitatore o inibitore dipende da quali molecole vengono attivate dal neurotrasmettitore, ma in alcuni casi sono gli stessi neurotrasmettitori ad avere effetti di tal genere, alterando l'attività cerebrale[13].

Ora, i *pattern* di causalità, volti in generale a creare reti di significato (*patternicity* e *agenticity*) e sfruttati anche dal pensiero religioso, vengono istituiti sulla base di un processo neurofisiologico che rafforza le connessioni (per quanto arbitrarie) tra causa ed effetto. La base neurofisiologica di tale processo è dettato dall'apprendimento hebbiano, o regola di Hebb, cioè da un postulato avanzato da

[6] *Ibi*: 172.
[7] *Ibi*: 171.
[8] *Ibi*: 174.
[9] Floridi 2012: 103.
[10] *Ibidem*.
[11] *Ibi*: 104.
[12] Galzigna 2004.
[13] Floridi 2012: 106. Ricapitolando, i neuroni hanno le seguenti peculiarità fondamentali: «la capacità di comunicare per via sinaptica con altre cellule mediante attività elettrochimiche di membrana, la loro forma con ramificazioni estremamente estese, un metabolismo orientato a produrre caratteristiche molecole da rilasciare a livello sinaptico e specifici recettori per tali sostanze neuroattive» (Fasolo 2004b: 663).

Donald O. Hebb nel 1949 secondo il quale, nella formula originaria, «quando un assone della cellula [*sic*; neurone] A è abbastanza vicina a una cellula B e ripetutamente o in modo persistente la eccita, un processo di crescita o un cambiamento metabolico ha luogo in una o in entrambe le cellule di modo tale che l'efficacia di A nell'eccitare B è accresciuta se un neurone A è abbastanza vicino a un neurone B da contribuire ripetutamente e in modo continuo alla sua eccitazione, allora ha luogo in entrambi i neuroni un processo di crescita o di cambiamento metabolico tale per cui l'efficacia di A nell'eccitare B viene accresciuta»[14]. In poche parole, il principio stabilisce che l'apprendimento nel cervello è basato sull'«aumento della forza sinaptica se il neurone presinaptico eccita velocemente e nel contempo se il neurone postsinaptico viene attivato con forza»[15].

L'esperimento del cane di Pavlov descrive bene questo basilare meccanismo di apprendimento – un cane impara ad associare il suono di un campanello alla somministrazione del cibo, tanto che dopo il rinforzo dello stimolo il cane inizia a salivare dopo aver sentito il campanello anche in assenza del cibo[16] (e lo stesso, tanto per essere chiari, accade anche a noi: non basta forse sentire l'odore di un qualche cibo che si è imparato ad apprezzare per avvertire l'"acquolina in bocca"?). Si tratta insomma dell'implementazione cerebrale del *post hoc ergo propter hoc*[17], una regola che può però indurre in deduzioni errate. Un secondo modello di ragionamento sulla causalità implica il coinvolgimento della memoria a breve termine, attraverso l'interazione della corteccia prefrontale e dell'ippocampo: in un periodo di tempo maggiore rispetto a quello descritto dalla legge di Hebb diventa possibile riordinare gli eventi e testare la possibilità che un ordine diverso degli stessi elementi inscritti nel *pattern* di causa-effetto possa o non possa dare lo stesso risultato[18].

Torniamo ora ai neurotrasmettitori. Tè, caffè, zucchero, cioccolato, alcol e tabacco fanno parte di un grande gruppo di sostanze, magari assunte quotidianamente senza nemmeno rendercene conto, che agisce a livello neurale producendo dei precursori chimici dei neurotrasmettitori (come gli oppioidi, che sono psicotropi in senso stretto poiché «mimano o alterano gli effetti della dopamina, della serotonina, della norepinefrina»[19] e di altre sostanze che veicolano informazioni), inibendo o favorendo l'attività dei neurotrasmettitori, oppure grazie alla capacità di avviare reazioni a cascata il cui esito è comunque quello di «aumentare i livelli di dopamina nelle sinapsi, per quanto temporaneamente. Si ritiene che la cioccolata, per esempio, stimoli il corpo a produrre la propria dopamina [neurotramettitore implicato nei processi legati a piacere e ricompensa e gratificazione nel cervello. N.d.A.], e la capsaicina potrebbe fare lo stesso per la serotonina [alcaloide responsabile del gusto piccante nelle piante appartenente al genere *Capsicum*, ossia i peperoncini. N.d.A.]»[20].

Alla pari delle sostanze elencate poc'anzi (alle quali si potrebbero aggiungere altre sostanze diffuse come *recreational drugs* nel XVIII e XIX secolo in Europa, come l'oppio)[21], tutta una serie di attività interagisce con il comportamento e contribuisce ad alterare il funzionamento delle funzioni cognitive; tra queste Smail elenca «sport, musica, lettura di romanzi, film, sesso [,] pornografia»[22] e il pettegolezzo, un'attività che può dare moderata assuefazione, che può anche avere effetti perniciosi per gli

[14] Hebb 2002: 62.
[15] Rolls 2012: 27.
[16] *Ibi*: 326.
[17] *Ibi*: 328.
[18] *Ibi*: 328-329.
[19] Smail 2008: 174.
[20] *Ibi*: 175.
[21] *Ibi*: 184 ss.
[22] *Ibidem*.

individui oggetto di gossip e che, come abbiamo già affermato in precedenza, ricopre un ruolo centrale nel modello di Dunbar riguardante l'evoluzione del cervello sociale e nella gestione dei livelli di stress (non a caso storicamente il pettegolezzo, specialmente nella sua veste femminile, è stato sottoposto alle medesima repressione culturale e religiosa di altre attività psicotrope, quali il sesso o, nel XVIII secolo, la lettura di testi erotici o di romanzi)[23].

Come il pettegolezzo, la religione è un mezzo che può essere visto contemporaneamente da molti punti di vista: può essere simbiotico se consideriamo i benefici psicologici e sociali di pratiche comuni che legano i sacerdoti ai fedeli, ma allo stesso tempo le medesime attività possono rivelarsi sfruttatrici – si pensi alle varie imposizioni di tributi e alle decime, non limitati solamente agli ambiti cristiano o buddista. Come sintetizza Smail, «la simbiosi di una persona è lo sfruttamento di un'altra persona»[24]. Al di là del possibile parallelo, la religione è un campo particolarmente fertile per questa tipologia di studi poiché annovera storicamente l'uso di meccanismi psicotropi, siano essi autotropi (come il consumo rituale di determinate sostanze, quale il vino per i rituali dedicati a Bona Dea) o teletropi (si pensi, per la religione cristiana, alla pratica della confessione), dove la sfumatura tra dimensioni individuale e collettiva, per cui un meccanismo autotropo può avere ricadute teletrope (come il sesso), può essere studiata senza soluzione di continuità.

II.1.2. Che cosa fa un rituale? Dalla neurofisiologia alla dimensione spaziale

Nel 1987 Jonathan Z. Smith, sulla scorta di considerazioni tratte dall'opera di Claude Lévi-Strauss, ha definito il rituale, «innanzitutto, come un modo di prestare attenzione. È un processo per segnalare interesse. […] È questa caratteristica […] che spiega il ruolo del luogo spaziale in quanto componente fondamentale del rituale: il posto guida l'attenzione»[25]. In quale modo viene innescato tale meccanismo? Smith lasciava all'epoca parzialmente inevasa la questione[26] rifacendosi alle posizioni di Lévi-Strauss, il quale «in contrasto con le strutture fisiologiche e psicologiche del cervello,

[23] *Ibi*: 179-180.

[24] *Ibi*: 173. Inoltre, la religione, nella forma dell'elaborazione teologica condotta sistematicamente da un gruppo limitato di scrittori/studiosi appartenenti o no alla classe sacerdotale, si pone come strumento cardinale di sistematizzazione del controllo sociale e dello *status quo* nella gestione del potere. Secondo Robert N. McCauley la teologia in particolare ha agito nella storia perlopiù come un *instrumentum regni*, ossia in quanto forza allineata al potere politico-sociale che ha fornito giustificazione e sostegno per le cleptocrazie delle organizzazioni statali, investite da un diritto divino a governare (dalle statualità degli Inca e degli Egizi, fino alle monarchie dei secoli passati): «Da Guglielmo di Occam a Martin Lutero, da Billy Graham a Pat Robertson, gli specialisti religiosi e i teologi del mondo occidentale hanno ottenuto benessere, potere, prestigio e protezione come ricompensa per la creazione, il sostegno o almeno per la tolleranza dimostrata nei confronti di ideologie che garantivano le macchinazioni e gli schemi dei potenti e dei politici» (McCauley 2011: 215). Questa sovrastruttura di elaborazione intellettuale implementa in chiave politico-istituzionale «[…] idee e forme di pensiero che sono naturalmente attraenti per la mente umana, perché esse sono radicate nelle disposizioni cognitive maturativamente naturali e nei tipi di conoscenza [intuitiva. N.d.A.] da queste ultime sostenuti, già disponibili alla maggioranza dei bambini in età scolare» (*ibi*: 154. La sottolineatura appartiene a McCauley). Dunque, riprendendo quanto già detto nell'*Introduzione*, da un punto di vista cognitivo il pensiero *in nuce* religioso di per sé non dipende da istituzioni o riflessioni teologiche particolari, né dall'esistenza di gerarchie ecclesiastiche. Le disposizioni cognitive naturali che conducono al pensiero religioso (che, lo ricordiamo, non sono precise e sono soggette a errori di valutazione e di interpretazione) vengono cooptate e sfruttate nella gestione del potere socio-politico. Pertanto, la religione si situa all'ideale crocevia di tutti i modelli psicotropi tipici di *Homo sapiens*, siano essi potenziati o negati/vietati e, in quanto tale, riveste un'importanza primaria per la comprensione dei modelli socio-cognitivi.

[25] J.Z. Smith 1987: 103.

[26] Cfr. Martin 2008: 312.

che si erano appena cominciate a esplorare [verso gli anni Settanta del Novecento. N.d.A.], tentava [invece] di dedurre le strutture mentali dalle loro espressioni culturali, specialmente dai miti»[27]. Questi ultimi erano considerati dall'antropologo strutturalista come le manifestazioni della cognizione funzionanti con il minor numero di vincoli culturali e perciò, nell'ottica lévi-straussiana, le più adatte a rivelare le strutture neurofisiologiche soggiacenti[28]. In tempi più recenti, tuttavia, Smith ha sottolineato la rilevanza degli studi condotti da neuroscienziati e cognitivisti per lo studio comparato della religione, allo scopo di indagare con metodi scientifici i meccanismi neurofisiologici e cognitivi grazie ai quali hanno luogo i processi legati ai rituali[29].

Dal punto di vista neurofisiologico non esiste un organo specifico deputato all'analisi della mappatura cognitiva, ma varie funzioni neuronali che interagiscono con altri processi neurofisiologici. Il meccanismo che qui ci interessa maggiormente è quello deputato all'elaborazione della mappa (o mappatura) cognitiva che trova nell'ippocampo e nelle regioni paraippocampali la sua collocazione. I neuroni di luogo (*place cells*) colà presenti si attivano quando occorre stabilire «la mappa cognitiva allocentrica dei nostri spostamenti, svolgendo un ruolo di memoria topografica»[30]; i neuroni della direzione della testa (*head direction cells*), localizzati nel *postsubiculum*, invece scaricano (ossia, si attivano) quando la testa è posizionata in una determinata posizione o direzione[31]. L'ippocampo è inoltre un «individuatore di novità e di conflitti (dunque [è] un attore dell'ansia)» ed è implicato nella «*memoria episodica*, cioè alla memoria degli eventi, o episodi, avvenuti durante il tragitto verso un determinato luogo», mentre l'ippocampo sinistro, «forse in associazione con il cervelletto» potrebbe svolgere un ruolo nella «*memoria topocinestetica*, cioè nella memoria della successione dei movimenti che abbiamo compiuto lungo la strada (andare dritto, girare a destra), associati a questo o a quell'avvenimento, a questo o a quel punto di riferimento visivo»[32]. Insomma, è un po' come se l'ippocampo contenesse una mappa spaziale relativa all'ambiente nel quale l'agente si trova, prodotta dall'attività comune dei neuroni presenti. Tutte queste capacità concorrono a creare le funzioni fondamentali del movimento, come la costruzione di punti di riferimento spaziale, per cui «la conoscenza delle immediate vicinanze stabilisce dei *pattern* specifici di scarica [attivazione neuronale]», e di navigazione stimata (*dead reckoning*), ossia «l'abilità innata di tenere traccia della posizione corrente e della direzione intrapresa da un agente che si muove nello spazio»[33]. Come sottolinea Luther H. Martin, «il background evolutivo di quest[e abilità cognitiv[e] è chiaro. Quando un agente percorre una traiettoria indiretta, o persino casuale, su vaste aree in cerca di cibo, acqua e compagni, deve – e difatti, solitamente, è capace di – tornare direttamente al suo luogo di partenza, il suo rifugio [ideale o effettivo] dai pericoli posti dal clima o dai predatori»[34]. Ad esempio, abbiamo già considerato in precedenza il *pattern* del "ritorno a casa" che gli scimpanzé maschi di Gombe riattivano durante i periodi di scarsa disponibilità di cibo[35].

Dato che tali capacità innate, presenti nell'uomo e negli animali, sono il risultato dell'evoluzione, l'interpretazione del rituale effettuata da Smith si potrebbe pertanto intendere oggi nella seguente rilettura di Martin: «prendere posto [*taking place*] è, in altre parole, un comportamento naturale pan-umano codificato dalla selezione naturale

[27] *Ibi*: 313.
[28] *Ibidem*.
[29] Cfr. J.Z. Smith 2004: xi (cit. in Martin 2008: 313).
[30] Berthoz 2011: 136.
[31] *Ibi*: 135; Martin 2008: 314.
[32] Berthoz 2011: 136.
[33] Martin 2008: 314.
[34] *Ibi*: 315.
[35] Smail 2008: 181.

nel quadro del funzionamento neuronale del cervello umano»[36]. Lasciando da parte la storiografia critica relativa alle intepretazioni antropologiche, sociologiche e storico-religiose del caso[37], i rituali sono innanzitutto prodotti contingenti e secondari delle possibilità vincolate biologicamente dall'architettura neurale umana; in quanto attività normali volte a manipolare l'attenzione convogliandola nei confronti di determinate azioni, il loro scopo è quello di identificare e rappresentare luoghi specifici per implementare un processo di apprendimento[38]. La localizzazione dell'agente nello spazio si avvale di strategie cognitive che sono frutto del cablaggio della mente e pertanto rendono sovrapponibili determinati *output* quali la memorizzazione e l'associazione di sentimenti positivi o negativi (come abbiamo visto per l'ippocampo). Nel 1978, John O'Keefe e Lynn Nadel, nella loro opera intitolata *The Hippocampus as a Cognitive Map*, scrivono che il sistema di localizzazione nel suo complesso cerebrale-mentale fornisce «strategie opzionali per collocare elementi sulla mappa, manipolare quelli che sono già presenti, e porre in relazione i differenti segmenti della mappa gli uni con gli altri»[39]. Ricapitolando quanto affermato da Lévi-Strauss sull'importanza del luogo nel pensiero dell'agente rituale[40], e ponendo in filigrana una rilettura cognitivista, Martin propone quindi la seguente definizione di rituale: «il rituale è una di quelle strategie [citate da O'Keefe e Nadel. N.d.A.] che sfrutta i *pattern* della mappatura cognitiva, frutto dell'evoluzione, allo scopo di posizionare elementi virtuali in uno spazio particolare, per manipolare quelli che sono già presenti e porre in relazione questi con altri elementi della mappa – virtuali e reali – allo scopo di produrre un'esperienza di un luogo sicuro»[41].

II.1.3. Intermezzo architettonico. *Embodied*/*embedded cognition*: edifici e mitografia come *scaffolding* cognitivo del potere sociale, ovvero di Ercole assetato e di un tempio sull'Aventino

Non c'è forse esempio migliore per illustrare quanto detto nel paragrafo precedente dell'architettura, che organizza i concetti intervenendo sullo spazio urbano[42]. Ma cosa accade quando abbiamo a che fare con i documenti storici? Per sottolineare il nesso tra cognizione spaziale e architettura, Alain Berthoz ha ripreso la descrizione di un particolare documento romano effettuata da John Scheid, ove «si menziona un percorso nella città destinato a educare le élite romane, e in particolar modo gli stranieri, alle usanze della vita sociale. Il documento contiene massime e raccomandazioni organizzate secondo la mappa di un percorso nella città di Roma. Ogni capitolo è associato a un monumento o a un luogo importante. Si può supporre che questo metodo di presentazione facilitasse agli allievi la memorizzazione dei contenuti del documento»[43]. È dunque possibile che l'architettura e la mitografia, sostenute da concezioni politico-religiose, operino anche come *scaffolding* cognitivo, ovvero come impalcatura metacognitiva utile per organizzare l'elaborazione di concetti a partire da altri concetti? La risposta è affermativa.

Per spiegare correttamente questo punto occorre articolare due argomenti fondamentali. Il primo declina la nostra cognizione e i nostri sensi sulla base della

[36] Martin 2008: 315.
[37] Cfr. Bell 2009.
[38] Martin 2008: 315.
[39] O'Keefe e Nadel 1978: 385 (cit. in Martin 2008: 315-316).
[40] Lévi-Strauss 1966: 10.
[41] Martin 2008: 316.
[42] Berthoz 2011: 152.
[43] *Ibidem* (cfr. Scheid 2009b; 2009c).

nostra storia evolutiva. Le mnemotecniche, le illustrazioni, l'architettura e qualunque altro sistema visivo legato alla memorizzazione di determinati contenuti e a ulteriori elaborazioni cognitive, si appoggia a una storia profonda che lega i sensi e l'elaborazione dei dati alle vicende contingenti che risalgono all'evoluzione del clade dei primati. Per usare le parole di Stephen Jay Gould, sintetizzando un discorso di biologia evoluzionistica altrimenti molto complesso e lungo[44], «A coloro i quali vogliano insistere nel considerare l'iconografia come un accessorio marginale del testo, non posso che ricordare un fatto fondamentale della nostra storia evolutiva: i primati sono animali la cui cognizione si basa fondamentalmente sulla vista, ed è così da quando i frequentatori degli alberi dell'inizio del Terziario furono obbligati a muoversi con agilità tra i rami, pena la loro morte e il venir meno al minuzioso esame della selezione naturale. Gli esseri umani, depositari di tale eredità, apprendono tramite la visione e la rappresentazione»[45].

La seconda spiegazione verte sull'aspetto cognitivo e necessita di qualche approfondimento in più. Robert N. McCauley ha scritto che «Gli esseri umani strutturano il loro ambiente per supportare i loro scopi cognitivi. Si può dire che tale strutturazione attiva costituisca un'estensione della nostra attività mentale sull'ambiente esterno – sia fisico che sociale. Gli ambienti ordinati *dagli* strumenti, o essi stessi *come* strumenti che abbiamo realizzato per aiutarci a pensare, forniscono l'impalcatura [*scaffolding*] per i risultati cognitivi che sarebbero altrimenti irraggiungibili o persino inimmaginabili»[46].

Oltre a quanto avremo modo di approfondire più avanti, esistono due caratteristiche che definiscono, secondo McCauley, la cognizione in generale: essa è incarnata e innestata (nell'ambiente). Seguendo gli spunti offerti da Patricia Churchland, McCauley ricorda innanzitutto che le sofisticate forme di cognizione animale (delle quali quella umana rappresenta solamente un minimo sottoinsieme), «hanno le loro radici nei sistemi e nei processi che consentono agli animali di muoversi in ambienti irregolari e spesso pericolosi»[47], sottoposte al vaglio dell'evoluzione nei tempi profondi del pianeta Terra. Tale suggestione è stata successivamente elaborata secondo due indirizzi fondamentali. Secondo il primo, la cognizione è incarnata (*embodied cognition*): «per comprendere come funziona la mente occorre riconoscere che ogni tipo di capacità mentale, compresa la nostra, è incarnata nei sistemi materiali e che la nostra esperienza corporea modella le nostre idee»[48]. La seconda estensione al modello ricordato riguarda il fatto che, operando in contesti multiformi e differenti dall'ambiente circostante, la cognizione si trova a essere, letteralmente, innestata e compresa in questi ultimi (*embedded cognition*)[49]. La costruzione e manipolazione di utensili e la trasformazione dell'ambiente (caratteristiche peraltro condivise con altri animali) suggeriscono il fatto che «imponendo strutture codificate simbolicamente sugli oggetti presenti nell'ambiente concediamo loro un ruolo essenziale all'interno del nostro processo cognitivo e, pertanto, trasformiamo questi elementi in duraturi accessori cognitivi»[50].

[44] Per la risalente storia evolutiva cfr. ad es. Land e Nilsson 2012; Schwab 2012.
[45] Gould 2001: 11.
[46] McCauley 2011: 18.
[47] *Ibi*: 17 (cfr. P.S. Churchland 1986: 13-14).
[48] *Ibidem.* Basti pensare ai rimandi fisici impliciti nelle espressioni linguistiche, ove si fa riferimento alla "forza" o al "peso" di argomenti intellettuali, oppure al fatto che la quasi totalità di operazioni cognitive a livello cosciente coinvolge gli stati emotivi, mentre a livello inconscio la cognizione è legata a doppio filo alle capacità percettive e motorie (*ibidem*).
[49] *Ibi*: 18.
[50] *Ibidem.*

L'esternalizzazione della memoria (evidente nella produzione scritta, di qualunque tipo essa sia e su qualsiasi supporto) si avvale dunque di vere e proprie protesi mnemoniche che diventano parte essenziale del processo cognitivo – e non più solo elementi opzionali: «come ha notato Matthew Day, le soluzioni di molti problemi potrebbero, quasi letteralmente, essere *impensabili* senza di esse»[51]. Allo stesso modo dell'ambiente fisico, l'ambiente sociale umano ha richiesto una suddivisione del lavoro cognitivo – migliaia di anni prima che venisse istituzionalizzata la produzione scritta con la creazione di un mercato editoriale – allo scopo di «garantire la distribuzione del *problem solving*, della conoscenza e della responsabilità»; si pensi all'interazione tra reti sociali e fisico-naturali (evidente nella gestione dell'agricoltura) che ha modellato i sistemi dinamici complessi «capaci di fornire soluzioni a problemi cognitivi tanto grandi che nessun individuo o gruppo di individui avrebbe mai potuto comprendere o gestire»[52].

Torniamo ora a Roma, alla sua architettura e alla sua mitografia. Nel nostro caso partiamo dal complesso *background* fornito da Sesto Properzio in un'elegia datata 16 a.e.v. circa e contenuta nel quarto libro delle sue elegie (IV ix 21-70). In questo caso il poeta si cala nei panni del «cantore della poesia nazionale» e come un «Callimaco romano»[53] utilizza la composizione poetica per veicolare un messaggio che si potrebbe etichettare come eziologico e, in apparenza, celebrativo e propagandistico, poiché volto a illustrare l'umile origine della Roma di Augusto. In questo caso Properzio traccia le coordinate poetiche dell'*aition* relativo al divieto di partecipazione delle donne ai riti dedicati ad Ercole dell'Ara Maxima, il santuario posto nel Foro Boario, sulle rive del Tevere. Il soggetto viene trattato dopo il racconto del rapimento del bestiame di Ercole da parte di Caco, narrato anche nell'*Eneide* virgiliana (VIII, 184-305). La situazione descritta vede Ercole colpire Caco e liberare il gregge sul Foro Boario dopodiché Ercole, riarso dalla sete, si volge al sacrario lì vicino:

> *Maenalio iacuit pulsus tria tempora ramo*
> *Cacus et Alcides sic ait: "Ite, boves,*
> *Herculis ite boves, nostrae labor ultime clavae,*
> *bis mihi quaesitae, bis mea praeda, boves,*
> *arvaque mugitu sancite Bovaria longo:*
> *nobile erit Romae pascua vestra Forum".*
> *Dixerat, et sicco torquet sitis ora palato,*
> *terraque non ullas feta ministrat aquas.*
> *Sed procul inclusas audit ridere puellas,*
> *lucus ubi umbroso fecerat orbe nemus,*
> *femineae loca clausa deae fontesque piandos*
> *impune et nullis sacra retecta viris.*
> *Devia puniceae velabant limina vittae,*
> *putris odorato luxerat igne casa,*
> *populus et longis ornabat frondibus aedem,*
> *multaque cantantis umbra tegebat avis.*
> *Huc ruit in siccam congesta pulvere barbam,*
> *et iacit ante fores verba minora deo:*
> *"Vos precor, o luci sacro quae luditis antro,*
> *pandite defessis hospita fana viris.*
> *Fontis egens erro circaque sonantia lymphis;*
> *et cava succepto flumine palma sat est* […]"[54].
>
> «Giacque Caco, percosso alle tre teste dalla clava menalia.

[51] *Ibidem* (cfr. Day 2004).
[52] *Ibi*: 20.
[53] Brouwer 1989: 178.
[54] Sesto Properzio, *Elegiae*, IV ix 16-30 (da Gazich 1993: 244).

E l'Alcide disse così: "Andate giovenchi,
andate giovenchi d'Ercole, fatica estrema della nostra clava,
due volte conquistati, due volte mia preda,
consacrate col lungo muggito il Campo Boario:
dove ora pascolate, sorgerà il nobile Foro Romano».
Disse, e la sete tormentava la sua gola asciutta,
e quella terra, pur fertile, non gli offre acqua.
Ma sente da lontano un riso di fanciulle al chiuso, dove la selva
con le piante a cerchio aveva fatto un ombroso recesso,
sacro recinto d'una divinità femminile, consacrate fonti,
riti che nessun uomo può impunemente vedere.
Bende purpuree velano le soglie solitarie,
e un vetusto sacello brillava per un fuoco profumato
e un pioppo con i lunghi rami era rifugio d'uccelli canori.
Qui giunge impetuoso l'Alcide, l'orrida barba di polvere aggrumata,
e lancia sulla soglia parole inadeguate per un dio:
"Vi supplico, voi che scherzate nel sacro recesso del bosco,
aprite a un uomo stremato il tempio ospitale.
Erro, cercando un fonte, in luoghi risonanti d'acque,
mi basta un sorso, attinto nel cavo della mano"[55].

Il tono del racconto è caratterizzato, secondo J.P. Sullivan, da una «leggerezza del trattamento», esplicita nel dialogo tra Ercole e la sacerdotessa che incontra nei pressi del luogo dedicato a Bona Dea. «Ercole si vanta dei suoi successi, tenta di dissipare le paure [della donna] raccontandole i suoi risultati»[56] in vesti femminili per celare il «petto irsuto»:

"Sin aliquem vultusque meus saetaeque leonis
terrent et Libyco sole perusta coma,
idem ego Sidonia feci servilia palla
officia et Lydo pensa diurna colo,
mollis et hirsutum cepit mihi fascia pectus,
et manibus duris apta puella fui"[57].

«Se una di voi ha paura del mio volto, della pelle del leone,
della mia chioma, dal sole libico riarsa,
io sono quello che in veste di porpora ha eseguito
lavori servili, e ho filato la lena sulla conocchia lidia,
una morbida fascia mi strinse il petto irsuto,
e pur con le mani callose, io feci la brava fanciulla»[58].

A questo punto si chiarisce l'*aition* legato all'esclusione delle donne dal culto di Ercole – e di conseguenza il divieto agli uomini di prendere aprte al culto di Bona Dea: il motivo specifico viene rintracciato da Properzio nel rifiuto delle donne devote a Bona Dea di dissetare l'eroe giunto a Roma, impedendogli l'ingresso e l'accesso alla fonte posta all'interno del santuario femminile:

Talibus Alcides; et talibus alma sacerdos
puniceo canas stamine vincta comas:
"parce oculis, hospes, lucoque abscede verendo;
cede agedum et tuta limina linque fuga.
Interdicta viris metuenda lege piatur,
quae se summota vindicat ara casa.
Magno Tiresias aspexit Pallada vates,

[55] Da Gazich 1993: 245.
[56] Sullivan 2010: 136.
[57] Sesto Properzio, *Elegiae*, IV ix 45-50 (da Gazich 1993: 244).
[58] Da Gazich 1993: 245.

fortia dum posita Gorgone membra lavat.
Di tibi dent alios fontis: haec lympha puellis
avia secreti limitis unda fluit"[59].

«Questo disse l'Alcide, ma l'alma sacerdotessa,
con le bianche chiome avvolte in benda purpurea, disse:
"Attento agli occhi, straniero, esci dal sacro bosco,
presto allontanati, lascia queste soglie, fuggi al sicuro.
Agli uomini proibita, consacrata da una tremenda legge,
l'ara si difende da essi in questo tempio appartato.
Con grave danno il vate Tiresia vide Pallade,
mentre, deposta la Gorgone, lavava le sue forti membra.
Altre fonti ti diano gli dèi, quest'acqua pura per le donne soltanto
fluisce sull'ermo sentiero»[60].

L'iniziale cliché elegiaco dell'amante innamorato che è impotente di fronte a una *domina* riottosa viene qui ribaltato dal capovolgimento finale dei rapporti tra i due protagonisti: la violenta reazione di Ercole nei confronti del santuario accenna ad una violenza (solo repressa?) nei confronti del corpo delle sacerdotesse[61]. Difatti, a scapito delle devote del luogo, Ercole «alla fine perde la pazienza[,] ottiene l'acqua e pronuncia la sua maledizione»[62]:

Sic anus: ille umeris postis concussit opacos,
nec tulit iratam ianua clausa sitim.
At postquam exhausto iam flumine vicerat aestum,
ponit vix siccis tristia iura labris:
"angulus hic mundi nunc me mea fata trahentem
accipit: haec fesso vix mihi terra patet.
Maxima quae gregibus devota est Ara repertis,
ara per has" inquit "maxima facta manus,
haec nullis umquam pateat veneranda puellis,
Herculis aeternum nec sit inulta sitis"[63].

«Così la vecchia, ma quello attaccò a spallate gli ombrosi battenti,
la porta chiusa non resistette al furore dell'assetato.
Ma quando, esaurito il fonte, ebbe vinto l'arsura,
con le labbra ancora bagnate pose una legge severa:
"L'Ara Massima, da me consacrata, ritrovato il gregge,
L'Ara Massima" disse "da queste mie mani costruita,
non s'apra mai alla venerazione d'alcuna donna,
perché la sete d'Ercole sia in eterno vendicata"»[64].

L'episodio eziologico narrato da Properzio, che sarà poi ripreso anche da Macrobio[65], resta, come moltissimi altri documenti incontrati nel corso dell'indagine

[59] Sesto Properzio, *Elegiae*, IV ix 51-60 (da Gazich 1993: 246).
[60] Da Gazich 1993: 247.
[61] Cfr. Gellar-Goad 2009.
[62] Sullivan 2010: 136.
[63] Sesto Properzio, *Elegiae*, IV ix 61-70 (da Gazich 1993: 246).
[64] Da Gazich 1993: 247.
[65] Macrobio, *Saturnalia*, I xii 28: *Unde et mulieres in Italia sacro Herculis non licet interesse, quod Herculi, cum boves Geryonis per agros Italiae duceret, sitienti respondit mulier aquam se non posse praestare, quod feminarum deae celebraretur dies nec ex eo apparatu viris gustare fas esset: propter quod Hercules facturus sacrum detestatus est praesentiam feminarum, et Potitio ac Pinario sacrorum custodibus iussit ne mulierem interesse permitterent* («Ne deriva pure che le donne in Italia non sono ammesse al culto di Ercole. Ercole infatti conduceva i buoi di Gerione attraverso le campagne d'Italia; era assetato, e una donna da lui interpellata si rifiutò di dargli da bere, dicendo che quel giorno era sacro alla dea delle donne e che la norma proibiva agli uomini di assaggiare ciò che serviva al culto. Per questo

affrontata in questa tesi, problematico. Tara S. Welch ha individuato tre periodi principali nella storiografia recente delle interpretazioni dedicate a questo passaggio[66]. Durante il primo periodo è stato privilegiato un punto di vista meramente politico, e la ricerca si è concentrata sulla restaurazione degli *arcana* religiosi da parte della gestione politica di Augusto; in questo senso l'opera di Properzio sarebbe considerata come un appoggio diretto all'opera di restaurazione condotta da Augusto[67]. Una seconda corrente critica avrebbe piuttosto identificato nel testo i virtuosismi e la rielaborazione dei canoni elegiaci[68]. Infine, studi più recenti hanno concentrato l'analisi sul travestitismo di Ercole e sulle relazioni di genere che soggiacciono alle rappresentazioni poetiche dei protagonisti properziani. Anche in quest'ultimo caso si registrano interpretazioni disparate: l'ambiguo statuto sessuale di Ercole è stato interpretato come la volontà di scompigliare i tradizionali ruoli di genere[69], oppure come mezzo per riaffermare l'androcentrismo romano[70], o ancora come discussione critica delle caratteristiche allora attribuite alle categorie di genere[71]. Welch ricorda come sia stato chiamato in causa sia l'imperialismo romano[72] sia la costruzione della visione della storia[73], e come siano stati sottolineati alcuni problemi epistemologici che emergono dalla lettura del passaggio[74]. Andrebbe anche notato che il quadro che emerge dalle testimonianze epigrafiche è molto più complesso: il culto di Ercole non sembra fosse limitato ai soli uomini. Il divieto posto da Ercole nei confronti della devozione femminile non si applicherebbe al culto di Ercole in generale, ma esclusivamente a quello avente luogo nell'Ara Maxima a Roma[75]. Anticipiamo che un quadro simile, e ugualmente problematico, emerge anche dall'analisi del *corpus* epigrafico di Bona Dea, dalla quale emerge la presenza di devoti di sesso maschile[76].

Di fronte a questo variegato panorama, ci limitiamo a considerare che la proposta di Welch aggiunge al quadro appena esposto un'interessante considerazione sulla relazione tra i monumenti e i luoghi sacri citati nel testo, la politica religiosa di Augusto e di Livia, sua consorte, e il ruolo dei generi sessuali codificati nell'epica. La gestione del tema di Bona Dea da parte di Properzio, ormai da qualche tempo codificato come *topos* erotico-elegiaco nel linguaggio poetico[77], si distinguerebbe per l'accostamento di due importanti momenti della politica imperiale di restaurazione dei culti antichi: da una parte, il dodici agosto del 29 a.e.v. Ottaviano celebra i riti di Ercole nell'Ara Maxima (il giorno seguente Ottaviano festeggia il triplo trionfo sugli Illiri, sugli Egizi e sulle forze di Antonio, battute ad Azio: da tempo Ercole era associato ai trionfi militari)[78]. Dall'altra parte, stando ad una testimonianza proveniente dai *Fasti* di Ovidio, Livia restaura il tempio di Bona Dea Subsaxana ai piedi dell'Aventino, lo stesso

---

Ercole, in occasione di un sacrificio, ne tenne lontano le donne, ed ordinò a Potizio ed a Pinario, custodi del culto, di non ammettere alcuna donna»; da Marinone 1987: 201, 203). Sul passaggio cfr. Schultz 2000: 292 ss.

[66] Welch 2004: 61-62 (la bibliografia analitica realtiva al passo properziano che segue è tratta dall'art. di Welch).

[67] Grimal 1953; Holleman 1977; Coli 1978.

[68] McParland 1970; Pinotti 1977; Warden 1982; Cairns 1992; DeBrohun 1994; Anderson 1964; Anderson 1992.

[69] Janan 1998; Janan 2001.

[70] Cyrino 1998.

[71] Lindheim 1998.

[72] M. Fox 1998.

[73] M. Fox 1999.

[74] Spencer 2001.

[75] Schultz 2000.

[76] Cfr. Holland 2012: 207-208.

[77] Welch 2004: 76.

[78] *Ibi*: 64.

luogo dove nell'elegia properziana Ercole chiede e impetra di poter bere. Secondo un'interpretazione ipotetica proposta da Attilio Mastrocinque, Livia inoltre, in quanto moglie del sommo magistrato a partire dal 36 a.e.v. (quando Lepido fu costretto a rinunciare alla sua carica triumvirale), sarebbe diventata «l'autorità di riferimento nelle cerimonie segrete di Bona Dea»[79].

Il passaggio di Ovidio dai *Fasti* (un'opera rimasta però incompiuta alla morte del poeta, avvenuta nel 18 e.v.) è interamente incentrato sul tempio dedicato a Bona Dea (qui chiamata *Diva* […] *Bona*) e posto sull'Aventino. Il poeta racconta della zona chiamata *Saxum*, la rupe, dove nei tempi dei primordi della città Remo aveva invano osservato gli auspici, favorevoli invece al fratello Romolo:

> *Est moles nativa, loco res nomina fecit:*
> *appellant Saxum, pars bona montis ea est.*
> *Huic Remus institerat frustra, quo tempore fratri*
> *prima Palatinae signa dedistis aves.*
> *Templis patres illic oculos exosa viriles*
> *leniter adclini constituere iugo.*
> *Dedicat haec veteris Crassorum* [o *Clausorum*; N.d.A.] *nominis heres*
> *virgineo nullum corpore passa virum.*
> *Livia restituit, ne non imitata maritum*
> *esset, et* [*ex*] *omni parte secuta virum*[80].

> «C'è una sporgenza naturale che ha dato il nome al luogo:
> si chiama infatti "Sasso". È una parte non piccola del colle
> su cui salì invano Remo, allorché voi, uccelli del Palatino,
> faceste di suo fratello il primo re.
> In quel luogo, su un lieve pendio, i nostri Padri consacrarono un tempio
> interdetto ad occhi maschili.
> Venne dedicato da un'erede dei Crassi [o dei Claudii. N.d.A.],
> il cui corpo virgineo non era mai stato violato da uomo alcuno.
> Lo ha restaurato Livia, che volle così imitare il marito
> e seguire in tutti i modi il suo esempio»[81].

Anche in questo caso, come nell'elegia di Properzio, l'obiettivo sarcastico del poeta è una figura del potere statale, Livia, connotata come un'imitatrice del marito[82]. Il riferimento all'erede dei Crassi è interpretabile come citazione della vestale Licinia, figlia del tribuno della plebe C. Licinio Crasso[83]. A ogni modo è stata anche proposta la lettura *Clausorum*, «dei Claudii» (altrimenti non attestato in altre sedi), che potrebbe intendersi come diretto alla figura di Claudia Quinta. Costei è citata da Cicerone nell'orazione *Pro Caelio*[84], in un passaggio contraddistinto dal fatto che Cicerone assume le vesti di Appio Claudio Cieco, «una figura evocata […] *ab inferis*, [che] con la sua voce invoca l'encomiabile memoria dell'antenata del III secolo [a.e.v.], in nome dell'onore familiare, allo scopo di biasimare la sua discendente», quella Clodia Metelli che figura come accusatrice del suo cliente Marco Celio Rufo[85]. La citazione va inserita nell'acme del conflitto politico tra Cicerone e i Clodii: l'orazione è datata al 56 a.e.v., sei anni dopo il sacrilegio clodiano, e in un periodo immediatamente successivo al

[79] Mastrocinque 2011a: 171.
[80] Ovidio, *Fasti* V 149-158; da Brouwer 1989: 185, emendato (testo da Bömer 1957: 228-230).
[81] Da Stok 1999: 359.
[82] Sul sarcasmo utilizzato a fini politici da Ovidio cfr. l'efficace rassegna bibliografica commentata in Gillespie 2010.
[83] Cfr. Wildfang 2006: 93 (Cicerone, *De domo sua*, LIII 136).
[84] Cicerone, *Pro Caelio*, XIV 34.
[85] Leach 2007: 2.

ritorno di Cicerone dall'esilio voluto da Clodio[86]. Non a caso la figura di Claudia Quinta viene chiamata di nuovo in causa poco dopo anche nel *De haruspicum responsis*[87] con il medesimo intento di segnalare la decadenza dei membri della *gens* di fronte a così illustri esempi provenienti dal passato della città di Roma e, pertanto, di delegittimarli pubblicamente e politicamente. Però, nel 1978, Brouwer ha attribuito l'identificazione tra l'altrimenti non attestata *heres Clausorum* e Claudia Quinta all'«imprecisione ovidiana», responsabile anche dell'amalgama tra la Magna Mater e Bona Dea (tramite associazioni basate sul simbolismo materno delle due divinità, a scapito della differente origine geografica)[88]. D'altra parte, confusioni e fusioni più o meno intenzionali sono sempre possibili nel nostro caso: l'*incipit* stesso della monografia di Brouwer dedicata a Bona Dea ci pone di fronte *in medias res* ad uno dei molti problemi che costellano lo studio della cultualità femminile antica: «Bona Dea non è un nome»[89], ma può essere considerato anche come un attributo più o meno generico – e in quanto tale assimilato e assimilabile da altri culti.

L'evento al quale Cicerone e Ovidio (se accettiamo la variante *Clausorum*) fanno implicito riferimento è il racconto leggendario dell'introduzione a Roma del culto della Magna Mater/Cibele di Pessinunte in Asia Minore, la cui immagine oggetto di devozione fu trasportata fino a Roma nel 204 a.e.v., secondo l'interpretazione del responso dei Libri Sibillini[90]. L'operazione trovava la sua giustificazione nel fatto che la presenza di tale divinità avrebbe condotto Roma alla vittoria, grazie alla sua presenza sul suolo cittadino, contro l'esercito di Annibale che aveva invaso l'Italia[91]. Durante il trasporto però la nave che conteneva la pietra-simulacro della divinità si era incagliata; Claudia Quinta, «per comprovare pubblicamente la propria *castitas*, che era stata messa in dubbio», riesce contro ogni previsione nell'intento di disincagliare la nave e la statua, provando così di essere conforme ai «codici deontologici del *mos maiorum*»[92].

Il retroterra documentario è labile: le molte incertezze documentarie riguardano il luogo da dove il simulacro era partito (Pergamo secondo Varrone, Monte Ida secondo Ovidio, Pessinus in Galazia secondo Livio), la forma del simulacro (pietra nera, meteorite o statua antropomorfica)[93] e il luogo di attracco della nave (Ostia o Roma)[94]. Di fronte a tali discrepanze si è persino fatto riferimento all'esistenza ipotetica di una *fabula togata* avente come soggetto proprio la vicenda di Claudia Quinta, alla quale avrebbero attinto i vari commentatori della vicenda[95]. Nei *Fasti* di Ovidio Claudia Quinta viene rievocata per due motivi: «l'abbigliamento e le acconciature […] non conformi allo standard matronale» e «il suo libero uso della parola […], specchio evidente di una sessualità femminile non controllata e quindi non casta»[96]. In questo «solito cliché di atteggiamenti e comportamenti ideali, basato sull'uso controllato del corpo e della parola da parte delle donne», come nota Cenerini, Ovidio nei *Fasti* si pone di fronte all'esito del recupero miracoloso della statua divina e nota con «amara ironia»:

Conscia mens recti famae mendacia risit:

[86] *Ibi*: 3.
[87] Cicerone, *De Haruspicum Responsis*, XIII 27.
[88] Cit. da Leach 2007; cfr. Brouwer 1978.
[89] Brouwer 1989: 231.
[90] Beard 1994.
[91] Leach 2007: 3.
[92] Cenerini 2002: 129.
[93] Per la storia della pietra-simulacro di Cibele nel contesto della possibile presenza di meteoriti registrate nella documentazione dell'epoca classica, adorate e/o ospitate in santuari, cfr. D'Orazio 2007: 218-219.
[94] I riferimenti in Leach 2007: 3.
[95] Wiseman 1994 (cit. in Leach 2007: 5).
[96] Cenerini 2002: 129.

sed nos in vitium credula turba sumus.

«Claudia era sicura della propria correttezza e non aveva paura di una fama non veritiera:
ma noi, massa di creduloni, siamo inclini a pensare male»[97].

Al di là di questi problemi filologici di interpretazione e identificazione prosopografica difficilmente solubili, i santuari di Ercole e di Bona Dea dovevano essere i maggiori come dimensioni tra quelli dedicati alle due divinità nella città di Roma e dintorni; non si può quindi sminuire l'importanza del significato attribuito a questi luoghi cittadini. Secondo Welch comunque, l'attività politica di Ottaviano è incentrata sulla costruzione *ex novo* (o, nell'ottica augustea, una restaurazione) di un modello morale vagheggiato come migliore e prestigioso e perciò più antico e perduto. Per attuare questo processo di recupero di un contenuto più risalente, Ottaviano si richiama a uno stilema convenzionale che aggancia «il sistema di credenze a una storia della fede significativa e pregna di senso»[98] e che instaura intenzionalmente un parallelismo sessuale conservatore della differenza sociale tra i sessi. Questa costruzione teleologica della storia, che giustifica l'avvento al potere di Ottaviano all'indomani della vittoria di Azio ponendolo come punto di arrivo di un passato riscritto o reinterpretato a posteriori, si attua attraverso due mezzi: l'epica e l'edilizia.

L'epica in Properzio appare declinata nella forma dell'elegia, solitamente destinata a tutt'altro tipo di contenuti; eppure, «l'epica latina, in quanto genere letterario, tratta fin dall'inizio e in primo luogo del controllo romano del mondo (mediterraneo)»[99], quasi indipendentemente dal contesto e dai canoni letterari di riferimento. Ora, l'arrivo di Ercole a Roma, presso il santuario femminile di Bona Dea, e la sua reazione violenta situano l'opera di Properzio nel tema della *translatio imperii*, già sfruttato secondo differenti modi letterari da Lucrezio, Ovidio o Valerio Flacco[100]. Ciò nonostante, la presenza di vari temi sembra porre i contenuti dell'elegia in un contesto che apparentemente «promuove un comportamento antitetico agli obiettivi morali augustei»[101]. Questi temi sono i seguenti: il ricorso alla formula elegiaca come mezzo di diffusione di un messaggio comunque più appropriato per i toni dell'epica, la libertà nella trattazione dei temi mitografici, la situazione ridicola che Ercole è costretto a subire e il discorso costruito in modo da ricalcare quello tra un avventore e una *lena* tipica dell'elegia (che ha il compito di sorvegliare le *puellæ* all'interno della casa – qui, del tempio).

L'edilizia, in secondo luogo, si configura secondo il punto di vista di Welch come il polo ineludibile di un discorso sul potere, ovvero tramite indispensabile nella strutturazione dei messaggi da veicolare. Come scrive A.M. Keith, «l'asimmetria di genere delle relazioni sociali romane si costituisce e si esprime attraverso

[97] Da Cenerini 2002: 129.
[98] Shermer e Grobman 2002: 304.
[99] Keith 2000: 42.
[100] *Ibidem*.
[101] Welch 2004: 75. Attilio Mastrocinque, invece, basandosi su una testimonianza di Ovidio, ha recentemente sottolineato il ruolo di Livia nella gestione politica del mito di Bona Dea: «la moglie dell'imperatore celebrava il rito dedicato a Bona Dea a Roma, e ogni moglie di magistrato locale», che celebrava il rito nelle varie località ove questo è attestato, «doveva sapere che la somma autorità era lei, sempre e ovunque» (Mastrocinque 2011a: 171). Si tratterebbe, insomma, dell'adattamento a una scala statale di un sistema di controllo religioso cittadino, parallelo e subordinato alle autorità maschili. Nella ricostruzione di Mastrocinque un posto centrale è occupato dalle presunte radici dionisiache del culto e del mito di Bona Dea (cfr. Mastrocinque 2011b). Considerato il fatto che tale interessante ricostruzione poggia su basi documentarie flebili, l'argomento necessita di ulteriori approfondimenti e di maggiori evidenze documentarie.

l'organizzazione spaziale dell'epica»[102] e questa si riflette nell'organizzazione e nella carica simbolica, gestita dalle autorità, degli spazi urbani che definiscono l'identità dei cittadini[103]. L'associazione dell'Ara Maxima e del santuario di Bona Dea Subsaxana[104], edifici protagonisti per motivi differenti della riorganizzazione dello stato romano secondo il progetto augusteo, «serviva a ridefinire la moralità romana e, fatto più importante, [a impostare] l'auto-percezione dei Romani»[105] sulle coordinate del «Romano di successo» devoto agli antichi culti, e del decoro della matrona, il perno della moralità femminile a Roma[106]. Letteratura e edilizia nel contesto augusteo concorrono dunque all'istituzionalizzazione congiunta e consapevole di quello che Roberto Merlo ha definito come «modo mitico»[107], in quanto «forma storica di organizzazione dell'immaginario attraverso la quale […] l'uomo rappresenta esperienze, concezioni e immaginazioni, esprime i propri bisogni profondi, si rappresenta e rappresenta il mondo»[108]. Per il fatto di «strutturare l'immaginario della narrativa» tramite il riferimento a eroi o divinità (informando generi differenti di letteratura e radicandosi, nel caso augusteo, nei luoghi reali della città), e «tessendo la trama della familiarità sull'ordito della condivisione, l'iscrizione nel "modo mitico" avvolge la narrativa in una veste che non *esige* il "credere" bensì *ispira* il "voler credere"»[109]. Questo scarto rappresenta la condizione stessa dell'esistenza di interpretazioni disparate, comprese quelle formalmente corrette, ma in filigrana dissacranti, di Properzio.

Inoltre, è possibile che nel quadro della rielaborazione e restaurazione dei culti religiosi, la riappropriazione ufficiale del culto di Bona Dea sotto l'egida dei coniugi imperiali rappresentasse una sorta di riscatto istituzionale dallo scandalo clodiano (data l'ascendenza di Livia alla *gens* Claudia, la stessa cui apparteneva Clodio, pur a rami differenti)[110]. Potrebbe anche trattarsi di una devozione personale e/o familiare: però, come giustamente avverte Brouwer, «sapendo che Livia apparteneva alla *gens Claudia*, tenendo in mente la prima Claudia implicata nel contesto di Bona Dea, e anche ricordando l'episodio di Clodio, non ci si dovrebbe stupire di questa possibile relazione. Eppure, per quanto sia attraente una simile ipotesi, le informazioni che possediamo non ci permettono di presupporre una relazione Bona Dea-Livia così ben fissata come quella Bona Dea-Cicerone». Per quanto concerne quindi la relazione tra Livia e il culto personale di Bona Dea, prosegue in nota Brouwer, «solo due fatti sono irrefutabili: la notizia dai *Fasti* di Ovidio […] e la celebrazione del compleanno di Livia dalle donne del *vicus ad Bonam Deam* (Forum Clodii […])»[111].

A ogni modo, la «passeggiata archeologica»[112] di Properzio richiama nel cittadino romano, attraverso un discorso visivo, i riferimenti fisici a un modello di

[102] Keith 2000: 42. Cfr. DeBrouhn 2003.
[103] Welch 2004: 63.
[104] Cfr. Platner 1929: 85.
[105] Welch 2004: 85.
[106] *Ibidem*. Cfr. *ibi*: 71.
[107] Secondo la definizione letteraria offerta da Remo Ceserani, e adottata da Merlo, un modo è «un insieme di procedimenti retorico-formali, atteggiamenti conoscitivi e aggregazioni tematiche, forme elementari dell'immaginario storicamente concrete e utilizzabili da vari codici, generi e forme nella realizzazione dei testi letterari e artistici […]» (Ceserani 1999: 548; cit. in Merlo 2011: 19).
[108] Merlo 2011: 19.
[109] *Ibi*: 20 (la sottolineatura appartiene a Merlo). Qui Merlo suggerisce un paragone con il voler credere, o il fingere di credere (*make-believe*) come se si trattasse di qualcosa di reale, proposto dallo storico delle religioni Robert Segal (2004: 139).
[110] Cfr. Herbert-Brown 1994: 146; Mastrocinque 2011a: 171, nota n. 32.
[111] Brouwer 1989: 266. Cfr. ivi: 104-105 per l'epigrafe indicante il festeggiamento del compleanno di Livia a *Forum Clodii* (in *CIL* XI 3303).
[112] La definizione proviene da Garbarino 1995: 387.

comportamento e a un determinato codice comportamentale, con un pregnante significato religioso ammantato di prestigio antiquario – basato sul *bias* specifico che i cognitivisti chiamano retrospezione rosea, per cui il passato viene considerato come innegabilmente migliore. Ora, la politica di Ottaviano si inscrive nel quadro della «intenzionale distorsione del passato per motivi personali»[113] o, in questo caso specifico, dell'interpretazione o revisione ideologica del passato conformemente alla legittimazione istituzionale del principato augusteo[114]. Dunque, da questo punto di vista, il parallelismo dell'esclusione reciproca dei due sessi dai rispettivi culti ricordati avrebbe come scopo ultimo quello di rafforzare le differenze di genere ancorandole alle norme mitografiche e conservative di comportamento sociale sulla base del mantenimento dello *status quo* sociale. L'elegia di Properzio, invece, elude i limiti imposti dalla lode al potere, ribalta la prospettiva passiva dell'osservatore-cittadino di fronte ai monumenti disconoscendo i discorsi di potere fondati su di essi – e che allo stesso modo li fondano (le celebrazioni di Ottaviano e l'associazione trionfale con Ercole in Properzio; la restaurazione del tempio di Bona Dea da parte di Livia secondo Ovidio) e fornisce una lettura ironicamente critica (semiseria?) dell'associazione del paesaggio urbano con determinati modelli di valore, inerenti alle differenze di genere, imposti dall'élite al potere[115].

Cognizione, rapporti di dominanza e relazioni tra i sessi sono tutti elementi inestricabili che agiscono nello spazio sociale: nella mirabile sintesi offerta da Monika Trümper «Gli studi recenti sulle città antiche e moderne enfatizzano correttamente che lo spazio è una categoria sociale, costantemente prodotta, cambiata e negoziata attraverso l'interazione umana e la comunicazione, e ciò riflette, e modella, le strutture sociali e le relazioni di potere […]. Pertanto, l'uso e la percezione dello spazio fisico e dell'architettura può differire in modo considerevole secondo gli utilizzatori e le attività»[116].

II.1.4. Come agisce un rituale? Parte I. La ToM e la teoria della forma rituale

La domanda che a questo punto è più pressante è la seguente: in che modo l'adozione dei temi cognitivi e scientifici che abbiamo ripercorso finora può contribuire a chiarire l'organizzazione rituale delle religioni del passato e del presente? Per dirla altrimenti, perché secondo tali prospettive un rito noto era o è organizzato in un modo specifico? Esistono due teorie fondamentali in ambito cognitivo che cercano di rispondere a questi problemi e che, con la dovuta attenzione, possono essere proficuamente combinate[117]. Si tratta della teoria della forma rituale proposta da Thomas Lawson e Robert N. McCauley e della teoria dei modi della religiosità avanzata da Harvey Whitehouse.

---

[113] Shermer e Grobman 2002: 305.

[114] Cfr. le brevi ma acute osservazioni contenute in Roda 2001 (in particolare il par. *La falsificazione*, pp. 17-18).

[115] Cfr. Welch 2004: 85-86.

[116] Trümper 2012: 302.

[117] Per motivi di spazio non è possibile ripercorrere nemmeno per sommi capi le scoperte cognitive sperimentali, le conferme neurologiche e le comparazioni antropologiche interculturali effettuate secondo i protocolli di indagine tipici delle discipline scientifiche impegnate nello studio della cultura (sulle quali torneremo nella terza sezione della tesi), sottoposte a *peer-review*, pubblicate su riviste scientifiche internazionali e giunte alla replicazione indipendente dei risultati. Ci vediamo pertanto costretti a rimandare alla bibliografia scientifica indicata in nota. Ovviamente, quanto detto non dovrebbe tradursi in modo automatico nel senso della scoperta di una "verità assoluta", concetto fuorviante in campo scientifico: «la verità stessa non è un concetto scientifico; tutte le idee scientifiche sono passibili di revisione» (Ehrlich 2005: 435, nota n. 53).

A monte di questi due modelli esiste però un assunto cognitivo fondamentale sul quale vale la pena di soffermarci un momento se vogliamo osservare la strettissima interconnessione tra elementi cognitivi e sociopolitici. Il *trait d'union* tra il funzionamento dei miliardi di neuroni nel cervello, collegati da migliaia di connessioni, e la dimensione sociale all'interno della quale agiscono gli individui, passa attraverso la teoria della mente (TdM o, secondo il più noto acronimo inglese ToM, *theory of mind*). In breve la ToM è un sistema mentale onnipervasivo di inferenze, basato sul rilevamento automatico di agenti che operano con intenzionalità e secondo desideri e credenze, pesantemente implicato nei processi cognitivi religiosi e no: «nessun'altro sistema mentale cognitivamente naturale fornisce agli esseri umani uno strumento più versatile per dare un senso al mondo»[118].

Da un punto di vista ontogenetico e individuale, nel periodo compreso all'incirca tra i nove mesi o un anno di età e i sei anni, i bambini cominciano a fare uso di ciò che Daniel C. Dennett definisce come "atteggiamento intenzionale" (*intentional stance*) nei confronti dei soggetti agenti, ossia mossi da intenzioni e desideri, trattandoli come «se possedessero non solo obiettivi ma vite mentali e rappresentazioni mentali proprie»[119]. Questo è il momento cardine dello sviluppo della cognizione del bambino in età scolare – e del futuro adulto: «Acquisire esperienza sociale e assorbire l'imponente materiale narrativo (storie, miti, opere teatrali, romanzi e così via), che saturano gli spazi culturali umani, sono attività che forniscono ampie basi per elaborare, estendere e abbellire la teoria delle mente dei bambini»[120]. Ciò nonostante la ToM non è un congegno perfettamente funzionante.

Deborah Kelemen ha documentato la propensione dei bambini nei confronti di ciò che è definito come "teleologia promiscua" (*promiscuous teleology*), ossia «l'attribuzione eccessiva di funzioni a oggetti inanimati [ad esempio, oggetti naturali come le montagne] come risultato della loro nuova capacità e della crescente esperienza con agenti determinati nel perseguire azioni dirette a uno scopo»[121]. Anche gli adulti talvolta si sentono obbligati ad attribuire stati intenzionali a oggetti inanimati, ad esempio un computer o un automobile in panne, quasi come se far ciò possa compensare la frustrazione della situazione. Gli adulti non sembrano accorgersi coscientemente di tali situazioni. Il motivo che gli psicologi evoluzionisti hanno adottato per spiegare quanto avviene in tali situazioni è il seguente: «fintantoché i costi dei falsi positivi [ossia, un falso allarme che si rivela innocuo] non sono troppo alti, è conveniente possedere un sistema di rilevamento di agenti che entri in azione con facilità. In un ambiente ostile e competitivo […] il costo dei segnali falsi negativi [ossia, una scelta sbagliata che porta a rifiutare l'allarme iniziale] è elevato in un modo *proibitivo*»[122]. Una scelta errata, basata ad esempio sull'interpretazione del movimento tra la vegetazione come il prodotto del vento, invece di un predatore, può essere esiziale. Per tali motivi, è verosimile che un sistema iperattivo di rilevamento di agenti sia stato sottoposto a selezione nel corso del tempo profondo poiché rivelatosi più efficace per la sopravvivenza degli animali rispetto a un sistema che tende invece a scartare i potenziali falsi allarmi. Tale sistema modella costantemente il mondo sociale degli esseri umani e fa sì che le categorie della causalità degli agenti vengano

[118] McCauley 2011: 183.
[119] *Ibi*: 80. Questa è la definizione di Dennett (2000: 38-39): l'atteggiamento intenzionale è «[…] la strategia per interpretare il comportamento di un'entità (non importa se persona, animale o artefatto) trattandola come se fosse un agente razionale che orienta la propria "scelta" d'"azione" prendendo in "considerazione" le proprie "credenze" e i propri "desideri"».
[120] McCauley 2011: 80.
[121] *Ibidem* (cfr. Kelemen 1999a; 1999b).
[122] *Ibi*: 81-82 (cfr. Mithen 1996: 55).

immediatamente e inconsciamente allo scoperto ogniqualvolta «si sente qualcosa che spaventa (un intruso?) o quando un evento inaspettato ha luogo nel mezzo della complessa macchina sociale (una cospirazione?)»[123]. Ora, perché tutta questa attenzione cognitiva nei confronti degli agenti intenzionali? Perché questi, come abbiamo già anticipato nell'*Introduzione*, rappresentano «le variabili causali principali del mondo sociale. Di conseguenza, gli agenti sono i candidati naturali per fare accadere le cose che accadono nel mondo naturale»[124].

In quanto specifica forma di *storytelling*, il mito sfrutta la ToM ponendo attenzione alla diacronia degli stati mentali degli agenti e coinvolgendo i meccanismi attivati dalla comprensione dei loro stati intenzionali e delle loro azioni allo scopo di memorizzare narrazioni ed episodi ritenuti significativi, così come le conseguenze delle azioni degli agenti di cui si narra. I miti organizzano gli eventi temporalmente (non importa quanto razionalmente slegati) e danno un senso ai ricordi rendendoli non casuali[125].

In quale modo il ricorso naturale e intuitivo alla ToM e all'agentività entrano specificamente nella gestione dei rituali? Se la religione introduce agenti nelle transazioni con gli esseri umani, costoro saranno implicati in relazioni (quasi) sociali[126]. Pertanto i rituali religiosi «mimano un numero sufficiente di caratteristiche quotidiane e relative alle azioni intenzionali tale per cui l'equipaggiamento mentale umano possa rappresentarsi il confronto con agenti intenzionali»[127], non hanno apparenti finalità o motivazioni tecniche, come l'espressione artistica (e come tale svincolano in parte il grado di coinvolgimento – si può anche pensare a tutt'altro durante un determinato tipo di rito)[128], e si basano su una serie di vincoli cognitivi che soggiacciono all'apparente variabilità e varietà dei riti (in realtà alquanto limitate)[129].

Per spiegare questa organizzazione cognitiva dei rituali, McCauley e Thomas Lawson hanno elaborato una teoria che sottolinea il fatto che «compiere un rituale non significa [soltanto] instaurare una vaga relazione con le divinità e con gli spiriti, ma anche fare delle cose per loro (offrire oggetti, rivolgere loro la parola) o indurli a farne altre (possedere persone, fare piovere, curare i malati)»[130]. Si tratta in pratica di una sorta di grammatica delle azioni rituali cui soggiacciono i medesimi meccanismi cognitivi che agiscono in tutte le azioni quotidiane. Lo schema proposto dai due autori si può spiegare facendo riferimento a una griglia che comprende le seguenti caselle:

1. gli agenti attivi (*agents*);
2. gli atti compiuti;
3. i soggetti passivi, o pazienti (*patients*) [131].

Secondo tale prospettiva, dunque, qualunque rituale impegna almeno due soggetti e comporta un'azione condotta presumibilmente mediante un oggetto specifico[132]. Ciò che però è determinante è il principio dell'agentività sovrumana

[123] *Ibi*: 82 (cfr. J.L. Barrett 2000; 2004).
[124] *Ibidem*.
[125] *Ibi*: 185.
[126] *Ibi*: 189.
[127] *Ibi*: 190.
[128] Whitehouse 2004a: 166 (cit. in McCauley 2011: 192).
[129] McCauley 2011: 191.
[130] Boyer 2010: 310.
[131] McCauley 2011: 193. Cfr. Lawson e McCauley 1990; McCauley e Lawson 2002.
[132] McCauley 2011: 192. È interessante notare che J.L. Barrett (2002) ha proposto una classificazione per cui gli dèi coinvolti nel rito come "intelligenti" sono a conoscenza dello stato mentale dei partecipanti, mentre quelli "stupidi" non possono venire a conoscenza delle menti dei partecipanti al rito, e che

(*principle of superhuman agency*, o PSA), stabilito dai due studiosi. Secondo tale principio, il ruolo occupato da un agente controintuitivo all'interno delle tre caselle elencate poc'anzi modifica conseguentemente tutta la struttura del rito (ovvero, il riferimento mitografico specifico a un agente controintuitivo può essere maggiormente accentuato nella caselle dell'agente attivo, del soggetto passivo o dell'atto per mezzo di strumenti)[133]. Conoscendo quindi il ruolo occupato dalla divinità nel rituale, inferito attraverso l'identificazione di una specifica azione, si può verosimilmente ricostruire o prevedere quali saranno le caratteristiche degli altri punti.

Se l'accento cade fortemente sugli intermediari in quanto agenti ci troviamo allora nella prima casella e il rituale si svolge una volta sola su ciascun paziente[134]. Nel battesimo cristiano, ad esempio, il sacerdote è l'agente che attraverso l'acqua, ossia lo strumento particolare, esegue un'azione su un paziente, ovvero un adulto o un neonato (a seconda della particolare confessione)[135]. L'accento in questo caso cade sul ruolo dell'agente, in quanto investito di poteri specifici che attraverso un'altra e risalente serie di rituali rimandano a loro volta, direttamente e in modo legittimante, all'agente controintuitivo culturalmente postulato: la connessione con la divinità avviene innanzitutto attraverso l'agente[136]. In questo caso i rituali sono condotti da agenti speciali (*special agent rituals*), mentre le conseguenze di tali rituali sono definite come "super-permanenti" e possono avere conseguenze sull'intera vita del paziente e su quello che si ritiene essere l'aldilà[137]. Questa tipologia di rituali può anche essere accompagnata da livelli elevati di stimolazione sensoriale (*high levels of sensory pageantry*), i quali per quanto siano sempre declinati secondo sensibilità culturali locali, comprendono cibi o bevande speciali, musica, danze, aromi particolari, ecc. Allo scopo di coinvolgere il soggetto e stimolare la reazione desiderata si può ricorrere al consumo di sostanze psicotrope oppure alla privazione sensoriale *tout court*, o addirittura a varie forme di tortura fisica o psicologica[138]. Il fine di tutto ciò è sollecitare il soggetto partecipante a porsi come direttamente coinvolto nel rituale attraverso stimolazioni cognitive, inducendolo a imprimere l'evento nella memoria e, nel contempo, a dimostrare all'intera comunità (non direttamente partecipante) l'importanza fondamentale del rituale e la formale adesione al credo comune[139] (questa ulteriore particolarità è più marcata nel caso delle famiglie presenti al battesimo dei neonati o dei bambini mentreè piuttosto la confermazione o cresima adolescenziale, dove prevista, ad assumere in teoria il valore cognitivo del battesimo da adulti). La sovraeccitazione attiva una vivida e dettagliata memoria episodica, che talvolta assume la forma di quello che viene chiamato ricordo fotografico o flash di memoria (*flashbulb memory*): il ricordo si imprime con le sue coordinate (dove ci si trovava, che cosa si stava facendo e con chi ci si trovava)[140].

Un secondo tipo di rituale è definito invece dalla maggiore rilevanza assegnata alla presenza di strumenti, artefatti o oggetti particolari attraverso i quali viene condotta l'azione rituale. Dato che in questi casi si ritiene che l'agente controintuitivo non intervenga direttamente attraverso intermediari, tale tipologia di rituali (come molte

---

pertanto devono essere messi al corrente di queste ultime, e delle loro intenzionalità, attraverso i rituali. Per un'analisi di questo aspetto nella religione romana cfr. Chalupa 2010.

[133] McCauley 2011: 195-196.

[134] *Ibi*: 196.

[135] Hinde 2010: 132.

[136] *Ibidem*.

[137] McCauley 2011: 196.

[138] *Ibi*: 198.

[139] *Ibidem*.

[140] *Ibi*: 199.

forme di offerte sacrificali) può essere ripetuta pressoché quotidianamente[141]. L'accento è posto quindi sulla presenza di un paziente che agisce mediante strumenti particolari (*special patient rituals*). Per riprendere l'esempio della religione cristiana, l'eucarestia domenicale e festiva è ripetuta senza sosta secondo una precisa cadenza calendariale, mentre il battesimo viene eseguito una volta sola. Come nota McCauley, si tratta della medesima abitudinarietà sviluppata quando si impara ad andare in bicicletta o a leggere; inoltre, il livello di stimolazione sensoriale è solitamente e di gran lunga inferiore rispetto alla tipologia descritta precedentemente[142]. Anche il tipo di memoria coinvolto è differente: la ripetizione frequente attiva la memoria semantica, la quale consiste di tutte le informazioni che possiamo avere a disposizione e che solitamente non possiamo riconoscere o ricordare di avere appreso (*ceteris partibus*, qual è stata la decima volta che si è guidata un'automobile? Qual era il sermone della quinta eucarestia alla quale si è preso parte?). La necessità di avere un certo equilibrio tra i costi dei differenti rituali ricordati comporta in teoria il raggiungimento di una sorta di implicito equilibrio cognitivo, il cui risultato è solitamente una costellazione di diversi rituali interconnessi all'interno di uno stesso culto[143]. Come avremo modo di vedere più avanti e in modo più dettagliato, non è detto che tale equilibrio venga sempre raggiunto; si può anzi ipotizzare una sorta di selezione culturale in periodi di forte competitività socio-religiosa.

Ora, anticipando un altro tema sul quale insisteremo più avanti e seguendo questo modello per descrivere il periodo della religione romana che ci interessa, dobbiamo concludere con Aleš Chalupa che la religione pubblica romana (*sacra publica*) si distingueva in sostanza per l'assenza di rituali incentrati sull'agente speciale: «Tutti i rituali del culto ufficiale dello stato erano rituali incentrati sul paziente speciale, dove gli esseri sovraumani culturalmente postulati [*culturally postulated super-human beings*, o *CPS-beings*] facevano la comparsa nel ruolo di beneficiari o destinatari dei rituali eseguiti (ad esempio, sacrifici)»[144]. Al contrario, un culto legato a un agente speciale – come nei cosiddetti culti misterici – rappresentava un'occasione per eliminare la distanza tra i due soggetti coinvolti nella finzione rituale[145].

Per non citare che un esempio possibile, l'arringa ciceroniana presentata nel *De domo sua* si presta bene all'uso esemplificativo della teoria di Lawson e McCauley. Ripercorriamo brevemente il contesto: in quest'opera Cicerone, tornato dall'esilio, rivendica la proprietà della sua abitazione. Quest'ultima era stata consacrata da Clodio alla dea *Libertas* durante l'esilio (e pertanto estromessa dal possesso privato)[146]. Allo scopo di convincere i decisori politici dell'inapplicabilità della consacrazione Cicerone ricostruisce una lunga catena decisionale di errori che avrebbe inficiato lo statuto religioso dell'atto attraverso il quale la casa è stata dichiarata *aedes sacra*[147]. Tali errori compromettono quella che nello schema rituale di Lawson e McCauley è definita come «alterazione rituale dell'oggetto»[148], per cui le proprietà di un oggetto vengono ritualmente modificate (qui la casa di Cicerone, che viene sottoposta ad un passaggio di proprietà). L'obiettivo fondamentale dell'oratore è dunque quello di convincere i *pontifices* che le azioni rituali che hanno condotto alla consacrazione dell'edificio, e rivolte ad agenti sovraumani culturalmente postulati, non sono state condotte secondo la

[141] Hinde 2010: 132.
[142] McCauley 2011: 201.
[143] *Ibidem*.
[144] Chalupa 2009: 128.
[145] *Ibidem*.
[146] Lisdorf 2005: 448.
[147] *Ibi*: 452.
[148] Lawson e McCauley 1990: 103 (cit. in Lisdorf 2005: 458).

corretta procedura. Gli errori vengono riassunti da Anders Lisdorf in quattro fasi: «l'adozione di Clodio; il tribunato di Clodio; la consacrazione della tenuta ciceroniana e la consacrazione della casa»[149].

Soffermiamoci in modo esemplificativo sul primo punto. Clodio era stato adottato nel 59 a.e.v. dal più giovane senatore plebeo Publio Fonteio[150]. Come scrive Luca Fezzi, «Clodio rifiutò poi la patria potestà di Fonteio, mantenendo invece lo *status* di plebeo, l'unica cosa che gli interessava veramente» per i risvolti legati alle cariche politiche[151]. Secondo Fezzi il cambiamento del nome da *Claudius* a *Clodius* avviene in quell'occasione[152]. In realtà ciò non spiega quattro punti importanti: la *transitio ad plebem* avrebbe comportato l'adozione del nome della *gens* (in questo caso *Fonteius*) e non il semplice mutamento da /au/ a /o/; nell'epistolario ciceroniano precedente a questa data egli viene già indicato come *Clodius* (a meno di non ipotizzare una manomissione successiva per indicare quel particolare personaggio); almeno due delle sorelle di Clodio si chiamavano *Clodia* (e certamente non si sottoposero mai alla *transitio ad plebem*) e i figli di Clodio e delle sue sorelle erano stati chiamati *Claudius* o *Claudia*. Pertanto, Andrew M. Riggsby propone giustamente un'interessante convergenza progettuale di politica popolare a livello familiare e uso delle varianti linguistiche tipiche delle classi meno abbienti, all'interno di un utilizzo simbolico della lingua per scopi socio-politici[153]. Nell'ottica ideologica di Cicerone, proprio tali azioni diventano il segno politico (dalle conseguenze religiose) che testimonierebbe *ipso facto* l'opportunismo clodiano di facciata e l'inadeguatezza della catena di azioni rituali cui Clodio, in quanto agente religioso, si sarebbe richiamato per delegittimare la proprietà dell'oratore.

In conclusione, come segnala correttamente Lisdorf, nel testo citato Cicerone dimostra di non voler occupare in modo illegittimo la sua residenza (devoluta alla dea *Libertas*), e pertanto compromettere la stabilità del rapporto civico tra uomini e dèi (immaginati secondo la ToM), alterando la *pax deorum*[154]. Non a caso il rapporto tra i due antagonisti viene espresso da Lisdorf nei seguenti termini: «Cicerone: Clodio = lo stato romano: caos»[155].

II.1.5. Come agisce un rituale? Parte II. I modi della religiosità

Determinare la forma rituale attraverso il rilevamento dell'accento posto sugli agenti, sui pazienti o sugli strumenti coinvolti nell'azione rituale non esaurisce lo studio cognitivo della religione. Occorre ancora definire in quale modo questa azione trovi una qualche corrispondenza (se la trova) con lo statuto socio-politico della società in questione. Per dirla in altri termini, è possibile tracciare una equivalenza parziale o totale dell'organizzazione religiosa con il modello sociale? Esistono dei vincoli strutturali alle formazione, trasmissione e organizzazione dei rituali religiosi? Secondo Harvey Whitehouse è possibile rispondere positivamente a entrambe le domande.

---

[149] Lisdorf 2005: 454.
[150] Cfr. Cicerone, *De domo sua*, XXIX 77; Fezzi 2008: 47.
[151] Fezzi 2008: 47.
[152] *Ibidem*.
[153] Riggsby 2002.
[154] Lisdorf 2005: 459.
[155] *Ibi*: 449. Come nota De Sanctis, «Lo stesso Cicerone, che si dichiara profondamente scettico nei confronti della divinazione e della religione tradizionale in genere, è pur sempre un sacerdote. Il suo disincanto infatti non gli proibisce di esercitare all'occorrenza l'autorità di augure, o di avvalersene per tentare di recuperare, al ritorno dall'esilio, i suoi ex possedimenti sul Palatino dove Publio Clodio aveva fatto costruire un tempio alla dea Libertas» (2012: 160).

Whitehouse ha identificato due tipologie opposte di organizzazione religiosa, battezzate dottrinale e imagistica, le quali comprendono grosso modo tutte le precedenti dicotomie proposte nel passato della ricerca (tra le quali lo studioso cita quelle indicate da Max Weber, Ruth Benedict, Ernest Gellner, Jack Goody, Victor Turner, I.M. Lewis, Richard Webner, Fredrik Barth, ecc.). Whitehouse, sulla scorta degli autori citati, riconosce che le pratiche religiose possono essere «altamente ripetitive» e legate ad una specifica routine contraddistinta da «un'atmosfera calma e sobria» oppure emotivamente intense[156].

Nel caso del modo dottrinale, «queste pratiche sono spesso accompagnate dalla trasmissione di una dottrina e di una complessa teologia e tendono anche a caratterizzare grandi comunità religiose i cui membri possono non conoscersi tutti tra di loro (certamente non in modo intimo)»[157]. L'altro modo, definito imagistico, contrassegna invece «pratiche religiose molto intense dal punto di vista emotivo: possono essere eseguite di rado e, allo stesso tempo, essere altamente stimolanti (ad esempio, possono implicare stati alterati di coscienza o prove e torture terribili); tendono a innescare un senso duraturo di rivelazione e a produrre forti legami tra piccoli gruppi di partecipanti rituali»[158]. Colmando una lacuna esplicativa mai debitamente presa in considerazione dagli studi precedenti, questa proposta chiarisce il motivo dell'esistenza delle due tipologie di organizzazione religiosa da un punto di vista scientifico ed empiricamente verificabile (anche se, vale la pena di ricordarlo, nessuno di questi due modi esiste allo stato "puro" nell'ambiente religioso[159]; essi rappresentano, piuttosto, due poli lungo un *continuum* di possibilità).

Innanzitutto, secondo Whitehouse esistono due criteri basilari da soddisfare perché l'esistenza stessa delle religioni e dei rituali, così come li conosciamo, sia giustificata: per prima cosa devono assumere una forma che si possa ricordare; in secondo luogo, «la gente deve essere motivata a trasmettere queste credenze e questi rituali»[160]. Detto in altri termini, se non si possono minimamente istituzionalizzare i contenuti di un rituale o di una credenza in una determinata forma, queste non potranno essere trasmesse: cosa trasmettere se non ci si ricorda le componenti e le fasi principali? Inoltre, la gente deve pensare che quella particolare forma del culto o della credenza abbia un'importanza fondamentale, altrimenti questa muterà o si perderà[161].

Ricordo e motivazione sono dunque i due criteri di base per istituire un rito o una credenza. Il denominatore comune è la memoria, ed è qui che entrano in campo le conoscenze cognitiviste. Innanzitutto, la logica che regola qualunque processo di memorizzazione è la seguente:

a) «Codificare (acquisire l'informazione)» [162];
b) «Immagazzinare o conservare l'informazione in maniera fedele»[163] (per quanto la memoria non agisca come una registrazione audio-video ma ricostruisca nel presente il ricordo di un evento passato)[164];
c) «Recuperare o accedere all'informazione immagazzinata»[165].

[156] Whitehouse 2004a: 63. Cfr. Whitehouse 2002.
[157] Whitehouse 2004a: 63.
[158] *Ibidem*.
[159] *Ibi*: 76.
[160] *Ibi*: 64.
[161] *Ibidem*.
[162] J.K. Foster 2012: 30.
[163] *Ibidem*.
[164] Cfr. *ibi*: 17-19.
[165] *Ibi*: 30.

Whitehouse modella il suo sistema a partire dall'esistenza di due tipi di memoria: implicita ed esplicita. La memoria implicita è «una forma di ritenzione inconsapevole delle informazioni», nella quale «rientrano le conoscenze che si usano automaticamente o in parallelo con altri processi»[166] (ad esempio, nota Whitehouse, le conoscenze procedurali e le sequenze di movimenti che permettono di andare in bicicletta). La memoria esplicita si divide in due tipi: a breve termine e a lungo termine. La memoria a breve termine permette di ritenere informazioni per un periodo limitato di tempo (in genere sotto i trenta secondi)[167]. La memoria a lungo termine consente, anche grazie ai meccanismi di ripetizione, rinforzo e consolidamento, di ricordare le informazioni per un periodo variabile, che va da alcune ore a tutta la vita. Quest'ultimo tipo può essere suddiviso a sua volta in due modalità differenti: memoria semantica e memoria episodica. La memoria semantica consiste di tutte le informazioni che possiamo avere a disposizione e che raramente possiamo riconoscere o ricordare di avere appreso (il sapere enciclopedico, il vocabolario, i simboli e gli algoritmi[168]; «ad esempio, come comportarsi in un ristorante, qual è la capitale della Francia, ecc.»)[169]. La memoria episodica invece ha a che fare con gli eventi specifici che hanno avuto luogo durante la nostra esperienza («il nostro primo bacio, la morte di un parente amato, il giorno in cui è scoppiata la guerra, ecc.»)[170].

Queste tipologie di memoria entrano in gioco in una maniera differente a seconda che si tratti del modo dottrinale o imagistico della religiosità.

Nel caso del modo dottrinale, spiega Whitehouse, l'azione rituale tende ad essere altamente consuetudinaria, «facilitando l'immagazzinamento di insegnamenti religiosi elaborati e concettualmente complessi nella memoria semantica, attivando inoltre la memoria implicita nella *performance* della maggior parte delle procedure rituali»[171]. Esistono otto punti che caratterizzano e riassumono le specificità del modo dottrinale (ci limitiamo a elencare i fondamentali, omettendo la discussione dei punti principali):

a) per ciò che concerne gli insegnamenti religiosi, «la ripetizione frequente attiva la memoria semantica»[172];
b) la memoria semantica viene rinforzata dalla, e rinforza a sua volta la, presenza di leader religiosi, in parte grazie all'abilità oratoria (reale o attribuita)[173];
c) la presenza di leader religiosi implica la necessità di verifiche dell'ortodossia, allo scopo di preservare gli insegnamenti nel modo più intatto possibile[174];
d) considerando che la ripetitività delle azioni conduce a comportamenti abitudinari che sorgono indipendentemente dal controllo o dal pensiero cosciente, «la ripetizione frequente porta all'uso della memoria implicita nel caso di rituali religiosi»[175];
e) dato che la frequenza della ripetizione dei contenuti religiosi fa calare le possibilità che le persone inventino teorie divergenti sui rituali ai quali prendono parte, «la memoria implicita dei rituali religiosi migliora il potenziale di

[166] U. Galimberti 2006: 634.
[167] *Ibidem*.
[168] *Ibidem*.
[169] Whitehouse 2004a: 65.
[170] *Ibidem*.
[171] *Ibidem*.
[172] *Ibi*: 66.
[173] *Ibidem*.
[174] *Ibidem*.
[175] *Ibi*: 68.

sopravvivenza degli insegnamenti [provenienti dai leader riconosciuti. N.d.A.] immagazzinati nella memoria semantica»[176];

f) il controllo dell'innovazione, sotto qualunque forma essa si presenti, deve essere vagliato dai leader; perciò il bisogno di controllare l'ortodossia incoraggia la centralizzazione religiosa (ossia, l'istituzionalizzazione di delegati professionali, di classi sacerdotali, ecc.)[177];
g) «la memoria semantica degli insegnamenti religiosi conduce a comunità religiose anonime» mnemonicamente; detto altrimenti, «molte delle credenze e degli atti che definiscono l'identità di una persona come [credente di una qualche religione. N.d.A.] non vengono ricordati come episodi speciali»[178];
h) l'importanza dell'oratoria e la presenza di leader riconosciuti sono elementi utili per una vasta diffusione della religione in questione[179].

Per quanto riguarda invece il modo imagistico, le caratteristiche principali sono la bassa frequenza della rappresentazione religiosa e la sovraeccitazione. Lo studioso elenca questi possibili esempi: «rituali iniziatici traumatici e violenti, pratiche estatiche di vario genere, esperienze di possessioni collettive e stati alterati di coscienza, e persino rituali estremi che comprendono omicidio o cannibalismo»[180]. Come nel caso precedente, le caratteristiche che contraddistinguono questo tipo di religiosità convergono verso un insieme di «ipotesi testabili»[181], raggruppate come segue:

a) il vettore fondamentale, diversamente dal modo dottrinale, è la memoria episodica; la ripetizione non frequente e la sovraeccitazione attivano una vivida e dettagliata memoria episodica, che talvolta assume la forma di quello che viene chiamato flash di memoria (*flashbulb memory*) o ricordo fotografico. Questo contiene solitamente informazioni sull'evento e sul contesto nel quale quel particolare evento ha avuto luogo[182]. Come nota Whitehouse, tale particolare connotazione ha un certo valore anche nel processo di selezione delle idee. Se le *performance* delle pratiche religiose vengono messe in scena raramente, ma a ciò non si associa un livello di eccitazione sufficiente, queste pratiche molto difficilmente verranno tramandate. Una scarsa motivazione sarebbe motivata dalla mancanza di continuità e dal fatto che nessun tipo di pensiero sarebbe stimolato dal ricordo;
b) «l'attivazione della memoria episodica innesca una riflessione esegetica spontanea» (*spontaneous exegetical reflection*, o SER)[183]. Poiché la memoria che agisce in questo caso è di tipo esplicito, l'attività che processa tali rituali si svolge a livello cosciente, stimolando l'associazione di *pattern* di significato e incoraggiando la riflessione sull'esperienza vissuta. Pertanto la presenza di rivelazioni a livello personale connota questo tipo di religiosità. Inoltre, uno dei risultati principali è quello di favorire l'immagazzinamento di una sviluppata conoscenza esegetica nella memoria semantica. Ciò ha luogo grazie al fatto che il livello di sovraeccitazione provocato durante tali pratiche religiose è raggiunto dalla stimolazione sensoriale (che può essere di tipo visivo, uditivo, olfattivo,

[176] *Ibidem*.
[177] *Ibi*: 69.
[178] *Ibidem*.
[179] *Ibi*: 70.
[180] *Ibidem*.
[181] *Ibidem*.
[182] *Ibi*: 71.
[183] *Ibi*: 72. Sulle preliminari verifiche sperimentali della SER si rimanda a Richert, Whitehouse e Stewart 2005.

cinestesico, ecc.) e che, a sua volta, produce un'associazione sovrabbondante tra le differenti immagini (mentali e non) evocate durante le rappresentazioni religiose[184];

c) la SER non conduce all'uniformità che caratterizza il modo dottrinale. Nonostante l'esistenza comune di «certi temi e di idee centrali» all'interno del gruppo di partecipanti, non esiste consenso generale sui significati dei rituali (l'accordo verte in genere solamente sulla procedura del rito stesso). A ogni modo, «se l'esegesi viene trasmessa verbalmente, questa è ristretta agli "esperti" la cui aderenza al principio del consenso […] viene dimostrata di rado»[185];
d) «la SER ostacola [l'istituzione] di una leadership dinamica»[186] e, se questa esiste, ha un valore piuttosto simbolico[187];
e) la mancanza di una leadership dinamica, di centralizzazione e di ortodossia sono elementi che contribuiscono vicendevolmente a rinforzarsi[188];
f) l'elevato livello di stimolazione sensoriale e di eccitazione favorisce l'instaurazione di legami profondi e di una coesione sociale intensa tra i partecipanti, che può sfociare nella formazione di comunità piccole e circoscritte[189];
g) «l'intensa coesione e la memoria episodica promuovono l'esistenza di comunità circoscritte ed esclusive»[190]. L'appartenenza al gruppo viene regolata dalla stessa presenza alle attività religiose: «non puoi essere un membro a meno che la gente si ricordi di te nel ciclo precedente di attività religiose e, per la stessa ragione, non puoi essere escluso una volta che sei entrato (ossia, la tua partecipazione non può essere facilmente dimenticata)»[191];
h) l'esistenza di comunità circoscritte e limitate disincentiva la diffusione di questo modo di religiosità. Dato che «l'unità della trasmissione è l'intero gruppo rituale (e non un piccolo gruppo di oratori talentuosi)» per favorire una vasta diffusione di questo tipo di pratiche esistono solo due possibilità, entrambe difficilmente realizzabili: o il gruppo ripete i riti alla presenza delle comunità vicine, oppure il gruppo intero è caratterizzato da un tipo di sussistenza nomade (o soggetto a migrazioni e spostamenti più o meno periodici). In entrambi i casi però, data la mancanza di gerarchie fisse o di leadership religiosa capace di monitorare i contenuti trasmessi, le pratiche verosimilmente muteranno non appena saranno oggetto di trasmissione. Inoltre, «le comunità rituali tendono ad essere accanitamente esclusiviste» (in esse verranno pertanto evidenziati i caratteri locali e peculiari rispetto alla norma generale o alle più vaste somiglianze regionali)[192].

Come sottolinea giustamente Whitehouse, «non possiamo dire che un rituale particolare, per esempio, sia dottrinale o imagistico. Possiamo solamente dire che la riproduzione a lungo termine [dei contenuti religiosi] attraverso gli innumerevoli pensieri e le innumerevoli azioni di molte persone daranno come risultato l'unione di caratteristiche descritte dalla teoria dei modi. […] Ciò che [questa teoria] cerca di spiegare è, dunque, la *tendenza* dei sistemi religiosi a gravitare verso la posizione di

[184] Whitehouse 2004a: 72.
[185] *Ibidem*.
[186] *Ibidem*.
[187] *Ibi*, p. 73.
[188] *Ibidem*.
[189] *Ibidem*.
[190] *Ibidem*.
[191] *Ibidem*.
[192] *Ibi*: 74.

attrattori divergenti»[193]. L'interazione tra questi attrattori è assai complessa. Basti pensare che anche nelle tradizioni religiose più diffuse la realtà è composta anche da piccole comunità distinte, nelle quali possono (r)esistere versioni delle pratiche diffuse altrove e altrove sostenute da una élite religiosa (il cui modo interno di organizzazione può riflettere quello dottrinale), prive però di «una giustificazione sistematica nella dottrina e nella narrativa»[194].

Pascal Boyer ha posto all'attenzione uno tra i principali esiti sociali e politici di questa teoria, le cui radici profonde affondano nei processi cognitivi. In sostanza, l'adozione di un modo dottrinale tende a escludere sistematicamente i contesti nei quali sia possibile fare appello alle condizioni rituali imagistiche come supporto mnemonico. Così facendo le istituzioni religiose si espongono al rischio di «periodiche esplosioni di dissidenza imagist[ic]a»[195]. Il paradosso è che non potrebbe essere altrimenti, poiché le pratiche imagistiche pongono un serio problema all'autorità dell'istituzione, impediscono il controllo dell'uniformità e conformità delle credenze del gruppo e conferiscono agli individui più portati a esprimersi in questo senso la possibilità di esternare idee e pratiche dissidenti, in competizione con quelle espresse dall'ortodossia dell'istituzione[196]. Boyer indica con l'espressione «la tragedia del teologo» il paradosso causato dalla riconoscibilità e dalla prevedibilità tipiche del modo dottrinale: «non solo le persone, in possesso di menti reali piuttosto che di memorie letterarie, saranno sempre teologicamente scorrette operando aggiunte e distorcendo il messaggio originale, ma in più salvaguardare il messaggio da queste adulterazioni lo rende inevitabilmente tedioso, alimentando il dissenso imagistico e minacciando la posizione della corporazione del teologo»[197].

II.2. L'organizzazione sociale dei *sacra publica* e dei culti imagistici a Roma

II.2.1. Concetti controintuitivi e «*optimum* cognitivo»

In una delle prime panoramiche generali sulla religione romana analizzata dal punto di vista cognitivo e pubblicata nel 2004, Douglas Gragg ha notato che l'insieme dei culti pubblici risulterebbe essere un ibrido tra le due modalità della religiosità, attestandosi su un livello cognitivo ottimale: «Le due modalità della religiosità sono "attrattori di posizione" che spiegano il successo della trasmissione. Al contrario, i concetti che sono cognitivamente naturali non richiedono lo speciale sostegno mnemonico fornito dai modi della religiosità»[198]. Secondo Gragg, dunque, la religione romana ufficiale cadrebbe nella categoria dell'*optimum* cognitivo e sarebbe piuttosto etichettabile come una forma ottimale e «proto-dottrinale» di religiosità[199]. In questa ipotesi, la durata e la longevità del modello romano sono ricondotte alla stabilizzazione di un *corpus* di pratiche e credenze che non corrisponde *in toto* né al modo dottrinale né

[193] *Ibi*: 75-76 (la sottolineatura appartiene a Whitehouse). Sul concetto di attrattore nei sistemi dinamici si rimanda a Prigogine 2007.
[194] Whitehouse 2004a: 76.
[195] Boyer 2010: 335.
[196] *Ibidem*.
[197] *Ibi*: 336.
[198] Gragg 2004: 76. Ricordiamo che il culto cristiano era punteggiato da una multiforme esplosione cultuale imagistica – solo in un secondo momento tacciata di eresia e messa a tacere a livello istituzionale (in modalità non sempre coronate da successo). Sull'uso delle parabole cristiane come shock cognitivo imagistico basato sulla violazione delle convenzioni sociali e delle aspettative cognitive universali, imbrigliato poi dall'organizzazione canonica e dottrinale tesa a limitare la SER, cfr. Gragg 2011a.
[199] A.B. Griffiths (2009: 154) ha fatto notare che tale definizione ha l'inconveniente di suggerire una qualche forma di scala progressiva verso la realizzazione teleologica di una religiosità dottrinale.

a quello imagistico; l'eccezione sarebbe costituita dai misteri, i quali pur nella loro varietà erano invariabilmente tesi a instillare nell'iniziato uno «shock cognitivo» imagistico[200].

Che cosa è l'*optimum* cognitivo, e quali elementi lo caratterizzano rispetto ai due modi precedentemente ricordati? Dunque, le rappresentazioni culturali (in questo caso religiose) sono sottoposte ai processi cognitivi di cattura dell'attenzione e di trasmissione dell'informazione secondo schemi specifici. In genere, è stato evidenziato come, rispetto ad altre tipologie, le rappresentazioni religiose si raggruppino attorno a un *cluster* particolare che comprende quelle idee «tutt'al più modestamente controintuitive»[201], così definite poiché contengono in gran parte una o al massimo due violazioni o trasferimenti delle caratteristiche cognitive tipiche dei seguenti domini ontologici intuitivi: fisica, biologia e psicologia (come sintetizza McCauley, «Mosé, dopo tutto, conversò con un roveto ardente che non si consumava»)[202]. Si tratta di vincoli rappresentazionali che Pascal Boyer ha definito specificamente come ontologie religiose: i trasferimenti di caratteristiche avvengono quando determinate proprietà esclusive di un dato dominio vengono trasferite a oggetti animati o inanimati che non le possiedono, mentre le violazioni hanno luogo quando una caratteristica trasgredisce un principio normalmente applicato a un oggetto animato o inanimato[203].

Secondo Boyer, le rappresentazioni religiose minimamente controintuitive raggiungono il livello cognitivo ottimale, o *optimum* cognitivo (*cognitive optimum*), tale per cui si trovano a essere associate ai livelli più alti di cattura dell'attenzione dell'interlocutore, di memorizzazione dei contenuti e di potenziale deduttivo (o esplicativo)[204]. Per dare un'idea del modello boyeriano, tali rappresentazioni avrebbero la misura ideale per essere trattenute dall'immaginario e automatico setaccio cognitivo che filtra incessantemente, e nel corso del tempo, le idee trasmesse all'interno delle catene socio-cognitive composte dagli individui in una data società. Tali rappresentazioni permettono di usufruire in modo intuitivo delle capacità cognitive maturativamente naturali (ossia che emergono gradualmente durante lo sviluppo ontogenetico della cognizione): se un serpente parla, ad esempio, ciò significa che possiede stati mentali e, perciò, pensa e agisce come un agente intenzionale umano dotato di scopi[205].

In particolare, Boyer ha identificato cinque categorie ontologiche (persona, animale, pianta, oggetto naturale e artefatto) e tre domini basilari di conoscenza intuitiva (fisico, biologico, psicologico) che «non sono né "archetipi" né "idealtipi" né rappresentano un'"aria di famiglia" per i concetti religiosi. Di fatto, tali schemi non sono nemmeno concetti. Sono esclusivamente *procedure* che elaborano l'informazione fornita dall'ontologia intuitiva»[206]. Il risultato dell'interazione tra questi due insiemi produce quindici brecce possibili nella computazione dei dati (ossia, trasferimento di caratteristiche e violazioni delle caratteristiche attese):

1) *persona* + violazione delle aspettative fisiche;
2) *persona* + violazione delle aspettative biologiche;
3) *persona* + violazione delle aspettative psicologiche;

[200] Gragg 2004: 77-78.
[201] McCauley 2011: 167.
[202] *Ibi*: 168.
[203] *Ibi*: 164.
[204] *Ibi*: 170-171 (basato su Boyer 2010: 126: «[…] la combinazione di una violazione con delle aspettative mantenute è probabilmente un *optimum* cognitivo, un concetto in grado sia di attrarre l'attenzione sia di dare luogo alla produzione di numerose inferenze»).
[205] *Ibi*: 169.
[206] Boyer 2000: 198 (ripreso anche in Lisdorf 2004: 152-153). La sottolineatura appartiene a Boyer.

4) animale + violazione delle aspettative fisiche;
5) animale + violazione delle aspettative biologiche;
6) animale + violazione delle aspettative psicologiche;
7) *pianta* + violazione delle aspettative fisiche;
8) *pianta* + violazione delle aspettative biologiche;
9) *pianta* + violazione delle aspettative psicologiche;
10) oggetto naturale + violazione delle aspettative fisiche;
11) oggetto naturale + violazione delle aspettative biologiche;
12) oggetto naturale + violazione delle aspettative psicologiche;
13) *artefatto* + violazione delle aspettative fisiche;
14) *artefatto* + violazione delle aspettative biologiche;
15) *artefatto* + violazione delle aspettative psicologiche[207].

Le violazioni più comuni sono le seguenti: 1, 2, 3, 6, 9, 12, 15, ovvero tutti quei casi in qui sono in gioco le interazioni sociali sulla base di aspettative psicologiche. La frequenza si spiega con il fatto che tali violazioni attivano la ToM[208]. Una o due violazioni delle aspettative intuitive rappresenta il livello ottimale perché si attivi il processo di memorizzazione e di trasmissione dei contenuti religiosi.

Ora, i prodigi, dei quali abbiamo parlato in precedenza, rappresentano micro-narrazioni che, per poter circolare ed essere eventualmente trasmesse, dovevano rispondere a determinate caratteristiche cognitive e riuscire così a catturare l'attenzione. Abbiamo appena considerato le violazioni delle categorie ontologiche nel contesto dei domini intuitivi della fisica, della biologia e della psicologia; in quanto manomissioni cognitive delle aspettative implicite nei confronti di tali domini, esse rappresentano le modalità che esigono e ricevono i livelli maggiori di attenzione[209]. I prodigi confermano dunque la rilevanza della ToM: essi sono comunicazioni con gli dèi, da cui trarre regole comportamentali come si farebbe con un interlocutore intenzionale (attraverso un processo di infrazione e espiazione)[210]. Lisdorf ha dimostrato efficacemente che il numero dei prodigi romani registrati in cinque periodi storici (218-190; 189-162; 160-132; 131-103; 102-74; 73-44 a.e.v.) si può agevolmente suddividere in prodigi controintuitivi (secondo le violazioni dei domini ontologici appena ricordati) e prodigi bizzarri, ove "bizzarro" sta a indicare una specifica categoria che dipende dalle proprietà culturalmente e localmente accettate, e nella quale non viene violato in modo palese l'assunto ontologico fondamentale, bensì la regolarità attesa della caratteristica[211]. Esempi culturalmente condizionati di bizzarro romano sono lupi in città, gufi di giorno e fulmini che colpiscono templi o aree sacre[212].

Il risultato forse più interessante che emerge dallo studio di Lisdorf è che, in totale, gli aspetti controintuitivi costituiscono la percentuale maggiore della documentazione sui prodigi presa in considerazione, confermando perciò la tesi di Boyer[213]. Non è difficile scorgere i casi culturalmente connotati di bizzarro incapsulati

[207] Boyer 2000: 198-199.
[208] Cfr. Boyer 2000 (cit. in McCauley 2011: 166); Lisdorf 2004.
[209] Lisdorf 2011: 100. Cfr. Boyer e Ramble 2001.
[210] Lisdorf 2004: 165. Le aspettative della teoria della mente non vengono quasi mai precisate nei racconti prodigiosi, ma sono implicite nello schema "infrazione = prodigio = sventura" (*ibidem*).
[211] *Ibi*: 154.
[212] *Ibi*: 158. Il concetto di bizzarro in ambito cognitivo si deve a J.L. Barrett e Nyhof 2001.
[213] Il periodo compreso tra 73 e 44 a.e.v. costituisce invece un'anomalia, nella quale, a causa di tre motivi storiografici fondamentali che modificano il sistema e le aspettative generali riguardo alle storie accettate, prevalgono i prodigi bizzarri. Questi tre motivi sono: l'estensione della cittadinanza a tutta la penisola dopo la Guerra Sociale (post 90 a.e.v.); la possibilità di poter riportare un prodigio immediatamente senza dover più attendere l'inizio del successivo anno consolare (notizia dal *De haruspicum responsis*

negli esempi più comuni di *prodigia* (come le apparizioni di animali in luoghi ritenuti a essi alieni o non opportuni) e, soprattutto, le violazioni ontologiche (ad esempio, le statue che sanguinano), che ricapitoliamo con alcuni esempi generici nello schema seguente, proposto originariamente da McCauley[214]:

Dominio	*Tipologia*	
	Trasferimento	**Violazione**
Fisica intuitiva	/	Persona che attraversa i muri
Biologia intuitiva	Una montagna che è viva	Un neonato partorito da una lupa
Psicologia intuitiva	Un serpente che parla	Una persona che conosce i pensieri delle altre persone

Tabella 2. Potenziali violazioni nei tre principali domini dell'ontologia cognitiva (da McCauley 2011: 164, fig. 4.2)

Sulla scorta dello studio di Lisdorf, Alison B. Griffiths ha sostenuto che i prodigi rappresentassero anche una breccia imagistica in un contesto ufficiale dominato dalla predominanza del modo dottrinale, agente ai livelli dell'individuo, della comunità e dell'autorità religiosa: «un prodigio non era un rituale di per sé, quanto piuttosto "un'esperienza religiosa contraddistinta da sovraeccitazione e da bassa frequenza" […] che si manifestava a livello di individui, di piccoli gruppi o di intere comunità. A livello individuale i prodigi avevano indubbiamente lo stesso ruolo delle visioni, venivano archiviati nella memoria episodica del testimone, e forse ispiravano persino la riflessione esegetica spontanea in un momento successivo»[215]. Nonostante i prodigi non fossero strutturalmente adatti per sostenere da soli un'istituzionalizzazione religiosa specifica, e la loro azione fosse in effetti assai limitata nel tempo, Griffiths sostiene ragionevolmente che nei momenti peggiori di determinate crisi politico-istituzionali, con evidenti ricadute sociali (ad esempio durante i primi anni della seconda Guerra Punica), i prodigi venivano pesantemente cooptati all'interno della dottrinalità ufficiale della religione pubblica, quasi a equilibrare la mancanza di spazi istituzionali concessi alla modalità imagistica. Sono temi che affronteremo nel prossimo paragrafo; per ora basti aggiungere che, combinando i risultati di Lisdorf e Griffiths, i prodigi permettono di comprendere all'interno di un quadro cognitivo del tutto normale queste peculiarità del pensiero religioso romano (e non, come si è spesso affermato nella storiografia, che i romani pensassero, o "credessero", diversamente per quanto riguarda la loro religiosità – un tema che affronteremo compiutamente nella terza sezione della tesi). In secondo luogo, data la componente minimamente controintuitiva che caratterizzava i prodigi, la diffusione della notizia poteva benissimo fare a meno della conferma di un'eventuale veridicità (erano frammenti di discorsi intenzionali da parte degli dèi, dopo tutto, che solo in virtù della loro minima controintuitività avevano la possibilità di giungere fino all'orecchio dei decisori politici)[216].

Ora, Boyer e Charles Ramble hanno dimostrato sperimentalmente, e su un campione interculturale, che le rappresentazioni che hanno più possibilità di catturare l'attenzione dell'ascoltatore/interlocutore sono precisamente quelle che contengono più di una violazione controintuitiva; però, in modo abbastanza interessante, la presenza di più di una violazione rischia di nuocere al ricordo del racconto[217]. Barrett e Melanie Nyhof hanno confermato ulteriormente che gli oggetti minimamente controintuitivi vengono ricordati meglio rispetto a quelli comuni sia a breve termine sia dopo un

ciceroniano); soprattutto, l'anno 44 a.e.v. che diventa un attrattore per concentrare presagi *post hoc* (cfr. Lisdorf 2004: 161).

[214] McCauley 2011: 164.

[215] A.B. Griffiths 2009: 167 (cit. da Whitehouse 2004a: 124).

[216] A.B. Griffiths 2009: 167.

[217] Boyer e Ramble 2001 (cit. in McCauley 2011: 166).

periodo di tre mesi, e, in un secondo esperimento, hanno dimostrato che i partecipanti tendevano a trasformare gli oggetti esotici che ricordavano meno in oggetti minimamente controintuitivi – rispetto a quelli già controintuitivi[218]. Collettivamente, questi dati producono una consistente prova a favore della base comune dei meccanismi biologico-cognitivi generali che soggiacciono alla trasmissione delle rappresentazioni religiose.

L'interpretazione di Gragg è stata ripresa e successivamente corretta da Aleš Chalupa e Alison B. Griffiths. Entrambi hanno ripensato lo schema iniziale di Whitehouse e, sulla scorta di alcune proposte preliminari di Luther H. Martin[219], hanno cercato di applicarlo alla religione romana.

II.2.2. La religione pubblica come espressione (fluida) del modo dottrinale

Il punto di partenza dell'analisi storiografica cognitivista è stato il seguente: davvero la religione romana si attestava sui livelli di un *optimum* cognitivo? Secondo Luther H. Martin, la definizione di Gragg risulta problematica poiché si concentra sull'apparente fissità e stabilità di determinate rappresentazioni trasmesse attraverso il mezzo millennio circa di storia romana preso in esame, trascurando invece lo studio dell'ortoprassi rituale come risultato di un «controllo centrale condotto dalle autorità ufficiali e della codifica della memoria semantica attraverso pratiche rituali routinarie e ripetitive»[220]. Da questo punto di vista, ciò che conta è l'attivazione del tipo di memoria che ha consentito sia cronicamente sia sincronicamente l'apprendimento, la ripetizione e la trasmissione delle rappresentazioni in questione, conformemente alla teoria dei modi della religiosità[221]. Per rispondere quindi alla domanda che ci siamo posti all'inizio del paragrafo occorre ripartire dal principio e passare in rassegna le caratteristiche salienti dei *sacra publica*.

Dato che i due modi della religiosità rappresentano attrattori verso cui tendono le caratteristiche specifiche dei culti, sarebbe interessante scomporre i *sacra publica* secondo le caselle previste dalle griglie di Whitehouse. Ricapitoliamo pertanto le caratteristiche psicologiche e socio-politiche dei modi della religiosità:

[218] J.L. Barrett e Nyhof 2001 (cit. in McCauley 2011: 166).
[219] Martin 2003-2004: 91-93, ove si fa riferimento ad una religiosità romana pubblica come espressione del modo dottrinale (cit. da A.B. Griffiths 2009: 154).
[220] Martin 2009: 241.
[221] *Ibi*: 241-242.

Variabili	*Modo dottrinale*	*Modo imagistico*
Caratteristiche psicologiche		
1. Frequenza della trasmissione	Alta	Bassa
2. Livello di eccitazione	Basso	Alto
3. Memoria	Semantica e implicita	Episodica/ricordo fotografico
4. Significato del rituale	Appreso/acquisito	Generato individualmente
5. Tecniche di rivelazione	Retorica, integrazione logica, narrativa	Iconicità, multivocalità, polivalenza
Caratteristiche sociopolitiche		
6. Coesione sociale	Diffusa	Intensa
7. Leadership	Dinamica	Passiva/assente
8. Inclusione/esclusione	Inclusivo	Esclusivo
9. Diffusione	Rapida, efficiente	Lenta, inefficace
10. Scala	Su larga scala	Su scala ridotta
11. Grado di uniformità	Alto	Basso
12. Struttura	Centralizzata	Non centralizzata

Tabella 3. Schema riassuntivo dei due differenti modi della religiosità (da Whitehouse 2004a: 74, fig. 4.1)

Seguiamo ora passo a passo la spiegazione che Chalupa e Griffiths hanno offerto, applicando i punti specifici della tabella di Whitehouse qui riportata alla religione pubblica romana antica:

1. *Frequenza della trasmissione*: l'attività religiosa pubblica era organizzata sulla base di un fitto calendario quotidiano; a ciò si deve aggiungere la complementare dimensione cultuale privata e familiare. La regolarità calendariale delle rappresentazioni festive qualifica inequivocabilmente la religione romana come dottrinale[222];
2. *livello di eccitazione*: le celebrazioni festive coprivano un'imponente estensione di attività: «sacrifici, offerte, banchetti, preghiere, voti, giochi e suppliche»[223]. La maggior parte di queste attività era però inserita in un contesto altamente standardizzato e cerimoniale, controllato e regolato da precise norme cerimoniali, quasi di routine, e «il coinvolgimento emotivo dei partecipanti era perciò abbastanza basso»[224]. La spettacolarità di certe esibizioni religiose, così come delle manifestazioni ludiche o dei trionfi, aveva in origine carattere irregolare, ma l'aumento esponenziale di tali spettacoli (a partire dal II secolo a.e.v.), condusse a un *pattern* consolidato e routinizzato di ripetizione attesa[225]. Anche in questo caso si tratta di una caratteristica tipicamente dottrinale;
3. *memoria*: la ritualità pubblica sfruttava soprattutto la memoria implicita, codificata successivamente nella memoria semantica. Come riassume Griffiths, la successione calendariale, uguale a se stessa per periodi di tempo molto lunghi (anche le eventuali novità cultuali venivano regolate per essere integrate in un sistema standardizzato), si basava sulla ripetizione a scansioni annuali di precisi atti da svolgere, senza (palesi) variazioni. Tale sistema non avrebbe agito come stimolo per la SER (la riflessione esegetica spontanea) e i partecipanti abituati alla ripetizione avrebbero solo raramente ricordato come e quando avevano

[222] Chalupa 2009: pp. 114-115; A.B. Griffiths 2009: 162. Cfr. Rüpke 2004: 204-222; De Sanctis 2012: 118-126.
[223] Chalupa 2009: 115.
[224] *Ibi*: 116.
[225] *Ibi*: 115.

appreso quel particolare tipo di atto o di rito[226]. Come codificato secondo il modo dottrinale, la conoscenza procedurale dell'attività si basava quindi sulla ripetizione continua dei rituali, il cui svolgimento doveva dare sempre lo stesso risultato atteso[227];

4. *significato del rituale*: l'importanza assoluta dello svolgimento del rituale (da condurre senza errori di alcun genere) oscurava quasi completamente l'elaborazione teologica o, meglio, la spiegazione teologica non soggiaceva allo svolgimento del rituale come modalità corretta di comprendere e giustificare il rito (come avviene ad esempio nelle religioni abramitiche codificate dottrinalmente)[228]. Anzi, la mancanza di univocità teologica poteva produrre molteplici spiegazioni eziologiche o epistemologiche contrastanti – senza che ciò andasse a detrimento della funzione rituale (a ogni modo tali elaborazioni non ebbero mai il peso che possono invece assumere in altre religioni). Chalupa ritiene che tale punto accomunerebbe la religione pubblica al modo dottrinale. Secondo Griffith, invece, è proprio la presenza di tali punti di vista discordanti a qualificare i *sacra publica* romani come non perfettamente aderenti al modo dottrinale[229];
5. *tecniche di rivelazione*: la religione romana può essere considerata come afferente al modo dottrinale nonostante differisca in generale dai modi codificati da Whitehouse. Secondo Chalupa, la mancanza di un *corpus* scritto definito e utilizzato come conservazione dei contenuti teologici (i testi religiosi romani erano utilizzati per altri scopi, ad esempio divinatori) viene pertanto compensata dall'aderenza formale a un «ritualismo conservatore e al concetto del *mos maiorum*»[230]. Griffiths sostiene, invece, che questa fluidità dottrinale, risultato della multivocalità e della polivalenza tipiche del modo imagistico, sia piuttosto inquadrabile come un carattere atipico del modo dottrinale[231];
6. *coesione sociale*: il fatto che i rituali fossero condotti dai magistrati ufficiali dello stato e dal corpo sacerdotale preposto a tali attività, sotto gli auspici adeguati, per conto dell'intero popolo romano e perlopiù a spese dello stato, classifica questa caratteristica come pienamente inquadrabile nel modo dottrinale[232];
7. *leadership*: un altro caso di dottrinalità atipica, poiché la norma religiosa era supervisionata, regolata e promossa dal Senato romano, attraverso svariati corpi sacerdotali, e non da un singolo leader carismatico. In particolare, la gestione delle questioni religiose legate ai *sacra publica* era demandata al corpo sacerdotale dei pontefici e alla supervisione condotta dagli altri collegi sacerdotali. Scopo principale era il controllo dello svolgimento dei rituali[233]. L'intervento normativo negli ambiti privati veniva riservato a precisi e peculiari casi, ritenuti di competenza statale (come nel caso dei *Bacchanalia* e/o di determinate innovazioni ritenute più o meno lesive nei confronti della coesione normativa generale); in ambito privato e familiare la norma era dettata dal *pater*

[226] A.B. Griffiths 2009: 163.
[227] Chalupa 2009: 116.
[228] *Ibi*: 117.
[229] A.B. Griffiths 2009: 165.
[230] Chalupa 2009: 118.
[231] A.B. Griffiths 2009: 165.
[232] Chalupa 2009: 118-119.
[233] A.B. Griffiths 2009: 163.

familias[234], il quale «possedeva una serie di incombenze rituali giornaliere che ne facevano un vero e proprio sacerdote domestico»[235].

8. *inclusione/esclusione*: come nota efficacemente Chalupa, l'unica richiesta propedeutica per lo svolgimento e la partecipazione (attiva o passiva) alla religione pubblica era il possesso della cittadinanza romana: «non era richiesto nessun'altro atto istituzionale, come ad esempio il sottoporsi a un qualche rituale iniziatico»[236]. Pur tenendo conto delle differenze di genere, di classe, di status sociale e di altre variabili che potevano vincolare, indirizzare e orientare l'attività religiosa in modo più modo limitante o limitato, nel corso del tempo l'estensione della cittadinanza tendeva a coprire virtualmente tutti gli ambiti sociali fino a coincidere con l'intero territorio imperiale[237] (compresi gli alleati politici, gli schiavi liberati, gli abitanti delle colonie, ecc.)[238];
9. *diffusione*: secondo Chalupa sarebbero implicite «alcune tendenze dottrinali»[239] nella diffusione dovuta più a circostanze storico-sociali (l'estensione della cittadinanza romana dopo la Guerra Sociale, ad esempio) che a uno «zelo missionario»[240]. I motivi sarebbero i seguenti: innanzitutto l'accento sulla tradizione rituale fine a se stessa e la mancanza di uno schema fisso e univoco di modelli religiosi da selezionare e diffondere, e in secondo luogo l'esistenza di una tradizione locativa legata all'esistenza stessa della città di Roma: «alcuni rituali e alcune feste non potevano svolgersi da nessun'altra parte, perché l'unica località ove avrebbero potuto avere luogo era solamente Roma»[241]. Griffiths, invece, preferisce sottolineare l'assenza di un tasso di espansione decisivo (che poteva invece premiare i culti imagistici)[242];
10. *scala*: dato che non esisteva alcun campo della vita individuale e sociale che fosse esente da una cornice religiosa[243], si può ragionevolmente concludere che la «"pervasività" [della religione romana], ossia la capacità di intersecare e determinare ogni ambito della vita […]»[244], corrispondesse bene a quanto stabilito dal modo dottrinale: «L'attività religiosa era "incorporata" in tutte le sfere dell'attività pubblica: politica, agricoltura, questioni militari e commerciali, ciascuna di queste attività aveva una dimensione religiosa. […] Non esisteva alcun campo della vita sociale che non possedesse una dimensione religiosa»[245];
11. *grado di uniformità*: l'importanza concessa all'aspetto esteriore del rituale, controllato metodicamente dai collegi sacerdotali, garantita dall'abitudine alla ripetizione frequente e regolata dall'immagazzinamento mnemonico (memoria implicita) denotava un elevato livello di uniformità della religione pubblica. Le esegesi speculative prodotte negli ambiti letterario, filosofico e teologico erano

[234] Chalupa 2009: 119-120.
[235] De Sanctis 2012: 26.
[236] Chalupa 2009: 120.
[237] A.B. Griffiths 2009: 165.
[238] Chalupa 2009: 120.
[239] *Ibi*: 121.
[240] *Ibi*: 122.
[241] *Ibi*: 121. Cfr. De Sanctis 2012: 42, ove a margine della versione liviana del discorso di Camillo di fronte al popolo, in occasione del possibile trasferimento dei cittadini dopo i saccheggi e le devastazioni dei Galli Senoni (che avevano battuto i soldati romani nel 390 a.e.v., secondo la tradizione storiografica), l'autore scrive: «Per i Romani Roma non può restare che nel luogo in cui è sempre stata, dove risiedono i suoi *sacra*, ossia "l'insieme di cose materiali e soprannaturali che costituiva l'anima della città" [cit. da Giardina 2000: 24]».
[242] A.B. Griffiths 2009: 165.
[243] Cfr. Scheid 2001: 58; De Sanctis 2012: 23.
[244] De Sanctis 2012: 23.
[245] Chalupa 2009: 122.

considerate innocue fintantoché esse non interferivano con il comportamento pubblico[246];

12. *struttura*: a livello dei *sacra publica* l'organizzazione finora esposta coincide bene con il modo dottrinale stabilito da Whitehouse, mentre l'estensione dei multiformi *sacra privata* (sui quali sappiamo ben poco) si può considerare coestensiva rispetto a quella della sfera pubblica, omogenea e ufficiale. Pertanto, solo nel caso in cui fosse stato deliberato in tal senso, il Senato interveniva con editti che colpivano particolari comportamenti di talune comunità religiose. In questo senso, il controllo strutturale dell'adesione ai dettami normativi doveva essere piuttosto blando sull'intero territorio[247].

L'analisi comparata dei modelli proposti da Chalupa e da Griffiths può essere riassunta come segue:

Variabili	*Modo dottrinale* (Chalupa 2009)	*Modo dottrinale* (Griffiths 2009)
Caratteristiche psicologiche		
1. Frequenza della trasmissione	1	1
2. Livello di eccitazione	1	1
3. Memoria	1	1
4. Significato del rituale	2	0
5. Tecniche di rivelazione	2	0
Caratteristiche sociopolitiche		
6. Coesione sociale	1	1
7. Leadership	1	1
8. Inclusione/esclusione	1	1
9. Diffusione	2	0
10. Scala	1	1
11. Grado di uniformità	2	1
12. Struttura	2	1

Tabella 4. Schema riassuntivo delle peculiarità dei *sacra publica* secondo i modi della religiosità (adattato da Chalupa 2009: 124, tab. 2). Legenda: 1=caratteristica generale; 2=caratteristica debole (*sensu* Chalupa); 0=caratteristica assente

Dato che in un'ottica cognitivista le «condizioni sociali per la trasmissione delle rappresentazioni religiose» sono ritenute più rilevanti dell'«uso di una dottrina religiosa fissata testualmente», Chalupa conclude che la religione pubblica romana può essere studiata e compresa come appartenente al modo dottrinale, pur con qualche adattamento peculiare[248]. D'altra parte, non si deve cadere nell'inganno di dover forzatamente applicare un'etichetta specifica: come abbiamo ricordato in precedenza, anche Whitehouse ha chiaramente insistito sul fatto che nell'ambiente storico-sociale difficilmente si può riscontrare un modo dottrinale o imagistico "puro", preferendo piuttosto parlare di "tendenze" che vanno attentamente valutate caso per caso, considerando per quanto possibile l'insieme e l'interazione storica di elementi stocastici (ossia casuali) e di vincoli dovuti alle situazioni precedenti che indirizzano le possibili vie dello sviluppo dei modi della religiosità: «[…] Ciò che [questa teoria] cerca di spiegare è, dunque, la *tendenza* dei sistemi religiosi a gravitare verso la posizione di attrattori divergenti»[249].

Ora la teoria di Lawson e McCauley, combinata con la sistematizzazione dei modi della religiosità di Whitehouse, permette di comprendere in quale modo una data

[246] *Ibidem*.
[247] Chalupa 2009: 123.
[248] *Ibi*: 124.
[249] Whitehouse 2004a: 75-76 (la sottolineatura appartiene a Whitehouse).

situazione storico-religiosa possa svilupparsi date certe situazioni di partenza e spiegare così i processi di innovazione religiosa[250]. In particolare, il *case study* di cui si è occupato Whitehouse nella sua ricerca sul campo testimonia le trasformazioni socio-rituali di un culto del cargo (o *cargo cult*), ossia di una forma religiosa tipica delle società della zona pacifico-melanesiana venuta a contatto in epoca moderna con i colonizzatori europei – e in particolare con i missionari cristiani. Questo culto è contraddistinto dall'attesa millenaristica dell'abbondanza delle merci e dei beni giunti un tempo via nave (e perciò da luoghi lontani e misteriosi solitamente identificati religiosamente con i luoghi propri degli antenati locali). Ebbene, nel caso di un gruppo staccatosi dal Pomio Kivung, un tipo di culto del cargo della Papua Nuova Guina, Whitehouse ha documentato il passaggio da un modo imagistico ad uno dottrinale, che corrisponde ai casi previsti dalla teoria (ossia, è stato confermato il cambiamento della forma rituale dell'agente speciale a uno ove predomina il paziente speciale, con una sensibile diminuzione del livello di sovraeccitazione e un aumento inversamente proporzionale della frequenza del rito)[251].

Ora, secondo Whitehouse, in un contesto dottrinale, il continuo controllo dei contenuti religiosi per salvaguardare l'integrità degli stessi dalle inevitabili e naturali interpretazioni personali, dalle distorsioni e dalle aggiunte operate sul messaggio originale da parte dei fedeli (ovvero, da quella che Jason Slone ha definito "scorrettezza teologica") non può che causare un certo tedio. Boyer, lo ricordiamo, ha definito altrove il paradosso causato dalla riconoscibilità e dalla prevedibilità tipiche del modo dottrinale come «la tragedia del teologo», che «[alimenta] il dissenso imagistico e [minaccia] la posizione della corporazione del teologo» e che conduce inevitabilmente al frazionamento imagistico[252]. Quindi, il fatto che la religione romana sia stata attratta e vincolata dal polo dottrinale, un processo iniziato nella tarda età repubblicana e completato durante il Principato, e abbia da un lato aumentato il controllo, ma dall'altro concesso per così dire "diritto di cittadinanza" ai culti misterici accogliendone lo «stimolo imagistico» e proponendo così un «incentivo motivazionale» di parziale rinnovamento[253], testimonierebbe una certa vitalità o, perlomeno, la capacità di porre per tempo e con un certo successo un riparo alla disaffezione dovuta all'effetto del tedio dottrinale[254]. Questa è l'interpretazione dei dati che ha fornito Chalupa.

Griffiths, dal canto suo, riconosce la predominanza del modo dottrinale ma preferisce evidenziare il carattere ibrido generale (inserendo i prodigi come espressione di un modo imagistico), e definisce i *sacra publica* come «un'ortodossia pratica caratterizzata da nozioni dogmatiche inerenti ai rituali pratici soggetti a controllo per prevenire errori e innovazioni indesiderate, e rinforzate dalla ripetizione regolare e da un copione scritto per le preghiere»[255]. In tale ottica, di fronte all'effetto del tedio connotato a tutte le modalità dottrinali, i decisori inserirono nel *corpus* sostanzialmente dottrinale alcune peculiarità del modo imagistico (come rituali delineati dalla sovraeccitazione sensoriale: giochi, trionfi, ecc.) che, per quanto non furono mai in grado di sollecitare una consistente riflessione esegetica spontanea, nondimeno cercarono di ovviare al problema della ripetitività coercitiva[256].

[250] McCauley 2011: 205-207.
[251] Whitehouse 1995.
[252] Boyer 2010: 336.
[253] Chalupa 2009: 127
[254] *Ibi*: 127-128.
[255] A.B. Griffiths 2009: 176.
[256] *Ibidem*. Cfr. Chalupa 2009: 130.

II.2.3. Per una storia profonda e comparata dei rituali imagistici greco-romani

Nel paragrafo precedente è emerso il fatto che una tradizione dottrinale può tollerare al suo interno formule imagistiche: «una tradizione *mainstream*, costruita attorno a un culto regolare sotto la sorveglianza di una gerarchia ecclesiastica, può tollerare (in senso pragmatico o strategico) pratiche locali molto più vivaci, che coinvolgono rituali rari e disforici (come le autoflagellazioni pasquali delle Filippine o il camminare sulle braci ardenti durante gli Anastenaria della Grecia). Mentre queste pratiche locali producono indubitalmente un'elevata solidarietà tra i gruppi che le praticano, distinta dalla tradizione principale, la coesione risultante può essere proiettata sulla comunità più grande, rinvigorendo l'impegno nei confronti dell'incessante regime di rituali ripetitivi»[257]. In questo quadro, il modello di Bona Dea è particolarmente importante. Luther H. Martin ha scritto nel 2009 che «una modalità imagistica divergente [rispetto ai *sacra publica* che occupano coordinate cognitive differenti. N.d.A.] non è (ancora) stata documentata in modo completo per la religione romana dell'età repubblicana»[258]. Da qui l'importanza di un riesame accurato del culto tardo-repubblicano di Bona Dea, che rientrerebbe comunque in un più vasto insieme di culti imagistici: Martin stesso, Anders Lisdorf, Panayotis Pachis e anche Giovani Casadio (quest'ultimo pur con molti dubbi e riserve), hanno «inferito evidenze di interpretazione peculiare consistente con la SER piuttosto che con l'istruzione dottrinale e il mantenimento dell'ortodossia religiosa»[259], rispettivamente per quanto riguarda il culto di Cibele e Attis[260], il culto eleusino[261], quello di Iside[262] e quello dedicato a Dioniso[263].

Fino a che punto è però possibile accomunare questi culti con quello di Bona Dea? Per poter rispondere alla questione è necessario passare brevemente in rassegna le principali caratteristiche che condividono i misteri citati. Prendiamo come esempio il culto di Cibele e Attis, sul quale avremo modo di insistere ancora più avanti per fornire un *case study* parallelo, era un culto basato su quattro episodi rituali emotivamente marcati, sia euforici che disforici:

- la *processione*, testimoniata da Ovidio e da Lucrezio[264]; la giornata della festa pubblica a Roma era fissata al quattro aprile (*Megalesia*), il giorno dell'arrivo a Roma di Cibele. Secondo Giovenale e Lattanzio i partecipanti (sacerdoti castrati) erano folli o invasati, gridavano, si picchiavano e/o si flagellavano, mentre la musica di flauti e tamburi impazzava per le strade. Li accompagnava la statua di Cibele e chiedevano l'elemosina al pubblico[265];
- la *castrazione*, sulla cui procedura rituale non estistono fonti attendibili (secondo alcuni solamente l'archigallo era castrato, secondo altri tutti i sacerdoti) – forse si trattava di un preciso momento inziatico, del tipo narrato da(llo Pseudo?) Luciano nel *De Dea Syria* (50, 51), in merito al culto di Atagartis a Hierapolis[266];

[257] Whitehouse 2013a: 43.
[258] Martin 2009: 242.
[259] Whitehouse 2009: 9.
[260] Lisdorf 2009.
[261] Martin 2003-2004.
[262] Pachis 2009.
[263] Casadio 2009.
[264] Lisdorf 2009: 181 (cfr. Ovidio, *Fasti* IV, 183-186; Lucr. *De rerum naturae* II 618-632).
[265] *Ibidem* (cfr. Giovenale, *Sat.*, XI 112; Lattanzio, *Divinae Institutiones* I xxvi 16).
[266] Sulla paternità del *De Dea Syria* cfr. Dirven 1997.

- il *taurobolio* (*taurobolium*), una «sorta di consacrazione per il sacerdote più elevato»[267], un'istituzione nota purtroppo solo attraverso fonti tarde e/o cristiane. Il rituale «si svolgeva in una *fossa* dove l'iniziato (il *consecrandus*) alloggiava. Al di sopra della fossa una piattaforma ospitava il sacrificio di un toro. I fori presenti nella piattaforma avrebbero lasciato colare il sangue fino all'iniziando sottostante, lasciando quest'ultimo in un bagno di sangue»[268]. Nelle iscrizioni si fa cenno ad altri elementi fondati del culto: una coppa (*cernus*), utilizzata forse per raccogliere il sangue del rituale, e i *vires* del toro, probabilmente i suoi genitali[269]. Secondo i commentatori cristiani (Firmico Materno e Prudenzio), il rituale avrebbe avuto lo scopo di purificare l'individuo nella speranza di una vita eterna, un'interpretazione che però non trova conferma nei dati originari a disposizione;
- i *misteri*, dei quali non si sa nulla in particolare; c'è un riferimento ai *trina secreta* nel *Corpus Cultus Cybelae Attidisque* (III, 264), cui probabilmente fanno riferimento Firmico Materno e Clemente Alessandrino. Siamo nell'ambito del *pattern* sensoriale tipico dei culti imagistici:

> *De tympano manducavi, de cymbalo bibi et religionis secreta perdidici*[270].
>
> «Ho mangiato dal tamburo, ho bevuto dal cimbalo e ho appreso a memoria i segreti della religione»[271].

Nel suo complesso, si tratta di un culto contraddistinto da una elevata stimolazione sensoriale, con un rituale che veniva messo in scena raramente (una volta all'anno la processione; una volta nella vita dell'iniziato il taurobolio?). Anche gli altri culti citati condividono il caratteristico impiego di pratiche teletrope, «specificamente progettate per alterare la chimica corporea degli iniziati»[272]. Proviamo a riassumere le peculiarità principali degli altri altri quattro culti principali e citati in precedenza, seguendo un prospetto sintetico offerto recentemente da Luther H. Martin[273].

L'accesso ai misteri eleusini era preceduto da un periodo di digiuno, «una deprivazione somatica che avrebbe aumentato gli effetti sensoriali del rito»[274]. A questo digiuno faceva seguito il consumo rituale della bevanda *kykeon*, che incontreremo ancora presso i *Thesmophoria* (che fosse anche parzialmente eccitante o allucinogena?); all'approssimarsi delle ultime ore del giorno gli iniziati, fortemente provati dal digiuno «venivano condotti con una torcia attraverso una caverna che veniva presentata loro come l'ingresso agli inferi[275], e oltre, fino alla buia zona del *telesterion*, la camera dell'iniziazione, dove, secondo le rappresentazioni iconografiche, la loro vista veniva occultata da una benda[276]. Gli iniziati ora disorientati e spaventati venivano sorpresi dall'anomalia acustica di un gong […], mentre lo ierofante eleusino evocava la dea

---

[267] Lisdorf 20009: 183 (cfr. *summus sacerdos* in Prudenzio, *Liber Peristephanon*, X, 1012).
[268] *Ibidem*.
[269] *Cernus*: *CIL* VIII 23, 400; *vires*: Vermaseren 1977: 105.
[270] Firmico Materno, *De errore profanarum religionum*, III 18 (cit. in Lisdorf 2009: 184).
[271] Trad. nostra. Cfr. Clemente Alessandrino, *Protrepticus*, II 15: «ho mangiato sul tamburo, ho bevuto dal cimbalo; ho portato i vasi sacri [*cernus*]; sono entrato nella camera (nuziale)» (da Mora 1994: 165). Il riferimento al *cernus* ricorre anche in due iscrizioni nordafricane. Clemente afferma anche nel *Protrepticus* (II 15) che i «genitali di toro (o di ariete) servono come sostituto dell'emasculazione. Il taurobolio pertanto poteva essere parte dei misteri» (Lisdorf 2009: 185).
[272] Martin in c.d.s. b.
[273] Tutte le citt. sui misteri che seguono sono tratte da Martin in c.d.s. b. (s.i.p).
[274] Mylonas 1961: 258-259.
[275] Clinton 1992: 84-86.
[276] Bianchi 1976: n. 47, 49-50.

Kore dall'oltretomba[277]. […] Secondo Plutarco, questa "notte dei misteri" eleusina culminava con l'improvvisa esplosione di una luce brillante accompagnata dall'emergere subitaneo dello ierofante dall'oscurità […]»[278].

Il culto di Iside, risalente al II secolo e.v., richiama gli elementi del culto eleusino, sul quale avrebbe potuto essere plasmato[279]. Anche qui, secondo Apuleio, troviamo il periodo preparatorio di digiuno preliminare, legato alla pratica di incubare sogni e visioni nottetempo, ritenuti forieri di messaggi specifici provenienti dalla divinità e utili per affrontare il cammino iniziatico. Questi rituali si svolgevano di notte, al buio, accompagnati dalla presenza del suono dei sistri, sonagli rumorosi il cui scopo neurofisiologico era quello di aumentare la sensazione di disorientamento; ai partecipanti veniva offerta la vista di immagini cultuali colorate ma «cognitivamente dissonanti», e, secondo Robert Turcan, i presenti si assalivano l'un l'altro fino a escoriarsi la pelle[280]. Sia nei misteri eleusini che in quelli isiaci, gli iniziati concludevano i passaggi iniziatici con l'ingresso sensoriale in un mondo avvolto dalla luce:

> *Accessi confinium mortis et, calcato Proserpinae limine, per omnia vectus elementa remeavi; nocte media vidi solem candido coruscantem lumine; deos inferos et deos superos accessi coram et adoravi de proximo*[281].
>
> «Io arrivai ai confini della morte, posai il piede sulla soglia di Proserpina, e poi tornai indietro passando attraverso tutti gli elementi: nella notte vidi risplendere il chiaro fulgore del sole; mi avvicinai agli dèi degli inferi e a quelli del cielo, e li adorai da vicino»[282].

Le iniziazioni al culto di Mithra sono note dalle illustrazioni del *mithraeum* di Capua Vetere, dalle quali si evince la presenza di un *pattern* che ormai dovrebbe essere familiare: gli iniziati venivano fatti entrare nel buio *mithraeum*, che replicava una mappa astrologica e cosmica, riprodotta in tutti gli altri luoghi di culto diffusi sul territorio imperiale. In una delle raffigurazioni conservate l'iniziato è bendato, legato e nudo, minacciato dal fuoco e da una spada, e deve affrontare (l'idea del)la morte[283]. In un'altra immagine conservata presso Mainz, si vede il mistagogo tendere l'arco e puntare una freccia al minuscolo e impotente inziando[284]. Nonostante gli altri pannelli di Capua Vetere siano rovinati, l'ultima illustrazione mostra l'iniziato finalmente libero dalla benda[285] – e si può presumere che, sconvolto, gli venisse data la possibilità di contemplare la sua divinità, *Mithras Sol Invictus*.

Anche i misteri dionisiaci seguono lo stesso *pattern*: digiuno preliminare all'iniziazione notturna, iniziati che vengono bendati in uno stato di nudità e probabili terrori ispirati in un contesto spaventoso (come le minacce subite dall'iniziato al culto di Mithra)[286]. Il consumo di vino era un tratto tipico delle feste dedicate a Dioniso – ed è probabile che anche nei misteri dionisiaci se ne osservasse il consumo. «L'iniziazione

---

[277] Clinton 1992: 86, n. 128.
[278] Martin in c.d.s. b. Cfr. Plutarco, *Mor*. 81E; Hipp., *Haer*. 5, 8, 40; *ANF* 5 3.
[279] Martin in c.d.s. b.
[280] *Ibidem*. Cfr. Turcan 1996: 118.
[281] Apuleio, *Metamorphoseon Libri XI*, XI 23. Per l'equivalente esperienza eleusina cfr. Temistio in *Stob*. 4; cit. in Mylonas 1961: 264-265.
[282] Da Cavalli 1989: 457.
[283] Cfr. Porph., *De antro nympharum* 6; Vermaseren 1971: tavola XXII; Vermaseren 1963: 132; Clauss 2001: 103.
[284] Horn 1994: 21-66; Beck 2000: tavola XIII.
[285] Vermaseren 1971: tavola XXV.
[286] Livio XXXIX ix 4; Turcan 1996: 308-309; Nilsson 1975: 79, fig. 11; Bianchi 1976: tavola 86.

dionisiaca si concludeva con estasi liberatorie di ubriachezza e danze frenetiche che accompagnavano flauti, cimbali e il ritmo di nacchere e tamburelli»[287].

Riprenderemo questi aspetti più avanti, focalizzando la ricerca sui *sacra publica*, sulla conformazione della mitografia di Bona Dea, sulla trasmissione dei contenuti culturali. Per il momento ci limitiamo a concludere questo paragrafo con una significativa citazione, appartenente a L.H. Martin. Scopo di questa citazione è riassumere le considerazioni generali conclusive sulla natura epistemologica dello studio fin qui intrapreso, nel quale si trovano ad interagire svariati livelli complessi della realtà biologica, evolutiva, cognitiva, sociale e culturale: «Dato che la "religione" è una stipulazione istituzionale (sociale) che trae vantaggio dai livelli evolutivo e cognitivo, senza essere da essi definita [non è, cioè, necessariamente causata dai due livelli, ma ne rappresenta solo il prodotto secondario. N.d.A.], l'oggetto teorico di una storia profonda di quei rituali considerati religiosi rimane una stipulazione dall'alto verso il basso, un sottoinsieme dei generali comportamenti ritualizzati di *H. sapiens*. Questi comportamenti, qualunque altra cosa essi possano adempiere, alterano la chimica del complesso corpo/mente, i cui effetti vengono interpretati in modo circolare come religiosi in un contesto istituzionalmente religioso. In modo specifico, queste pratiche psicotrope rappresentano strategie istituzionali per "fare esperienza", ossia, per focalizzare l'attenzione su alcune rappresentazioni contestualmente contingenti di quelle rappresentazioni, e che supportano la trasmissione dei valori socio-culturali che vengono associate a quelle rappresentazioni»[288]. In breve, ciò che i misteri teletropi comunicavano ai loro adepti non erano inenarrabili messaggi occulti, bensì i neurotrasmettitori stessi, atti ad alterare/modificare la chimica del corpo in modo tale da indurre stati emotivi specifici e, pertanto, segnalare lo status sociale[289].

Dato che i *sacra publica* coincidevano con la società nel suo complesso, per cui la parentela e l'istituzione statale (*kinship* e *kingship*) erano legate, autorizzate e costruite su vaste genealogie di antenati fittizi, divini o divinizzati, questi culti misterici erano invece socio-cognitivamente volti alla creazione di solidarietà tra gruppi circoscritti e contenuti di partecipanti. In quanto tali, però, nei momenti di crisi tali gruppi rischiavano di violare quello specifico nesso parentale tra *kinship* e *kingship* (normativamente vincolante, benché fittizio) ed essere considerati come un pericoloso e intollerabile modello alternativo al sistema socio-politico maschile[290].

II.2.4. Un esempio di modo imagistico romano: il culto di Cibele e Attis

Giunti a questo punto possiamo finalmente sintetizzare le caratteristiche storiografiche di un culto imagistico specifico – il quadro generale che proponiamo in questo paragrafo ci sarà utile come termine di paragone per confrontare in seguito le caratteristiche peculiari della mitografia di Bona Dea. Riprendiamo quindi di seguito il culto di Cibele e Attis seguendo l'analisi presentata da Anders Lisdorf. L'attività rituale legata a questo culto fa uso, nel suo complesso, di una elevata stimolazione sensoriale, in un rituale che viene messo in scena raramente (una volta all'anno); ci sono modificazioni nel corso del tempo, che però non aggiungono elementi rilevanti rispetto al quadro generale (ad esempio, il ciclo di marzo, probabilmente aggiunto nel II secolo e.v.)[291]; inoltre, non esistono formule mitico-rituali fisse se non i mormorii mistici rituali. L'esempio non è stato scelto a caso: anticipiamo che l'analogia di queste attività

[287] Martin in c.d.s. b. Cfr. Turcan 1996: 311.
[288] Martin in c.d.s. b.
[289] *Ibidem*.
[290] Cfr. Martin 2000: 158-159.
[291] Lisdorf 20009: 185, nota n. 14.

con il culto di Bona Dea era già stata avvertita nel mondo antico da Ovidio e da Giovenale. Ora, data la frequenza e il livello di eccitazione sensoriale del culto, tipicamente imagistici[292], si può quindi ipotizzare che anche le altre caratteristiche meno sicure del culto dal punto di vista documentario formino un *cluster* specifico attratto dai punti del modo imagistico:

- *il significato rituale era generato all'interno del culto*: Stando alla sistematizzazione operata da Whitehouse, la SER (riflessione esegetica spontanea) verrebbe innescata dalle stesse caratteristiche sensoriali del rito, e tale risultato dovrebbe essere evidente dal materiale mitografico. Nonostante il fatto che, come nel caso di Bona Dea, le fonti sembrino ricondurre a una «versione standard, forse pubblica» del culto[293], si riscontra comunque una variazione significativa nelle fonti letterarie. Ovidio nei *Fasti* riporta l'"intervista" ad uno dei sacerdoti di Cibele, come farebbe un antropologo, e ottiene la seguente risposta riguardo al significato delle azioni rituali: il culto corrisponde al mito sulla castrazione di Attis. «Il ragazzo, Attis, era amato (castamente) da Cibele, la quale gli aveva detto che in tal modo sarebbe rimasto per sempre un ragazzo (*semper fac puer esse velis* [«fa' in modo che tu voglia per sempre essere un ragazzo». N.d.A.]). [Il sacerdote riferì che] se [Attis] avesse fallito non avrebbe mai più conosciuto l'amore. Egli fallisce e si innamora di una ninfa. Cibele si arrabbia e la uccide. Attis impazzisce e si evira[294]. Questa versione può essere paragonata a quella di Clemente Alessandrino, la quale riflette anch'essa sul mistero della castrazione nei misteri. Secondo questa variante, la castrazione ricorda il tempo in cui Zeus desiderava la madre, e per rimediare finse di essersi castrato (anche se in realtà erano i genitali di un ariete). Un'altra versione (questa volta di Servio) vede Cibele istituire il rituale in memoria di Attis, che si era apparentemente emasculato perché era stato forzato a diventare re»[295];
- *le tecniche di rivelazione erano iconiche, multivocali e multivalenti, con un basso livello di uniformità*: Lisdorf riassume così la variabilità delle informazioni iconografiche disponibili: «Cibele seduta tra due leoni, con una corona turrita, e Attis con un berretto frigio; presenza di pini con un flauto e un ariete/toro; Cibele in viaggio verso Roma, Cibele che salpa; la presenza di Mercurio; Cibele o Attis che cavalcano un leone; Attis sdraiato; Mercurio che sostituisce Attis; il mito di Claudia Quinta [sul quale avremo modo di tornare. N.d.A.]»[296]. La combinazione semantico-semiotica di altri elementi trasposti secondo relazioni magico-simboliche dimostra l'esistenza di un sistema aperto a inclusioni e espansioni interpretative che possono colmare e/o riadattare, su base soprattutto individuale o all'interno di piccole comunità, quanto noto dal canovaccio mitografico tipicamente imagistico;
- *coesione sociale intensa*: i partecipanti erano legati dal forte rituale nel quale erano coinvolti (si ricordino le sezioni sul ruolo della memoria episodica). Lo ?PseudoLuciano del *De Dea Syria*, che narra di un simile rito anatolico, segnala proprio questa coesione tra i partecipanti e aggiunge inoltre che il rito venne insegnato ai fedeli da Attis stesso (15)[297];

[292] *Ibi*: 185.8
[293] *Ibi*: 186.
[294] *Ibidem* (cfr. Ovidio, *Fasti* IV 223-243).
[295] *Ibidem* (cfr. Servio, *Ad Aen.* IX 115).
[296] *Ibi*: 187.
[297] *Ibidem*.

- *leadership passiva o assente*: nonostante la presenza degli archigalli (una carica sacerdotale confermata a livello istituzionale da ufficiali esterni al culto), alcune fonti segnalano alcune comunità senza sacerdote, altre comunità con due archigalli e presso altre fonti ancora compare un archidendroforo. Non è chiaro il loro ruolo "dottrinale";
- *esclusività*: il motto secondo cui *religionis secreta perdici*, come aveva scritto Firmico e come abbiamo riportato poc'anzi, chiarisce che la situazione esperienziale vissuta doveva rimanere circoscritta[298];
- *diffusione lenta e inefficiente*: secondo Lisdorf una statua anatolica di ?Cibele, affiancata da due leopardi (e non, come sarà in seguito, da due leoni) e databile al 6000 a.e.v., proverrebbe dal noto sito archeologico di Çatal Hüyük. Nel secondo millennio a.e.v. il culto aveva raggiunto solo la parte esterna della penisola anatolica e nella Siria occidentale: «in un paio di millenni il culto si era diffuso solo di qualche centinaio di chilometri nell'area circostante»[299]. Il culto si diffonde poi ad occidente della penisola anatolica e, nel 205 a.e.v., viene importato a Roma, grazie all'interpretazione di un oracolo sibillino. Da quel momento, e per un paio di secoli, il culto ristagna, probabilmente perché era soggetto a limitazioni e restrizioni legali (i cittadini romani non vi potevano prendere parte a causa della castrazione di Attis). Solo al tempo dell'imperatore Claudio (trascorsi altri duecento anni) cominciano a essere attestati resti archeologici attribuibili al culto di Cibele: il primo *taurobolium*, il nuovo ed esotico mezzo teletropo implementato nel rituale, è attestato al 134 e.v. Nei cinquant'anni seguenti il culto conosce una notevole espansione (grazie all'elevata mobilità di traffici commerciali e spostamenti di militari all'interno del territorio imperiale), per poi terminare in modo repentino la sua corsa. Solamente la promozione imperiale ha potuto accelerare un processo di diffusione altrimenti limitatissimo e inefficace[300];
- *movimento a scala ridotta*: i luoghi di culto erano tutti piccoli (gli esempi discussi da Lisdorf comprendono un piccolo santuario di Ostia e una processione campana, abbastanza contenuta)[301];
- *struttura non centralizzata*: nonostante i titoli religiosi, non esistevano strutture gerarchiche che inglobassero in un organigramma organizzato tutti i sacerdoti deputati al culto[302].

II.3. Vino, contaminazioni sessuali e serpenti: il rituale e le feste dedicate a Bona Dea

II.3.1. Un'introduzione politica

Dopo questa lunga ma necessaria presentazione preliminare possiamo finalmente passare al rituale dedicato a Bona Dea, utilizzando come fondamento documentario la raccolta di fonti tradotte, commentate e contestualizzate da Hendrik H.J. Brouwer nel 1989. Cominciamo proprio dalle Vestali, la cui trattazione ha costituito lo spunto e il pretesto per gran parte dei paragrafi precedenti. Le feste pubbliche dedicate a Bona Dea erano due e venivano celebrate una volta all'anno: la prima in una data stabilita anno per anno, intercalata nel mese di dicembre e dedicata alle celebrazioni notturne, mentre la seconda era fissata nel calendario per il primo

[298] *Ibi*: 188.
[299] *Ibi*: 189.
[300] *Ibi*: 192.
[301] *Ibi*: 193.
[302] *Ibi*: 194.

giorno di maggio, ricorrenza della fondazione del tempio dedicatole sull'Aventino[303]. Della seconda festa non si conosce nulla che possa aiutare a fornire un'interpretazione storiograficamente attendibile[304] – ci limiteremo pertanto a fornirne un quadro speculativo al termine della presente sezione. Nella prima delle due feste, invece, il rituale era posto sotto l'egida ufficiale dello stato romano e vi prendevano parte le Vestali. Le fonti letterarie sono perlopiù concordi nel retrodatare il peso e l'importanza del rituale rendendolo cronologicamente coestensivo con la stessa città di Roma e, come abbiamo visto, le Vestali ricoprono un ruolo di primo piano nelle performance rituali legate all'ideologia statale: «Properzio descrive il rito come praticato già nei giorni in cui Ercole vagava per l'Italia; Ovidio collega il sito del suo tempio con Remo e la sua origine con il *vetus nomen* dei Claudii; Plutarco elenca i suoi miti all'interno della più antica "storia" della tradizione del Lazio antico; Giovenale vi si riferisce come *ritus vetere*; per Arnobio Bona Dea appartiene all'antica tradizione latina, e così è anche per Lattanzio, Servio, Macrobio Marziano Capella e Isidoro»[305]. Brouwer segnala prontamente che questa tradizione letteraria uniforme può aver trovato origine nella produzione di Cicerone, il quale avrebbe creato «l'immagine di Bona Dea come un *locus communis* – l'esponente della tradizione romana»[306].

Come anticipato nell'*Introduzione*, all'interno dell'opera nota di Cicerone Bona Dea è legata indissolubilmente alla figura di Publio Clodio Pulcro e a un episodio in particolare, per il quale riprendiamo la sintesi offerta da Emanuele Narducci: «Verso la fine del 62 scoppiò uno scandalo destinato ad avere pesantissime ripercussioni sulle vicende personali di Cicerone. L'episodio che lo determinò aveva in origine un carattere 'boccacesco' e francamente ridicolo: un personaggio appartenente a una delle più nobili famiglie romane, Publio Claudio Pulcro (più tardi noto con il suo gentilizio di forma plebea, Clodio, col quale anche noi lo chiameremo), si era introdotto nottetempo, travestito da donna, nella residenza di Cesare, pontefice massimo; suo scopo – almeno secondo la ricostruzione più comunemente accettata – era di approfittare della celebrazione dei riti della Bona Dea, riservati esclusivamente alle donne, per intrattenersi con la moglie di Cesare. Riconosciuto da una schiava, Clodio era tuttavia riuscito a fuggire»[307].

Nella coeva corrispondenza personale di Cicerone con Attico, Bona Dea emerge come elemento chiave dell'integrità statale e della fedeltà ai culti romani; eppure il tono è «ironico piuttosto che vendicativo»[308]. Solamente dopo il processo che vedrà imputato Clodio la situazione diventerà sempre più tesa, fino a quando Bona Dea non verrà utilizzata francamente come una vera e propria «arma politica»[309], ossia a partire dal 57 a.e.v. con l'orazione ciceroniana *De domo sua*. Prima dell'incidente, però, le relazioni tra Cicerone e Clodio erano «piuttosto buone: al tempo del periodo catilinario, Clodio aveva addirittura fatto parte della guardia del corpo del console»[310]. Come annota Narducci, «il motivo che trasformò i due personaggi in rivali così accaniti non è del

[303] Brouwer 1989: 358-359.
[304] Cfr. *ibi*: 370-372.
[305] *Ibi*: 266, nota n. 54.
[306] *Ibi*: 266.
[307] Narducci 2005: 85.
[308] Brouwer 1989: 364.
[309] *Ibi*: 366.
[310] Narducci 2005: 86. Cfr. Plutarco, *Βίοι Παράλληλοι. Κικέρων* XXIX: *Κικέρων δ' ἦν μὲν αὐτοῦ φίλος, καὶ τῶν περὶ Κατιλίναν πραττομένων ἐκέχρητο προθυμοτάτῳ συνεργῷ καὶ φύλακι τοῦ σώματος* («Cicerone era amico di Clodio e nella faccenda di Catilina aveva trovato in lui il più zelante collaboratore e difensore della sua persona»; da Pecorella Longo *et al.* 2001: 478, 479. È un'interpretazione comunque non esente da problemi storiografici; cfr. *ibi*: 479, nota n. 370).
[310] Narducci 2005: 86.

tutto chiaro: sulla base delle testimonianze fornite dalle fonti antiche, si è pensato anche a rancori di origine familiare»[311]. A ogni modo, il risultato politico fu quello di far gravitare Clodio nell'area dei *populares*, mentre Cicerone «venne sospinto verso gli *optimates* più conservatori»[312]. A causa dell'espansione di Roma e della sua influenza politica sia nel bacino mediterraneo sia nella penisola italica, il sistema religioso e politico romano era sottoposto a processi di natura sociale cui il livello istituzionale sembrava non conferire la necessaria importanza. Lo scandalo di Bona Dea offrì al giovane Clodio l'insperata possibilità di emergere come portavoce delle masse e agente indipendente[313] in un contesto che si caratterizzava sia per «lo sgretolamento dei legami di clientela, e delle forme tradizionali di confronto politico, che era stato aggravato dal patto tra i triumviri»[314], sia per «le diffuse ansie di cambiamento» tipiche di «un sistema sordo» e «modellato sul rispetto della tradizione e della gerarchia»[315].

II.3.2. Cicerone, la fiamma prodigiosa del 63 a.e.v. e il *bias* di conferma

Prima di analizzare nel dettaglio la situazione rituale, occorre però considerare che esiste un legame documentario indissolubile del rito e delle Vestali con le vicende private di Cicerone (le quali, a loro volta, come accennato, avranno una ripercussione nella storiografia successiva). Dunque, al fine di fare chiarezza sulla documentazione disponibile, non è possibile disgiungere il primo dalle seconde. Molti fattori concorrono a offuscare la nostra conoscenza del rituale, primo tra tutti la vaghezza del nome, così come diversi aspetti delle caratteristiche relative alla dea, che contribuivano a far scivolare l'identità personale, e la relativa *theologia civilis*, in un'immagine onnicomprensiva che tendeva spesso e volentieri a espandersi in una *theologia naturalis* generica e valida pressoché per qualunque altra divinità[316]. In sintesi, una serie di elementi, tra i quali «l'ignoranza delle procedure effettive, le congetture personali, le inflenze politiche, la speculazione religiosa, un atteggiamento ostile – sono la ragione per cui l'immagine di Bona Dea, così come è presentata nella letteratura antica, manca di definizione»[317].

Come precisa preliminarmente Brouwer, «quando si studiano i passaggi nella letteratura antica che si riferiscono alla celebrazione [di dicembre], ci si deve domandare non solamente che *cosa* viene raccontato ma anche *perché* l'informazione in questione è stata data. Non esistono molte descrizioni della festa, e quando viene offerta un'esposizione dei contenuti occorre esercitare la massima cautela, sia a causa del

---

[311] *Ibidem*.
[312] *Ibidem*. Per gli stessi motivi, occorre fare molta attenzione alle possibili storture interpretative e intenzionali operate da Cicerone. Nel 63 a.e.v., ad es., Cicerone realizza un vero e proprio «capolavoro di stravolgimento»: nella seconda orazione *de lege agraria*, «nella piena consapevolezza di trovarsi di fronte a un uditorio semianalfabeta, per la maggior parte incapace di intendere un testo lungo e legalmente complesso […]», egli «si presenta al popolo come il vero *popularis*, cioè come colui che intendeva assicurare alla collettività *pax* e *otium*, pace, tranquillità e sicurezza: parole d'ordine che caratterizzeranno tutto il suo consolato, ma anche, per tradizione, temi molto più cari ai ceti possidenti che non alle masse» (*ibi*: 67). Ora, dato che «come quasi tutti i 'moderati' della storia, Cicerone incontrò sempre fortissime difficoltà ad appoggiare un qualsiasi concreto progetto di riforma», salvo mostrare una «certa tolleranza verso i *populares* già morti e sepolti», questa caratteristica rende nel contempo le testimonianze ciceroniane sull'aspetto istituzionale e antico del culto (stabilire quanto reale o immaginato non ha per il momento importanza) e sulla composizione dei partecipanti particolarmente rilevanti (cfr. Brouwer 1989: 264).
[313] Narducci 2005: 91.
[314] *Ibi*: 89.
[315] Fezzi 2008: 34.
[316] Brouwer 1989: 360.
[317] *Ibi*: 361.

carattere satirico del testo in questione (Giovenale), sia a causa delle tendenze speculative che influenzano il ritratto degli eventi (Plutarco, Macrobio)»[318]. Tutti coloro i quali hanno scritto della divinità e del complesso mitico-rituale a essa collegato, sono uomini e, paradossalmente, la partecipazione al rito era strettamente riservata alle donne.

A ogni modo, Cicerone ricorda nelle *Leggi* quanto segue:

> *Nocturna mulierum sacrificia ne sunto praeter olla, quae pro populo rite fient; neve quem initianto nisi, ut adsolet, Cereri Graeco sacro*[319].

> «Non sianvi notturni riti di donne, salvo quelli che legalmente faransi secondo decreto del popolo; né inizino alcuno secondo il rito greco, se non a Cerere, come riconosce l'uso»[320].

Ci si può pertanto attendere che esistessero delle regole rigide cui il rito era vincolato – tanto più se si considera la sua ufficialità a livello statale, sancita dalla partecipazione delle Vestali.

Ora, stando a quanto riportato da Plutarco, nel 63 a.e.v. (un anno prima del sacrilegio clodiano), la cerimonia dedicata a Bona Dea si tenne nella casa di Cicerone, all'epoca console. Siamo, nella sintesi offerta da Clara Gallini, «alla fase culminante del processo di Catilina, quando Cicerone, ormai scattata la trappola dei legati Allobrogi, e ormai informato il popolo della congiura, passa la notte nella casa di un amico, incerto sulle decisioni gravi e rischiose da prendere contro il "ribelle" e i suoi seguaci. Ha lasciato la casa a disposizione della moglie Terenzia, delle matrone e delle Vestali, perché è il momento della festa in onore della Bona Dea»[321]. Questa la descrizione di Plutarco della vicenda:

> *ἤδη δ' ἑσπέρας οὔσης καὶ τοῦ δήμου παραμένοντος ἀθρόως, προελθὼν ὁ Κικέρων καὶ φράσας τὸ πρᾶγμα τοῖς πολίταις καὶ προπεμφθείς, παρῆλθεν εἰς οἰκίαν φίλου γειτνιῶντος, ἐπεὶ τὴν ἐκείνου γυναῖκες κατεῖχον ἱεροῖς ἀπορρήτοις ὀργιάζουσαι θεόν, ἣν Ῥωμαῖοι μὲν Ἀγαθήν, Ἕλληνες δὲ Γυναικείαν ὀνομάζουσι. θύεται δ' αὐτῇ κατ' ἐνιαυτὸν ἐν τῇ οἰκίᾳ τοῦ ὑπάτου διὰ γυναικὸς ἢ μητρὸς αὐτοῦ, τῶν Ἑστιάδων παρθένων παρουσῶν*[322].

> «Era ormai sera e il popolo stava assiepato fuori del tempio in attesa; Cicerone uscì fuori e riferì i fatti ai cittadini, poi si diresse, scortato, alla dimora di un amico che era anche suo vicino, perché casa sua era occupata dalle donne che celebravano dei riti misterici a carattere orgiastico in onore della divinità che i Romani chiamano Bona e i Greci Ginecea. A lei si sacrifica ogni anno in casa del console in carica per iniziativa della moglie e della madre, alla presenza delle vergini Vestali»[323].

In quella stessa occasione, secondo Plutarco, ebbe luogo un peculiare prodigio. Durante la cerimonia, sotto la sorveglianza della moglie Terenzia e delle Vestali, una fiammata si era levata dalle braci dell'altare. Il fatto viene poi interpretato da Cicerone come un buon auspicio nei confronti della turbolenta vicenda legata alla congiura di Catilina[324]:

---

[318] Brouwer 1989: 359.
[319] Cicerone, *De Legibus* II ix 21 (in Ferrero e Zorzetti 1995: 486. Cfr. Brouwer: 173 [testo da de Plinval 1968: 50]).
[320] Ferrero e Zorzetti 1995: 487.
[321] Gallini 1962: 261.
[322] Plutarco, *Βίοι Παράλληλοι. Κικέρων* XIX (in Brouwer 1989: 197 [testo da Lindskog e Ziegler 1954: 332]).
[323] Pecorella Longo *et al*. 2001: 439, 441.
[324] Cfr. Grimal 1988: 148-151; Brouwer 1989: 268, 361-363.

Ταῦτα τοῦ Κικέρωνος διαπορουῦντος, γίνεταί τι ταῖς γυναιξὶ σημεῖον θυούσαις. ὁ γὰρ βωμός, ἤδη τοῦ πυρὸς κατακεκοιμῆσθαι δοκοῦντος, ἐκ τῆς τέφρας καὶ τῶν κατακεκαυμένων φλοιῶν φλόγα πολλὴν ἀνῆκε καὶ λαμπράν. ὑφ' ἧς αἱ μὲν ἄλλαι διεπτοήθησαν, αἱ δ' ἱεραὶ παρθένοι τὴν τοῦ Κικέρωνος γυναῖκα Τερεντίαν ἐκέλευσαν ᾗ τάχος χωρεῖν πρὸς τὸν ἄνδρα καὶ κελεύειν, οἷς ἔγνωκεν ἐγχειρεῖν ὑπὲρ τῆς πατρίδος, ὡς μέγα πρός τε σωτηρίαν καὶ δόξαν αὐτῷ τῆς θεοῦ φῶς διδούσης. ἡ δὲ Τερεντία — καὶ γὰρ οὐδ' ἄλλως ἦν πρᾳεῖά τις οὐδ' ἄτολμος τὴν φύσιν, ἀλλὰ φιλότιμος γυνὴ καὶ μᾶλλον, ὡς αὐτός φησιν ὁ Κικέρων, τῶν πολιτικῶν μεταλαμβάνουσα παρ' ἐκείνου φροντίδων ἢ μεταδιδοῦσα τῶν οἰκιακῶν ἐκείνῳ — ταῦτά τε πρὸς αὐτὸν ἔφρασε καὶ παρώξυνεν ἐπὶ τοὺς ἄνδρας· ὁμοίως δὲ καὶ Κόιντος ὁ ἀδελφὸς καὶ τῶν ἀπὸ φιλοσοφίας ἑταίρων Πόπλιος Νιγίδιος, ᾧ τὰ πλεῖστα καὶ μέγιστα παρὰ τὰς πολιτικὰς ἐχρῆτο πράξεις[325].

«Mentre Cicerone rifletteva senza riuscire a prendere una decisione, le donne che stavano sacrificando ebbero una visione prodigiosa. Dall'altare, su cui il fuoco sembrava già esaurirsi, si sprigionò dalla cenere e dai tizzoni quasi spenti una fiamma alta e luminosa. A questa vista tutte furono prese da grande spavento, tranne le vergini [Vestali. N.d.A.], che comandarono alla moglie di Cicerone, Terenzia, di correre in fretta dal marito ed esortarlo a portare termine le decisioni prese per il bene della patria; la divinità aveva mandato una grande luce a indicargli la strada della salvezza e della gloria. Terenzia, che non era certamente una donna priva di iniziativa e di coraggio, ma ambiziosa e, anzi, più propensa a partecipare con il marito alle preoccupazioni politiche – come dice lo stesso Cicerone –, che a far partecipare lui agli affari domestici, gli riferì il messaggio e lo incitò contro i cospiratori. Così fecero anche Quinto, il fratello, e Publio Nigidio, uno di quelli che studiava con lui filosofia, dei cui consigli Cicerone si avvaleva molto spesso negli affari pubblici più importanti»[326].

Cassio Dione più tardi riprende la storia legandola alla «diceria» infondata secondo la quale Crasso sarebbe stato uno dei congiurati:

Ὥστε τοῦτο μὲν παντελῶς διέπεσε· παρασκευαζομένων δὲ δὴ πολλῶν καὶ δούλων καὶ ἐλευθέρων, τῶν μὲν ὑπὸ δέους, τῶν δὲ καὶ οἰκτῳ τοῦ τε Λεντούλου καὶ τῶν ἄλλων, ἐξαρπάσαι πάντας αὐτοὺς ὅπως μὴ ἀποθάνωσι, προπυθόμενος τοῦθ' ὁ Κικέρων τό τε Καπιτώλιον καὶ τὴν ἀγορὰν τῆς νυκτὸς φρουρᾷ προκατέσχε, καί τινα παρὰ τοῦ δαιμονίου χρηστὴν ἐλπίδα ἅμα τῇ ἕῳ λαβών, ὅτι ἱερῶν ἐν τῇ οἰκίᾳ αὐτοῦ ὑπὸ τῶν ἀειπαρθένων ὑπὲρ τοῦ δήμου ποιηθέντων τὸ πῦρ ἐπὶ μακρότατον παρὰ τὸ εἰκὸς ἤρθη, τὸν μὲν δῆμον τοῖς στρατηγοῖς ὁρκῶσαι ἐς τὸν κατάλογον, εἰ δή τις χρεία στρατιωτῶν γένοιτο, ἐκέλευσεν, αὐτὸς δὲ ἐν τούτῳ τὴν βουλὴν ἤθροισε, καί σφας συνταράξας τε καὶ ἐκφοβήσας ἔπεισε θάνατον τῶν συνειλημμένων καταγνῶναι[327].

«Così questa diceria svanì del tutto. Siccome molti uomini schiavi e liberi, alcuni per paura, altri per un senso di pietà verso Lentulo e i suoi compagni, si preparavano a liberare dal carcere tutti i congiurati per evitare che fossero giustiziati, Cicerone informato per tempo occupò con un drappello di soldati il Campidoglio e il Foro. All'alba poi, avendo ricevuto dalla divinità buone speranze per il futuro (infatti, durante il sacrificio che le Vestali avevano fatto nella sua casa in vantaggio del popolo, il fuoco si era alzato a grande altezza, contrariamente al solito) ordinò che i pretori facessero prestare al popolo il giuramento della leva, in vista di un eventuale bisogno di soldati. Nello stesso tempo radunò i senatori e, avendo fatto nascere in essi un senso di sbandamento e di paura, li persuase a condannare a morte gli uomini arrestati»[328].

[325] Plutarco, *Βίοι Παράλληλοι. Κικέρων* XX (in Brouwer 1989: 197-198 [testo da Lindskog e Ziegler 1954: 333]).
[326] Pecorella Longo *et al*. 2001: 441-442. Cfr. Gallini 1962: 261: «Collaborò all'interpretazione del segno non soltanto Quinto, il fratello di Cicerone, ma quel P. Nigidio Figulo, il filosofo neo-pitagorico allora già senatore e uno dei consiglieri più vicini a Cicerone, le cui convinzioni politiche, com'è noto, erano rigidamente conservatrici».
[327] Cassio Dione, *Ῥωμαϊκὴ Ἱστορία* XXXVII 35, 3-4 (in Brouwer 1989: 213 [testo da Boissevan 1897: 414]).
[328] Norcio 2009: 219.

È interessante notare che questo episodio non fu in ordine cronologico il primo (e non sarà l'ultimo) a legare Cicerone alle Vestali in quanto elementi politicamente attivi. Nello stesso anno la vestale Licinia aveva ceduto il suo seggio ai giochi gladiatorii al cugino Licinio Murena, in corsa per il consolato dell'anno seguente, appoggiato da Cicerone. Il gesto aveva una forte valenza politica, poiché «lascia[va] intuire alla folla presente ai giochi che la sua elezione avrebbe trovato il favore degli dèi»[329]. Nel caso della fiamma miracolosa, le Vestali presenti «comandarono alla moglie di Cicerone, Terenzia, di correre in fretta dal marito ed esortarlo a portare a termine le decisioni prese per il bene della patria; la divinità aveva mandato una grande luce ad indicargli la strada della salvezza e della gloria»[330]. Robin Lorsch Wildfang suggerisce che, poiché una delle Vestali presenti quella sera era Fabia, sorellastra di Terenzia, a sua volta moglie di Cicerone, il «presagio forse non era il semplice evento fortuito che Plutarco ritiene ma che, piuttosto, fosse stato deliberatamente pianificato dalle Vestali con o senza l'appoggio di Terenzia». La presenza delle *matronæ* romane alla cerimonia avrebbe senz'altro contribuito a diffondere la notizia (senza contare il fatto che le donne presenti quella sera erano le mogli di tutti gli «uomini rispettabili» cui erano concesso di prendere parte e votare nelle assemblee politiche)[331].

Corey Brennan, da parte sua, ritiene plausibile l'informazione di Plutarco secondo la quale Terenzia, inserita in un «*network* informale composto da donne» del quale fece uso[332], fosse «gelosa della sorella dell'accusato [Clodio], Clodia […] la quale nutriva romantici propositi per l'oratore. Pertanto Terenzia forzò Cicerone a testimoniare contro Clodio»[333]. In effetti, fu proprio durante il processo del 61 a.e.v. intentato contro Clodio che Cicerone, affermando di aver ricevuto una visita da Clodio «pochissime ore prima del sacrilegio commesso in casa di Cesare», rese inutile la «deposizione di un certo Causinio Schola attestante che, la notte del misfatto, Clodio era stato suo ospite a Terni»[334]. Clodio, secondo la testimonianza di Cicerone, rinfaccia

[329] Wildfang 2006: 98 (cfr. Cicerone, *De Murena*, 73). Cfr. Scardigli 2003 : 102.
[330] Pecorella Longo *et al*. 2001: 442.
[331] Wildfang 2006: 98.
[332] Corey Brennan 2012: 355.
[333] Wildfang 2006: 98. Sull'alibi di Clodio cfr. Brouwer 1989: 364-365. È interessante notare che la storia di incontri/scontri familiari tra Cicerone e Clodio ha radici complesse e profonde: ad es., la sorellastra di Terenzia, la vestale Fabia, era stata accusata di *incestum* con L. Sergio Catilina nel 73 a.e.v. e Clodio si era fatto portavoce dell'accusa proprio in virtù di una possibile ripresa del processo (i due erano stati difatti assolti in precedenza). Secondo la sintesi recente di T.J. Cadoux (2005: 178), «Possiamo dunque concludere che nel 73 alcune persone, tra cui un tale Plozio, accusarono Fabia e Catilina, e Licinia e Crasso, di essere colpevoli di *incestum* contravvenendo al voto di castità delle Vestali. Questi vennero giudicati dalla giuria pontificale, sotto la presidenza di Catulo (al posto dell'assente pontefice massimo Metello Pio, allora nella penisola iberica), e tutti vennero assolti. M. Pisone si distinse come legale della difesa, e Catulo usò la sua grande influenza a favore di Catilina. Ma l'opinione comune riteneva le Vestali assolte colpevoli, e il giovane Clodio [all'epoca diciannovenne. N.d.A.] pensò di ingraziarsi il favore popolare riaffermando ciò nelle *contiones*, attaccando non solo Fabia e Licinia ma anche i pontefici che le avevano assolte. Comunque Catone, grazie alla forza della sua personalità, riuscì a zittire Clodio prima che qualunque decisione venisse decisa per intraprendere un altro processo e Cicerone, per conto di sua moglie Terenzia, sorellastra di Fabia, gli fu debitamente riconoscente. Sembra che sia Fabia che Licinia continuarono a essere Vestali anche in seguito. Nel 63, L. Licinio Murena fu aiutato per la sua candidatura da una parente che era vestale (probabilmente la nostra Licinia). Nel 58, quando Cicerone venne mandato in esilio, Terenzia trovò rifugio nella casa delle Vestali: evidentemente la sua sorellastra era ancora una di loro» (cfr. inoltre Fezzi 2008: 28; Corey Brennan 2012: 356). Il fatto va collocato, come quasi tutti gli altri processi intentati contro le Vestali colpevoli di *incestum*, nel quadro delle lotte familiari a Roma: nel 78-70 a.e.v. la costituzione sillana aveva ristabilito i poteri dell'aristocrazia, e la ripresa del processo (voluta in origine da un *homo novus*) si spiega nell'ottica dei movimenti politici antiaristocratici (esattamente come nel caso delle tre Vestali accusate di *incestum* nel 114-113, dove la richiesta per un nuovo processo provenne da un *homo novus*, Sesto Peduceo [cfr. Cadoux 2005: 178-179]).
[334] Di Spigno 2005: 170, nota n. 17.

allora a Cicerone di essersi trovato a Baia in quella notte accusandolo a sua volta, quindi, di dire il falso[335]. L'ultimo episodio nel quale le Vestali promuoveranno attivamente il ruolo politico di Cicerone, schierandosi apertamente a fianco di una politica contro i *populares*, fu lo scandalo clodiano del 62 – sul quale torneremo a breve[336].

Ora, a partire da questi scarsi dati, Brouwer traccia la seguente e preliminare fisionomia cultuale:

1. durante il rito è presente la moglie del magistrato *cum imperio*;
2. il luogo ove si svolge la cerimonia è la casa del magistrato *cum imperio*;
3. vi prendono parte le Vestali e altre donne;
4. l'assenza degli uomini è sancita ufficialmente;
5. il rito si svolge durante la notte[337].

Brouwer aggiunge che si potrebbe concludere che durante la cerimonia «avesse luogo un'offerta sacrificale, e che questa fosse di natura arcaica a causa della menzione del legname come combustibile. Se Servio [autore di un commento in merito. N.d.A.], nonostante l'assenza di un riferimento diretto, aveva in mente il sacrificio in onore di Bona Dea, dopo l'offerta sacrificale una libagione veniva offerta dalla moglie del magistrato. Infine, la data esatta della celebrazione di quest'anno è nota: era la notte tra il 3 e il 4 di dicembre»[338]. La versione tramandata da Servio in un commento alle *Eclogae* virgiliane retrodata la visione della fiamma portentosa al 64 a.e.v., richiamando l'opera ciceroniana *De consulato meo*, ora perduta. Non è possibile stabilire quindi la veridicità dell'informazione (apparentemente in contraddizione con le testimonianze precedentemente citate di Plutarco e Dione Cassio); d'altro canto, poiché questa non è attestata in nessun altro testo ciceroniano contenente riferimenti al sacrilegio clodiano, è ritenuta spuria da Brouwer[339]. Seguendo però il testo serviano[340], Giulia Piccaluga ha proposto che il fuoco avesse anche la «funzione di fornire auspici alla carriera politica del magistrato nella cui abitazione si svolgeva la festa»[341]; è una supposizione

[335] Cicerone, *Ad Atticum* I xvi 10 (inizio di luglio del 61 a.e.v.): *Surgit pulchellus puer, obicit mihi me ad Baias fuisse. Falsum, sed tamen «Quid? hoc simile est» inquam «quasi in operto dicas fuisse?»* («Si alza lo smilzo damerino tanto bellino [riferimento sarcastico all'*agnomen* di Clodio, Pulcher. N.d.A.] e mi rinfaccia di essere stato a Baia. È una menzogna, ma tuttavia rispondo: "E che vorresti insinuare? Questo sarebbe lo stesso come se tu dicessi che io sono stato in un luogo proibito?» [riferimento al luogo ove si celebravano i riti di Bona Dea. N.d.A.]; da Di Spigno 2005: 125). Un anno dopo (tre giugno ca., 60 a.e.v.) Cicerone ritorna sull'alibi saltato in un'altra lettera ad Attico (*Ad Atticum* II, i 5), nella quale si discute della questura siciliana di Clodio: *«Ex Sicilia septimo die Romam: at tribus horis Roma Interamnam. Noctu introisse: idem ante. Non est itum obviam: ne tum quidem cum iri maxime debuit»* («"Dalla Sicilia a Roma ce l'hai fatta in sette giorni: ma pure da Roma a Terni in tre ore. Sei entrato di notte: la stessa cosa ti è riuscita in una precedente occasione. Non ti sono venuti incontro: ma neppure allora, quando soprattutto bisognava farlo"»; da Di Spigno 2005: 171).

[336] Wildfang 2006: 99.

[337] Brouwer 1989: 363.

[338] *Ibidem*.

[339] *Ibi*: 362.

[340] *Commentarii in Vergilii Bucolica*, 105: *hoc uxori Ciceronis dicitur contigisse, cum post peractum sacrificium libare vellet in cinerem: quae flamma eodem anno consulem futurum ostendit eius maritum* (cit. in Piccaluga 1964: 216, nota n. 91; «Questo si dice che accadde alla moglie di Cicerone, volendo versare [vino?] sulla cenere e dopo aver compiuto il sacrificio: quella fiamma mostrò che suo marito nel medesimo anno sarebbe stato console»; trad. nostra); si tratta del commento a *Eclogae* VIII, 105-106: *aspice, corripuit tremulis altaria flammis / sponte sua, dum ferre moror, cinis ipse, bonum sit* (cit. in Brouwer 1989: 362; «Oh, guarda: fa' fiammelle tremolanti / la cenere che adagio arreco, e in sé / lingueggia e circuisce già l'altare. / Buon augurio»; da Richelmy 1970: 91).

[341] Piccaluga 1964: 216, nota n. 91.

interessante ma non documentabile, che implica comunque una collocazione diffusa degli *auspicia* nel mondo romano.

Questo episodio è il primo di tre eventi che, secondo Brouwer, proverebbero quanto Cicerone credesse che la sua lotta a favore del mantenimento dello *status quo* istituzionale contro le rivendicazioni dei *populares* fosse sostenuta dagli dèi: «la sua azione contro Catilina è approvata da un miracolo»[342]. La seconda coincide con l'azione sacrilega di Clodio che ha rivelato le sue intenzioni e i «suoi sentimenti» – e, come segnala Brouwer, «non ha importanza stabilire se questi sentimenti fossero il suo amore per la moglie di Cesare, o la sua impresa volta a rompere un tabù che non era consistente con la sua immagine politica, oppure se volesse semplicemente affermare i suoi diritti in quanto patrizio […]»[343]. Il fatto offrì a Cicerone il pretesto per intervenire contro di lui e, quando dieci anni più tardi Clodio venne assassinato presso un santuario dedicato proprio a Bona Dea presso *Bovillae*, l'oratore ritenne allora che fosse stata fatta giustizia di fronte alla stessa dea i cui riti erano stati offesi[344]. In ciascuno di questi casi, «Bona Dea compare come la protettrice di Cicerone nella sua lotta per la salvaguardia dell'ordine stabilito»[345].

Non a caso, dunque, Gallini sottolineava nel 1962 il cambiamento nella politica di Clodio, il quale «nel 62 passa clamorosamente dal partito ciceroniano a quello popolare, segnando la sua decisiva svolta politica con un atto di aperta irrisione a quell'unico aspetto della dea che non apparteneva al mondo degli umili, ma a quelle classi detentrici del potere. Il suo *sacrilegium* […] sembra piuttosto essere un atto di solidarietà religiosa e politica con determinati ceti sociali»[346]. Cicerone volle allora ristabilire la legittimità statuale e religiosa dello stesso culto contro quegli elementi rivoluzionari propagandati da Clodio, «proteggendo la tradizione romana dalla modernità»[347].

Per dare maggiore forza a questa convinzione Cicerone avrebbe poi fatto riferimento esplicito alla storia della vestale Licinia, cui nel 123 a.e.v., sotto i consoli Tito Flaminino e Quinto Metello, venne negata l'edificazione di un altare, una cappella

[342] Brouwer 1989: 264.

[343] *Ibidem*. Perché Clodio, all'epoca politico in ascesa, tentò un'impresa tanto azzardata? Così Fezzi tenta di riassumere le principali posizioni di una storiografia complessa e stratificata: «Se la relazione con Pompeia – figlia di Quinto Pompeo Rufo, console dell'88, e seconda moglie di Cesare – è in genere considerata una motivazione debole, si è pensato a una premeditata e aperta sfida nei confronti dello stesso Cicerone – l'anno prima un auspicio della Bona Dea era stato intepretato dalle Vestali a vantaggio del console –, al goffo tentativo di riappropriarsi di un culto nel quale i Claudii rivendicavano un ruolo di primo piano o, altrimenti, a una semplice bravata giovanile… magari dettata, come ha scritto Tatum, dalle "fantasie pruriginose del maschio romano, che tendeva a immaginare tutte le donne promiscue per natura" […]. Si è anche ipotizzata l'innocenza di Clodio, caduto nella trappola tesa dal vendicativo Lucullo, volendo scorgere nella sua partecipazione alla cerimonia un gesto assolutamente innocuo, come dimostrerebbe lo stesso travestimento, in tutto e per tutto consono al carattere dionisiaco del rito» (2008: 36-37; la cit. è da Tatum 1999: 86). Quale che fosse il motivo, non si può non sottoscrivere la conclusione di Fezzi, secondo cui «lo scandalo fu gonfiato ad arte: inizialmente nessuno, Cesare in testa, sembrò prendere la cosa troppo sul serio» (*ibi*: 37). Sul ruolo di Lucullo torneremo più avanti.

[344] *Ibidem*. Anche in un'ottica di lunga durata, non è possibile minimizzare l'importanza della morte di Clodio. John Rich (2000) ha notato che nella catena di eventi contingenti che condussero poi alla guerra civile tra Pompeo e Cesare, questo evento ricopre un ruolo fondamentale: «La morte di Clodio provocò la crisi che portò al consolato unico di Pompeo e, di conseguenza, alla tensione tra Pompeo e Cesare – di cui la guerra civile fu il risultato finale. Se Clodio non avesse fatto quell'incontro fatale con Milone sulla Via Appia, gli eventi a Roma avrebbero potuto seguire il medesimo corso degli anni precedenti. I poteri assegnati a Cesare e Pompeo sarebbero quindi cessati nel 49. Clodio, che sarebbe stato eleggibile per il consolato in quell'anno, avrebbe occupato un ruolo eccellente per sfruttare la situazione a suo vantaggio».

[345] Brouwer 1989: 264.

[346] Gallini 1962: 262.

[347] Brouwer 1989: 363.

e un letto sacro [sul quale adagiare la statua delle dea durante i riti. N.d.A.]. Questo *exemplum* doveva servire a ricordare la severità del giudizio del pontefice massimo di allora (Publio Scevola) e, nel contempo, l'assoluta rigidità del culto e del rito immodificabile dedicato a Bona Dea, rigidamente controllato dal potere patrocentrico (e dal pontefice massimo, il detentore di parte delle prerogative della *patria potestas* imposto alle Vestali)[348].

Nella meticolosa costruzione di una storia personale, che tra l'altro coincide *tout court* con quella della *res publica*, vediamo all'opera uno specifico fattore cognitivo, il *bias* di conferma (*confirmation bias*), ossia «la tendenza a cercare e trovare l'evidenza volta a confermare le credenze già esistenti e ignorare o reinterpretare l'evidenza contraria»[349]. Ora, come ha sintetizzato il premio Nobel Daniel Kahneman, esistono due sistemi fondamentali che soggiacciono cognitivamente alla computazione dei dati: un sistema automatico e uno riflessivo – o "sistema 1" e "sistema 2"[350]. Di questi, il primo «opera in fretta e automaticamente, con poco o nessuno sforzo e nessun senso di controllo volontario», mentre il secondo «indirizza l'attenzione verso le attività mentali impegnative che richiedono focalizzazione, come i calcoli complessi»; a esso si associano inoltre le tipiche caratteristiche della scelta cosciente[351].

Avremo modo di approfondire questi concetti nel prossimo paragrafo e, più approfonditamente, nella terza parte della tesi; per il momento basti dire che quando Cicerone ha tracciato una storia significante e significativa a livello personale, intrecciata a quella della divinità Bona Dea (il cui culto era legato quindi al fato stesso della *res publica*), cercando fatti ed eventi disparati e senza legami fattuali per ricondurre tutto a un senso, egli effettuava una ricerca di prova di conferma chiamata "strategia di test positivo"[352]– e tutto ciò era trasparente per i successivi storiografi come Plutarco, che condividevano gli stessi presupposti culturali – per cui

[348] *Ibidem.* Cfr. *De domo sua* LIII, 136: *Sed, ut revertar ad ius publicum dedicandi, quod ipsi pontifices semper non solum ad suas caerimonias, sed etiam ad populi iussa accommodaverunt, habetis in commentariis vestris C. Cassium censorem de signo Concordiae dedicando ad pontificum collegium rettulisse eique M. Aemilium pontificem maximum pro collegio respondisse, nisi eum populus Romanus nominatim praefecisset atque eius iussu faceret, non videri eam posse recte dedicari. Quid? cum Licinia, virgo Vestalis summo loco nata, sanctissimo sacerdotio praedita, T. Flaminio Q. Metello consulibus aram et aediculam et pulvinar sub Saxo dedicasset, nonne eam rem ex auctoritate senatus ad hoc collegium Sex. Iulius praetor rettulit? cum P. Scaevola pontifex maximus pro collegio respondit: «QUOD IN LOCO PUBLICO LICINIA GAI FILIA INIUSSU POPULI DEDICASSET, SACRUM NON VIDERIER». Quam quidem rem quanta severitate quantaque diligentia senatus* egerit, *ex ipso senatus consulto facile cognoscetis.* Senatus consultum (Bellardi 1993: 267, 269: «Ma, per tornare alle norme di diritto pubblico che regolano le consacrazioni, norme dagli stessi pontefici accordate sempre non solo con i loro propri rituali, ma pure con le deliberazioni del popolo, è annotato nei vostri registri che il censore Caio Crasso consultò il collegio dei pontefici sulla consacrazione d'una statua della Concordia e che il pontefice Marco Emilio gli rispose a nome di tutto il collegio che, se il popolo romano non aveva incaricato lui personalmente della cosa e quindi non agiva per ordine del popolo, la consacrazione non poteva a suo avviso essere valida. Ancora? Quando la Vestale Licinia, appartenente a nobilissima famiglia e insignita di un santo sacerdozio, consacrò, sotto il consolato di Tito Flaminino e Quinto Metello, un altare, una cappella e un letto sacro ai piedi del Sasso [come segnalato in nota, "È il *Saxum sacrum* sul lato SE dell'Aventino, ai piedi del quale si trovava il tempio della Bona Dea Subsaxana"], il pretore Sesto Giulio non consultò per incarico del senato questo collegio sulla questione? E allora il pontefice Publio Scevola rispose a nome del collegio "che la consacrazione fatta in un luogo pubblico da Licinia, figlia di Gaio, senza l'autorizzazione del popolo, non si riteneva valida". E la serietà e lo zelo con cui la questione venne trattata dal senato vi saranno facilmente ben manifesti dallo stesso decreto del senato. (*Lettura del decreto*)».

[349] Shermer 2012: 305.

[350] Kahneman 2013: 22 ss.

[351] *Ibi*: 23.

[352] Cfr. *ibi*: 33: «La mente, specie il sistema 1, sembra essere particolarmente portata a costruire e intrepretare storie riguardanti agenti attivi e dotati di personalità, abitudini e capacità».

«contrariamente alle regole dei filosofi della scienza, i quali consigliano di verificare un'ipotesi provando a confutarla, le persone (e molto spesso anche gli scienziati) cercano dati che siano compatibili con le loro credenze del momento. L'inclinazione alla conferma del sistema 1 induce la gente ad accettare acriticamente le ipotesi e a esagerare le probabilità che si verifichino eventi estremi e improbabili»[353].

Le operazioni che conducono alle associazioni mentali volte a dare un senso a eventi non significanti e del tutto scollegati sono espressione dei vincoli cognitivi che hanno una risalente storia evolutiva alle spalle. Di fatti, le relazioni tra i due sistemi cognitivi sono altamente funzionali per decisioni efficaci e rapide; questa rapidità però sconta un'imprecisione selettiva e una tendenza all'inganno sensoriale. Pertanto il modello della ricerca ciceroniana del significato religioso e socio-politico è un esempio di ciò che Telmo Pievani definisce come la naturale «attitutidine umana a dare importanza a correlazioni inesistenti e a cercare eccessivi significati nelle coincidenze»[354], che attiva «meccanismi di autoavveramento» e grazie alla quale «Le paure e le angosce trovano un senso, le inquietudini si placano. Nei fondi del caffè, nelle viscere degli animali o nelle geometrie di volo degli uccelli si materializzano pronostici che rivelano il nostro bisogno di un futuro necessario, scritto fin dall'inizio nel cosmo e nella natura»[355].

Quindi, considerata la rilevanza della divinità per le vicende personali di Cicerone, e anche grazie all'interesse della moglie (che nel 63 a.e.v. partecipò al rito di decembre), è dunque legittimo attenderci una conoscenza almeno minima da parte dell'autore della primissima fonte letteraria che riporta i fatti dedicati al culto di Bona Dea. Difatti, come ha notato Wildfang, «in quanto rito misterioso di [sole] donne, potrebbe rappresentare una sfida difficile, data l'improbabilità che le fonti maschili fossero a conoscenza dei dettagli dei riti ai quali essi non erano ammessi. Sorprendentemente, non è questo il caso, poiché abbiamo a disposizione alcune descrizioni abbastanza dettagliate e apparentemente accurate delle [azioni] messe in scena in relazione a questi riti»[356]. A ogni modo, per comprendere quanto questi riti siano *embedded*, per così dire, in una *Weltanschauung* maschile, occorre conoscere almeno per sommi capi il contesto nel quale i dettagli relativi al rituale di Bona Dea sono stati evidenziati e portati all'attenzione.

II.3.3. Intermezzo illusionista. L'inganno dei nostri sensi

Nel paragrafo precedente abbiamo accennato al fatto che i meccanismi cognitivi si basano su modalità efficaci e immediate per rispondere agli stimoli ambientali; la contropartita è rappresentata dal fatto che guadagnando in velocità di elaborazione si perde in precisione e si possono ottenere risultati naturalmente fallaci. In quale modo questi meccanismi intervengono nell'emersione e nella produzione dei concetti religiosi? Per capire ciò dobbiamo partire dalle illusioni percettive.

Ora, esistono illusioni per qualsiasi ambito della percezione. Proviamo a esporre alcuni esempi significativi, seguendo una descrizione dettagliata fornita da McCauley. Il caso forse più celebre e immediato è dato dalle illusioni visive. Dal punto di vista della psicologia ecologica di James Gibson, secondo cui il sistema percettivo opera in un contesto inscindibile dall'ambiente circostante e dal movimento[357], le illusioni sensoriali hanno luogo quando ci si trova a operare in schemi naturalmente inconsueti, quindi le

[353] *Ibi*: 92.
[354] Pievani 2012c: 32.
[355] *Ibi*: 33.
[356] Wildfang 2006: 31.
[357] J. Gibson 1966; 1979 (cit. in McCauley 2011: 34).

illusioni visive possono essere cancellate cambiando la prospettiva. Si consideri ad esempio la tripla illusione di Poggendorff (Fig. 1).

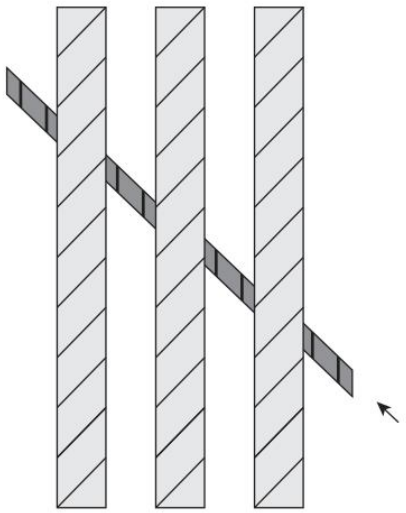

Figura 1. Tripla illusione di Poggendorff
Versione corretta della Fig. 2.1 presente in McCauley 2011: 35,
<http://userwww.service.emory.edu/~philrnm/publications/article_pdfs/Book%20Illustrations%20Fig%202-1.pdf>
(riprodotta con il gentile consenso di Oxford University Press)

Se si osserva la figura più sottile e scura, i quattro segmenti che la compongono appaiono allineati in un'unica linea. Basta ruotare la figura e osservarla con attenzione nella direzione indicata dalla freccia per accorgersi che i segmenti non compongono una linea obliqua (si può verificare anche con un righello)[358]. Ancora più evidente è quest'altra illusione di Poggendorff (fig. 2), che come la precedente dimostra la difficoltà di elaborare correttamente il rapporto e l'interazione tra le linee diagonali e quelle verticali:

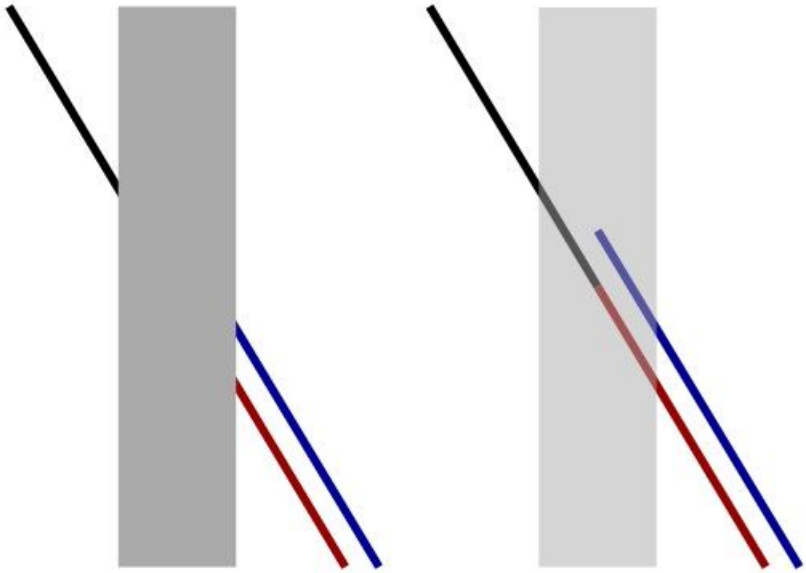

Figura 2. Illusione di Poggendorff
Immagine resa disponibile dall'utente "Fibonacci" su Wikipedia,
<http://upload.wikimedia.org/wikipedia/commons/e/ea/Poggendorff_illusion.svg>, CC 3.0

[358] McCauley 2011: 35.

In questo caso la linea nera diagonale, posta a sinistra della banda grigia verticale, sembra essere la continuazione del segmento blu che parte dall'angolo in basso a destra. Come invece dimostra l'immagine a destra, l'allineamento corretto è quello con il segmento rosso. Esiste una quantità stupefacente di illusioni visive, e tutte dimostrano i limiti della nostra percezione visiva: ad esempio, nel caso dell'illusione di Poggendorff uno dei fattori coinvolti è la computazione errata degli angoli coinvolti. In sostanza, il nostro sistema percettivo elabora oggetti provenienti da un contesto ambientale dinamico e che, in quanto tale e grazie agli spostamenti fisici del soggetto, fornisce differenti prospettive su quegli stessi oggetti. Nella seconda illusione, ad esempio, l'illusione sparisce se la banda grigia è posta orizzontalmente.

Forse le più note e banali illusioni che sfidano il nostro sistema percettivo sono quelle quotidiane, basate sull'utilizzo delle tecnologie più recenti – si pensi ai mezzi di trasporto attuali e alle deduzioni fallaci, per esempio, durante i casi di movimento relativo tipici dei viaggi in treno. Richard Dawkins ha recentemente osservato che «L'illusione che il Sole attraversi il cielo è appunto un'illusione, l'illusione del *movimento relativo*. Vi sarete imbattuti spesso in questo tipo di fenomeno. Siete in treno, fermi alla stazione accanto ad un altro convoglio. D'un tratto vi sembra di cominciare a "muovervi", poi però vi rendete conto che a essere partito non è il vostro treno, ma l'altro nella direzione opposta. […] L'illusione […] funziona anche nel senso opposto: pensate che l'altro treno si sia mosso, per poi scoprire che era il vostro treno ad essere partito»[359]. Queste illusioni ci pongono di fronte a situazioni che possono ingannarci, attraverso l'uso di meccanismi talvolta «specificamente progettati per sfruttare la nostra suscettibilità alle illusioni percettive»[360] – come avviene durante le proiezioni nelle sale cinematografiche.

Esiste però una tipologia di illusioni che è refrattaria alla risoluzione percettiva dell'inganno visivo (a meno di non chiudere gli occhi). In questo caso particolare, le illusioni percettive «nascono dalle operazioni dei sistemi percettivi naturalmente maturativi»[361] che operano al di sotto della coscienza[362] (si ricordino i due sistemi di Kahneman). Le caratteristiche di tali illusioni sono le seguenti:

1. sono prontamente riproducibili;
2. chiunque può farne esperienza (stante una capacità percettiva nella norma);
3. esse persistono, poiché anche sapendo perché e in quale modo esse vengono realizzate, non si possono eludere[363]. Si pensi, ad esempio, alla nota illusione di Müller-Lyer (Fig. 2), ove la presenza di frecce (ossia, angoli acuti o ottusi) rivolte verso l'esterno o verso l'interno (ovvero, a circa 45° e 135°), poste a ciascuna estremità di due segmenti appaiati, determina la percezione di maggiore o minore brevità degli stessi segmenti, nonostante l'osservatore sappia che in entrambi i casi la lunghezza è la medesima (anche in questo caso è possibile verificare con un righello)[364].

[359] Dawkins 2012: 100-101.
[360] McCauley 2011: 36.
[361] *Ibi*: 37.
[362] *Ibi*: 44.
[363] *Ibi*: 39.
[364] *Ibi*: 42.

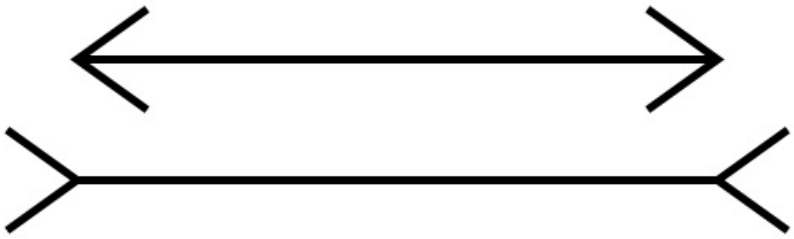

Figura 3. Illusione di Müller-Lyer
Versione modificata dell'immagine resa disponibile dall'utente "Fibonacci" su Wikipedia
<http://upload.wikimedia.org/wikipedia/commons/f/fe/M%C3%BCller-Lyer_illusion.svg>, CC 3.0

Questo secondo tipo di errori di valutazione si estende anche ai processi di inferenza – che ingannano allo stesso modo delle illusioni visive appena ricordate. Numerosi studi di psicologia sperimentale hanno dimostrato la tendenza naturale della cognizione intuitiva (il "sistema 1" secondo la descrizione di Kahneman) a propendere per soluzioni che comprendono la fallacia della negazione dell'antecedente (dalla negazione della premessa si arriva a negare la conclusione) e dell'affermazione del conseguente (si deduce una causa dall'affermazione di un effetto), ove la verità delle premesse non garantisce la validità delle conclusioni cui si giunge[365]. Soprattutto, questi studi hanno documentato le scarsissime capacità naturali di esprimere giudizi probabilistici e statistici precisi.

Riguardo a quest'ultimo punto, vale la pena di riportare che la regola di congiunzione del calcolo delle probabilità viene costantemente infranta dalla stragrande maggioranza dei soggetti. Secondo questo enunciato, la probabilità che due affermazioni siano entrambe vere non può mai essere maggiore della probabilità della verità della meno probabile delle due affermazioni[366]. Amos Tversky e Kahneman hanno constatato che i partecipanti a un loro test reputavano che la possibilità che Linda, una fittizia e brillante studentessa di filosofia, attiva in numerose attività inerenti alla giustizia sociale, fosse sia impiegata di banca sia femminista militante potesse essere maggiore rispetto alla probabilità che fosse semplicemente un'impiegata di banca[367]. Si tratta dell'euristica della rappresentatività (*representativeness heuristic*), ossia l'attribuzione di caratteristiche simili a oggetti simili (nel caso di Linda hanno agito i pregiudizi sul passato universitario militante fornito nel profilo fittizio)[368]. Un secondo vincolo cognitivo che affligge il giudizio intuitivo è l'euristica della disponibilità (*availability heuristic*), ossia «l'inclinazione a stimare le probabilità in accordo alla facilità con cui si ricordano o si ricostruiscono gli esempi più rilevanti (o gli elementi associati)»[369]: chi ha familiarità con un certo tipo di animali tipici della zona in cui vive (poniamo una specie di volatili) tenderà a ritenere più diffusa altrove e scontata in assoluto quella stessa varietà. Esistono altri vincoli psicologici (e tutti dimostrano sia l'inefficienza della mente umana nella gestione precisa di dati probabilistici sia la persistenza delle illusioni percettive – senza adeguate preparazione e conoscenza scientifiche): Michael Shermer ha elencato recentemente ben trentasette tipi di *bias* cognitivi volti a rafforzare le credenze personali (compresi i due precedentemente ricordati)[370]. Basti qui ricordare che tali processi emergono

[365] McCauley 2011: 123. Le due modalità logicamente corrette sono invece il *modus ponens* e il *modus tollens*.
[366] *Ibi*: 125.
[367] *Ibidem*.
[368] Tale euristica è ritenuta da alcuni come la causa principale del rifiuto storico della teoria dei germi come causa delle malattie.
[369] *Ibidem*.
[370] Shermer 2012: 304-326.

spontaneamente per la risoluzione rapida di problemi quotidiani, in modo automatico e senza richiedere elaborazione cosciente[371].

Scendiamo ora più in profondità. Abbiamo già parlato della costruzione di *pattern* arbitrari in generale, e nell'*agenticity* e nella *patternicity* in particolare. Data la rilevanza per gli studi religionistici, vale la pena di riprendere una sintesi fornita da McCauley e segnalare brevemente due casi esemplari della cooptazione di capacità cognitive evolutesi per altri scopi, e che agiscono nella produzione dei pensieri religiosi:

- xenoglossia e glossolalia;
- antropomorfismo metacognitivo.

Si tratta di alcuni tra i più rilevanti vincoli cognitivi agenti nella trasmissione e nella ricezione delle rappresentazioni culturali (più avanti nel testo incontreremo altri importanti vincoli: i moduli mentali e i contaminanti).

La xenoglossia (o eteroglossia), è l'ipotetica capacità di parlare in lingue altrimenti sconosciute e mai apprese in vita, mentre con il termine di glossolalia si indica la capacità di esprimersi più o meno correttamente in lingue estinte o ritenute di origine divina[372]. Si tratta di caratteristiche che attraversano la storia umana e i documenti religiosi noti, da San Paolo agli sciamani asiatici e che oggi, ad esempio, presso le comunità cristiane pentecostali sono ritenute ispirate divinamente dallo Spirito Santo e vengono spiegate (solitamente facendo appello a "traduzioni" assai più lunghe e più complesse dei suoni glossolalici) attraverso un sistema di interpretazioni ispirato divinamente. Allo stesso modo, le possessioni religiose coinvolgono di frequente episodi relativi all'uso di espressioni linguistiche afferenti alle due tipologie sopra descritte. McCauley riprende gli studi di Felicitas Goodman e di William Samarin, che hanno esaminato nel dettaglio questi fenomeni, e conclude che si tratta dell'espresione di uno specifico vincolo modulare cognitivo: dato che non si può percepire una frase ascoltata in condizioni normali come un inintelligibile disturbo rumoroso, i suoni emessi dal soggetto glossolalico vengono interpretati come frasi di senso più o meno compiuto nella propria lingua (lo stesso avviene con le canzoni in lingua straniera, ove talvolta può capitare di "ascoltare" intere frasi o parole singole che all'ascoltatore sembrano essere pronunciate nella propria lingua nativa). Anche nel caso dell'enunciazione di una lingua sconosciuta (convenientemente ritenuta estinta), è stato dimostrato che il soggetto xenoglosso, da parte sua, non esprime mai metriche e ritmiche linguistiche radicalmente diverse, ma si limita a ripetere l'alternanza corretta delle sillabe e la stessa metrica che ci aspetterebbe di trovare nella sua lingua nativa (non esistono casi di fonemi espressi durante episodi di glossolalia che non siano compresi in un sottoinsieme della madrelingua del parlante)[373]. L'errore cognitivo che viene commesso è di fatto il seguente (uno sbaglio che può trarre in inganno anche studiosi di linguistica e conoscitori di varie lingue): se sembra una lingua vuol dire che si vuole comunicare qualcosa, e se si vuole comunicare qualcosa significa che il messaggio ha un senso e un significato[374].

Ora, le scienze cognitive hanno indagato il peso dei vincoli cognitivi legati all'agentività per quanto riguarda la trasmissione delle rappresentazioni culturali, dimostrando ad esempio che, per quanto possano essere controintuitivamente elaborate le credenze dottrinali imparate, ricordate o enunciate, inconsciamente si tende sempre e

[371] Tversky e Kahneman 1982a; 1982b; Gilovich 1991; Gilovich, Griffin e Kahneman 2002 (citt. in McCauley 2011: 126).
[372] McCauley 2011: 173.
[373] Goodman 1972; Samarin 1972; Pinker 1997b (citt. in McCauley 2011: 173-174).
[374] McCauley 2011: 176.

comunque ad assegnare alle divinità nelle quali si crede le caratteristiche antropomorfiche tipiche dei sistemi naturali maturativamente cognitivi – il risultato è ciò che D. Jason Slone ha etichettato come "scorrettezza teologica"[375] (che non è un'etichetta impiegata per descrivere ipotetiche eresie rispetto ad altrettanto ipotetiche ortodossie religiose, bensì una definizione cognitiva)[376]. Si applica inconsciamente un antropomorfismo metacognitivo, ossia si tende a ricondurre la rappresentazione culturale teologicamente elaborata (in questo caso, una divinità, uno spirito, un fantasma, un antenato, ecc.) ai rapporti socio-cognitivi tipici di una società composta da esseri umani e regolati dalla ToM[377].

J.L. Barrett e Frank Keil hanno ideato un esperimento controllato, attraverso l'acquisizione di alcune narrazioni e la loro successiva rievocazione, nel quale i partecipanti venivano sottoposti a quattro fasi specifiche[378]. Seguiamo il resoconto sintetico riproposto da McCauley. Nella prima era stato loro richiesto di esprimere le convenzionali e complesse credenze dottrinali e teologiche riguardanti gli agenti controintuitivi tipici della propria religione (contraddistinte da un rifiuto dell'antropomorfismo e da una caratterizzazione delle capacità onniscienti, onnipotenti e onnipresenti previste dalle dottrine ufficiali). Nella seconda era prevista la lettura di alcune narrazioni che implicavano un'interazione tra la divinità e gli esseri umani; nella fase seguente i partecipanti sono stati sottoposti a un compito distraente, come esercizio per focalizzare l'attenzione su argomenti slegati dal tema di indagine[379]. L'ultimo compito era quello di memorizzazione, nel quale veniva richiesto ai partecipanti di ricordare i passaggi letti durante la seconda fase. I risultati hanno dimostrato che riguardo alle letture affrontate con attenzione nella seconda fase (tutte congruenti rispetto ai contenuti teologici esposti nella prima fase, ad eccezione di alcuni punti chiave che si prestavano potenzialmente a più di un'interpretazione), i partecipanti ricordavano i passaggi letti in modo «non conforme rispetto alle rappresentazioni religiose teologicamente corrette e disponibili coscientemente»[380] enunciate solo qualche minuto prima. Al contrario, il ricordo era impregnato dei contenuti maturativamente naturali tipici della cognizione umana.

Ad esempio, un racconto proponeva la seguente situazione: un ragazzo sta rischiando di annegare in un torrente a causa di una gamba rimasta incastrata tra le rocce, inizia a pregare Dio che stava rispondendo a un'altra preghiera nel mondo, e «*in breve tempo Dio risponde spostando una delle rocce* permettendo al ragazzo di liberarsi»[381]. I partecipanti chiamati a ricordare questo passaggio spiegavano che il ritardo nella risposta era necessario a Dio per spostarsi (in ciò «piuttosto simile a Superman»)[382] oppure che «Dio, per quanto onnipresente, doveva finire di rispondere alla precedente preghiera prima di aiutare il ragazzo»[383]. Quasi la totalità delle risposte dei partecipanti ha dimostrato l'influenza dei sistemi cognitivi intuitivi e naturali; in pratica, durante la gestione dei problemi quotidiani, le credenze teologiche ortodosse vengono abbandonate nei processi cognitivi (come nell'esempio riportato, ossia il

[375] Slone 2004 (cit. in McCauley 2011: 207).
[376] McCauley 2011: 241.
[377] Guthrie 1993.
[378] J.L. Barrett e Keil 1996 (cit. in McCauley 2011: 210 ss.).
[379] L'omissione del compito distraente, sperimentalmente necessario, si è rivelata ininfluente poiché, durante una ripetizione dell'esperimento, l'assenza di tale passaggio non ha modificato il risultato finale, confermando i risultati (McCauley 2011: 218).
[380] McCauley 2011: 217.
[381] *Ibi*: 216. La sottolineatura appartiene a McCauley.
[382] *Ibi*: p. 217.
[383] *Ibidem*.

processo di acquisizione e di rievocazione)[384]. La caratteristica forse più significativa è che il test è stato ripetuto su differenti campioni interculturali (ebraici, Hindu e islamici), senza che ciò alterasse significativamente i risultati[385]: come ricorda McCauley, l'ideazione e lo svolgimento di esperimenti psicologici interculturali rappresenta «uno dei contributi più importanti delle scienze cognitive della religione alle scienze psicologiche e cognitivo-sperimentali»[386]. Per troppo tempo, difatti, si è fatto affidamento su campioni di partecipanti quasi esclusivamente provenienti da volontari euro-americani (spesso studenti universitari di varia estrazione) come base per affermare generalità estese alla cognizione dell'intero genere umano[387].

In definitiva, i sistemi cognitivi intuitivi degli esseri umani rendono questi ultimi particolarmente inclini a «produrre, conservare, utilizzare e trasmettere rappresentazioni religiose»[388] e, viceversa, rappresentano un ostacolo (comunque non insormontabile) nei confronti delle spiegazioni alternative (e scientificamente più precise) della realtà.

II.3.4. Le «implicazioni socioetiche della postura»: l'ubriachezza è adulterio – e viceversa

La notizia dello scandalo clodiano viene comunicata da Cicerone al suo corrispondente Attico il primo gennaio 61 a.e.v. (*Kal. Ian. An.* 61):

> *P. Clodium Appi f. credo te audisse cum veste muliebri deprehensum domi C. Caesaris cum sacrificium pro populo fieret, eumque per manus servulae servatum et eductum; rem esse insigni infamia, quod te moleste ferre certo scio*[389].
>
> «Penso che tu abbia saputo che Publio Clodio, figlio di Appio, è stato sorpreso, in abito da donna, nella casa di Gaio Cesare, mentre si celebrava il rito sacrosanto per il bene del popolo romano, e che è stato salvato e se l'è svignata per intervento di una giovane schiava. Lo scandalo scoppiato è di inaudita gravità. Sono certo che la cosa ti addolora»[390].

Le Vestali entrano a far parte delle *dramatis personæ* già nella missiva del successivo 25 gennaio (*vi Kal. Febr. An.* 61):

> *Credo enim te audisse, cum apud Caesarem pro populo fieret, venisse eo muliebri vestitu virum, idque sacrificium cum virgines instaurassent, mentionem a Q. Cornificio in senatu factam (is fuit princeps, ne tu forte aliquem nostrum putes); postea rem ex senatus consulto ad virgines atque pontifices relatam idque ab iis nefas esse decretum; deinde ex senatus consulto consules rogationem promulgasse; uxori Caesarem nuntium*

[384] *Ibidem*.
[385] *Ibi*: 218.
[386] *Ibi*: 299, nota n. 158.
[387] *Ibidem*.
[388] *Ibidem*.
[389] Cicerone, *Ad Atticum* I xii 3 (in Brouwer 1989: 145 [testo da Shackleton Bailey 1965: 132]).
[390] Di Spigno 2005: 97. Segnaliamo che nelle più tarde *Periochae* liviane (ossia i compendi e i sommari che vennero redatti a partire dai centoquarantadue *Ab Urbe condita libri* di Tito Livio [59 a.e.v.-17 e.v.]), si registra ad esempio l'assoluzione di Publio Clodio in merito a due capi d'accusa: *P. Clodius, accusatus, quod in habitu mulieris in sacrarium, quo virum intrare nefas est, clam intrasset et uxorem maximi pontificis stuprasset, absolutus est* (*Periochae lib.* CIII, cit. in Brouwer 1989: 186-187 [testo da Weissenborn e Müller 1962[3]: 169]. «Publio Clodio, accusato, poiché di nascosto era entrato in abito femminile nel santuario, dove è vietato che un uomo entri e poiché aveva commesso adulterio con la moglie del pontefice massimo, fu assolto»; trad. nostra). Brouwer afferma correttamente che questa notizia contiene informazioni palesemente false: secondo le fonti cronologicamente precedenti (come l'epistola ciceroniana in esame) il sacrilegio e l'adulterio non ebbero luogo presso il santuario della divinità bensì presso la casa del pontefice massimo (Brouwer 1989: 187, nota n. 284).

remisisse. In hac causa Piso amicitia P. Clodio ductus operam dat ut ea rogatio quam ipse fert, et fert ex senatus consulto et de religione, antiquetur. Messalla vehementer adhuc agit <et> severe. Boni viri precibus Clodi removentur a causa, operae comparantur. Nosmet ipsi, qui Lycurgei fuissemus, cottidie demitigamur. Instat et urget Cato. Quid multa? Vereor ne haec †iniecta† a bonis, defensa ab improbis magnorum rei publicae malorum causa sit[391].

«Penso infatti che tu abbia sentito dire che durante la celebrazione del rito sacrosanto per il bene del popolo romano, in casa di Cesare, si è presentato colà un uomo in abito da donna e, siccome le vergini Vestali hanno dovuto riprendere da capo la cerimonia, Quinto Cornificio ha voluto far menzione della cosa in Senato (bada bene, è stata sua l'iniziativa, perché tu non creda che se la sia assunta qualcuno di noi). Dopo di ciò, per decreto del Senato, sono stati investiti dell'esame della questione le Vestali ed il collegio dei Pontefici, che hanno dichiarato trattarsi di sacrilegio. Quindi, con successivo decreto del Senato, i consoli hanno fatto affiggere in pubblico un progetto di legge per l'incriminazione del responsabile. Ecco che Cesare ha notificato il divorzio a sua moglie. Riguardo a tale procedimento, Pisone, indotto dall'amicizia che lo lega a Publio Clodio, si dà da fare affinché quella proposta da lui stesso avanzata e, dico, avanzata sulla base di una deliberazione del Senato e circa una vicenda che coinvolge il sentimento religioso, venga bocciata. Messalla fino a questo momento si comporta con energia ed usa l'opportuna severità. Le persone dabbene, per effetto delle preghiere di Clodio, si tengono alla larga dal processo, mentre prendono consistenza gruppi operativi di individui prezzolati. Io personalmente, che da principio emulavo la severità implacabile di un oratore quale Licurgo, ogni giorno che passa perdo di mordente; Catone, invece, non deflette dalle sue posizioni e incalza a ritmo serrato. Perché dovrei fartela tanto lunga? Nutro il timore che l'assenteismo delle persone di retto sentire dalla fase istruttoria del procedimento e, per converso, gli approcci difensivi di coloro che pescano nel torbido provochino grossi malanni allo Stato»[392].

Ricapitolando, Quinto Cornificio (tribuno della plebe nel 69 a.e.v., pretore nel 66 ca. e candidato per il consolato nel 63)[393] ha sollevato dunque la questione di fronte al Senato, e quest'ultimo ha deciso di chiedere un parere al collegio dei pontefici e alle Vestali. Questi, a loro volta, hanno decretato che l'accaduto è da intendersi come un sacrilegio. Al di là del fatto che sia la presenza delle Vestali, sia la sequenza di azioni che conduce all'emanazione di un progetto di legge punitivo nei confronti di Clodio evocano il procedimento che si seguiva per l'interpretazione e l'espiazione dei *prodigia* nei delicati momenti di crisi socio-politica, il fatto che si sia proceduto attraverso il giudizio delle sacerdotesse indica, nuovamente, la rilevanza politica delle stesse. Rispetto ai casi elencati, però, la variante è qui rappresentata dal crimine (reale o immaginato) non imputato alle Vestali, ma a Clodio e in seconda battuta alla moglie di Cesare, colpevoli di avere sovvertito il rapporto sociale tra uomini e dèi, infrangendo la sociologia ingenua – secondo la definizione di Lawrence Hirschfeld già ricordata – che legherebbe entrambi questi gruppi di agenti intenzionali (dei quali il secondo è immaginario). Come ha sottolineato Wildfang, la presenza delle Vestali è resa assolutamente necessaria dalla piena capacità sacrificale loro assegnata[394].

Ora, tralasciando il processo clodiano e le testimonianze ciceroniane a riguardo[395], soffermiamoci su alcuni particolari cultuali che emergono dai documenti noti. Nel *De domo sua*, veniamo a conoscenza del fatto che la punizione per gli eventuali partecipanti di sesso maschile nei riti della divinità è la cecità – un richiamo

[391] Cicerone, *Ad Atticum* I xii 3 (in Brouwer 1989: 146 [da Shackleton Bailey 1965: 136-138]). Testo emendato sulla scorta di Di Spigno 2005: 101-102.
[392] Di Spigno 2005: 101.
[393] Brouwer 1989: 146, nota n. 5.
[394] Wildfang 2006: 31.
[395] Cfr. Brouwer 1989: 363-370; in particolare 365.

che abbiamo già incontrato nell'elegia properziana sull'Ercole assetato[396]. Dal *De haruspicum responsis* apprendiamo invece di un riferimento al fuoco acceso nella casa che ospitava il rituale (che confermerebbe quanto già ricordato in merito alla fiamma prodigiosa del 63 a.e.v.)[397]:

> *In Clodium vero non est hodie meum maius odium quam illo die fuit cum illum ambustum religionissimis ignibus cognovi muliebri ornatu ex incesto stupro atque ex domo pontificis maximi emissum*[398].
>
> «Nei riguardi di Clodio, però, il mio odio non è affatto più forte oggi di quanto non lo fu il giorno in cui venni a conoscenza che, tutto bruciato dai più sacri dei fuochi, era stato, mentre travestito da donna se ne tornava dal suo empio adulterio, scacciato dalla casa del pontefice massimo»[399].

Un riferimento ai «sacri letti della dea Bona», aggiunge Brouwer, «sul quale si dice che Clodio abbia commesso il suo vergognoso scandalo, è un'indicazione del banchetto organizzato come un *lectisternium*, e ciò è confermato sia dal riferimento alla dedica di Licinia [nel 123 a.e.v.] sia dalle fonti epigrafiche»[400]. Questa la testimonianza ciceroniana:

> *De religionibus, sacris et caerimoniis est contionatus, patres conscripti, Clodius! P., inquam, Clodius sacra et religiones neglegi, violari, pollui questus est! Non mirum si hoc vobis ridiculum videtur: etiam sua contio risit hominem, quomodo ipse gloriari solet, ducentis confixum senati consultis, quae sunt omnia contra illum pro religionibus facta, hominemque eum qui pulvinaribus Bonae deae stuprum intulerit eaque sacra quae viri oculis ne imprudentis quidem adspici fas est, non solum adspectu virili sed flagitio stuproque violarit, in contione de religionibus neglectis conqueri*[401].
>
> «È sui culti, sui sacrifici e sui riti che, o senatori, ha parlato in pubblico Clodio! Sì, Publio Clodio ha lamentato trascuratezza, violazione, profanazione dei sacri riti! Nessuna meraviglia che la cosa vi sembri ridicola: perfino il suo stesso uditorio ha riso che un individuo, colpito, come egli stesso suole vantarsi, da centinaia di decreti del senato emanati tutti contro di lui in difesa delle istituzioni religiose, un individuo che ha osato portare la lussuria sui sacri letti della dea Bona e violare delle cerimonie che a un uomo non è lecito guardare neppure inavvertitamente, non solo con i suoi sguardi di uomo ma pure con un infame adulterio, si lamentasse in un'assemblea popolare della non osservanza del culto»[402].

Nella medesima orazione troviamo quella che Brouwer ritiene essere «la più esplicita presentazione del culto di Bona Dea in quanto rappresentante dell'antica tradizione romana»[403], nella quale Cicerone riprende il responso degli aruspici in merito allo scandalo clodiano:

> *Et video in haruspicum responsum haec esse subiuncta: SACRIFICIA VETUSTA OCCULTAQUE MINUS DILIGENTER FACTA POLLUTAQUE. Haruspices haec loquuntur an patrii penatesque di? Multi enim sunt, credo, in quos huius malefici suspicio cadat! Quis praeter hunc unum? Obscure dicitur quae sacra polluta sint? Quid planius, quid religiosius, quid gravius dici potest? VETUSTA OCCULTAQUE. Nego ulla verba Lentulum, gravem oratorem ac disertum, saepius, cum te accusaret, usurpasse quam haec, quae*

[396] *Ibi*: 366.
[397] *Ibidem*.
[398] Cicerone, *De haruspicum responsis*, III 4 (da Bellardi 1993: 286).
[399] Da Bellardi 1993: 287.
[400] Brouwer 1989: 366.
[401] Cicerone, *De haruspicum responsis*, V 8-9 (da Bellardi 1993: 290).
[402] Da Bellardi 1993: 291.
[403] Brouwer 1989: 367.

nunc ex Etruscis libris in te conversa atque interpretata dicuntur. Etenim quod sacrificium tam vetustum est quam hoc quod a regibus aequale huius urbis accepimus? Quod autem tam occultum quam id quod non solum curiosos oculos excludit, sed etiam errantis, quo non modo improbitas sed ne imprudentia quidem possit intrare? Quod quidem sacrificium nemo ante P. Clodium omni memoria violavit, nemo umquam adiit, nemo neglexit, nemo vir adspicere non horruit, quod fit per virgines Vestalis, fit pro populo Romano, fit in ea domo quae est in imperio, fit incredibili caerimonia, fit ei deae cuius ne nomen quidem viros scire fas est, quam iste idcirco Bonam dicit quod in tanto sibi scelere ignoverit[404].

«Il responso degli aruspici, poi, così continua: "antichi e segreti riti sacri sono stati celebrati con scarso impegno e profanati". Sono gli aruspici che parlano così o gli dèi patrii e i penati? Ché sono molti, penso, gli uomini su cui potrebbe cadere il sospetto di questa empietà! E chi altro tranne lui solo? Oscuramente si allude ai riti profanati? Cosa si potrebbe dire più chiaramente, più scrupolosamente, più seriamente? "Antichi e segreti". Nessuna parola, lo affermo, è stata adoperata da Lentulo, un oratore autorevole e valente, durante la sua arringa d'accusa, più spesso di queste che ora vengono prese dai libri etruschi [i Libri Sibillini] per essere rivolte e interpretate contro di te. Infatti, quale cerimonia è così antica quanto quella che, contemporanea alla nostra città, ci è stata tramandata dai re? Quale poi così segreta quanto quella che esclude non solo gli sguardi indiscreti ma anche quelli distratti, perché sia impedito l'accesso non solo all'empietà ma pure alla sconsideratezza? Cerimonia, in verità, che prima di Publio Clodio nessun uomo mai, in ogni tempo, ha violato, nessuno ha avvicinato, nessuno ha mai considerato con indifferenza, nessuno non ebbe un sacro terrore di guardare, poiché è celebrata dalle vergini Vestali, è celebrata per il benessere del popolo romano, è celebrata nella casa di un magistrato fornito di *imperium*, è celebrata con una incredibile venerazione, è celebrata in onore di quella dea di cui gli uomini non possono sapere nemmeno il nome, quella che costui chiama Buona, per il fatto che, secondo lui, gli ha perdonato una sì grave colpa»[405].

È forse utile ricordare che questa testimonianza di Cicerone va inserita in un determinato contesto politico. Cicerone era al corrente delle voci che circolavano sul colpo di stato organizzato da Catilina[406] e nel 63 a.e.v. l'oratore aveva pronunciato la seconda *Catilinaria* di fronte al popolo, riprendendo la descrizione offerta da Narducci, «dipingendo Catilina come una belva che si era sentita sfuggire dalle fauci la città che stava per dilaniare. Tenendo presenti gli umori del popolino, [Cicerone] insisté nel ritratto della gioventù aristocratica, corrotta e debosciata, che costituiva una parte consistente del seguito di Catilina. […] il quadro è largamente deformante, e dipinto con un lessico fortemente "valutativo"»[407]. Cicerone aveva colto l'occasione per invocare «lo spettro di un dissoluto *convivium* nel quale i seguaci di Catilina, gonfi di vino, ingordi, ricoperti di profumi, esausti dei loro illeciti sforzi sessuali, abbracciano "donne senza vergogna" distese, pianificando l'omicidio e la feroce distruzione della città»[408]. Il vino scardina ciò che è socialmente giusto e, difatti, qui è associato ai congiurati per

[404] Cicerone, *De haruspicum responsis*, XVII 37 (da Bellardi 1993: 320, 322).
[405] Da Bellardi 1993: 321-323.
[406] Cfr. Narducci 2005: 72-74. A fronte di quanto esposto nei paragrafi dedicati all'assoluto controllo familiare esercitato dal *pater familias*, è interessante notare che «Il piano del colpo di stato […] prevedeva inoltre l'assassinio dei genitori da parte dei figli di alcune famiglie aristocratiche […]» (*ibi*: 74); si tratta di un *pattern* assai comune in un contesto legale in cui solo la morte del padre liberava i figli dal potere e dal controllo paterni. Come ha acutamente notato Veyne, «non ci si meraviglierà dunque dell'ossessione del parricidio e della sua relativa frequenza: era un grave delitto che aveva spiegazioni ragionevoli, non un sorprendente fatto freudiano. "Durante le guerre civili e le loro proscrizioni" – racconta Velleio, tempo in cui fioccavano le denunce – "la maggiore lealtà si trovò nelle spose, qualcosa di mezzo fu la lealtà delle schiave affrancate, non del tutto assente quelle delle schiave, uguale a zero quella dei figli, tanto mal si sopporta una speranza che tarda a realizzarsi!"» (Veyne 1992: 26).
[407] Narducci 2005: 75.
[408] Roller 2003: 397 (cfr. Cicerone, *Cat.* 2, 10).

marcare la loro dissolutezza. Esso assume anche il ruolo di elemento scatenante per una mitografia moralistica che si trasforma in una forma di giustificazione sociale e che di fatto non necessita di alcuna spiegazione: oggi è così, perché ieri è stato così, e deve continuare ad essere così, perché stabilito tempo fa. Come riassume Maurizio Bettini, «Dionigi di Alicarnasso narra infatti che Romolo stabilì questo divieto in quanto "l'adulterio è origine di follia (*apónoia*), e l'ubriachezza è origine di adulterio"; mentre Valerio Massimo spiega che alle antiche donne romane era stato imposto il divieto di bere vino *ne scilicet in aliquod dedecus prolaberentur, quia proximus a Libero patre intemperantiae gradus ad inconcessam Venerem esse consuevit* ("affinché non cadessero in qualche azione vergognosa, perché si sa che, dal padre Libero a Venere, il passo dell'intemperanza è breve")[409]. Molti ricorderanno poi il moralistico pezzo di bravura in cui Plinio dichiara che l'ubriachezza insegna di per se stessa la libidine (*tamquam per se parum doceat libidinem temulentia!* [«Quasi che l'ubriachezza di suo insegni un po' la libidine». N.d.A.]), e descrive l'onesta matrona valutata e soppesata, come in una vendita all'asta, da occhi vogliosi»[410].

Ora, secondo una felice definizione di Matthew Roller, le «implicazioni socioetiche della postura»[411] assunta durante i convivi sono esiziali per il giudizio altrui: nel sistema romano «un uomo e una donna che sono stesi insieme sullo stesso lettino in un contesto conviviale segnalano pertanto la loro connessione sessuale, a discapito dello status della donna. Tale relazione si presentava come lecita – riguardava cioè un uomo e una donna che potevano avere rapporti sessuali senza commettere *stuprum*. Relazioni "lecite" variavano dalle relazioni quasi-matrimoniali (*concubinatus* o *contubernium*), all'uso sessuale degli schiavi propri o appartenenti a terzi, alla prostituzione»[412]. E ancora una volta, per le donne romane il divieto di bere vino si lega al divieto di mangiare reclinate: il convivio e l'accesso al vino sono considerati potenzialmente pericolosi per la trasgressione sessuale: come riassume Roller, «la proibizione di bere vino per le donne, stabilita da Romolo, illumina le affermazioni di Valerio e Varrone in merito al divieto per le antiche donne romane di pranzare distese, poiché queste due proibizioni sono due facce della stessa medaglia ideologica. Ciascuna tradisce l'ansia della potenziale elusione dei limiti della legittimità sociale da parte della sessualità femminile, per spostarsi dalle connessioni [sociali] lecite e apertamente dichiarate a quelle illecite e segrete che si qualificano come *stuprum*. Ciascuna di queste due facce asserisce che tali spostamenti erano stati ostacolati – cioè, la sessualità delle donne doveva essere propriamente regolata – in un remoto passato moralmente valorizzato, poiché fu "tanto tempo fa", o "durante il regno di Romolo" che le donne non bevevano vino né pranzavano distese. Ciascuna proibizione implica o concede che i meccanismi [di controllo] non siano più attivi nel presente moralmente decaduto, e ciascuna, infine, indica il *convivium* come un luogo di particolare ansia»[413] sessuale, nutrita da parte dei controllori maschili delle norme sociali. Basti qui ricordare lo «*ius osculi*, il "bacio" sulla bocca che le donne ricevevano dai loro parenti maschi sino al grado di *sobrinus*»,

[409] Bettini 2009: 239; *ibi*, nota n. 1: «Plinio, *Naturalis historia*, 14, 89 ss.; Plutarco, *Quaestiones romanae*, 6; Dionigi di Alicarnasso, *Antiquitates Romanae*, 2, 25, 6; Gellio, *Noctes Atticae*, 10, 23; Valerio Massimo, 1, 737; Nonio Marcello, *De compendiosa doctrina*, 68 26 Lindsay; e così di seguito. Per la possibile origine varroniana di queste testimonianze cfr. la discussione di Riposati (1939: 53 ss., 143 ss., 290 ss. [raccolta delle testimonianze]). Cfr. anche Seneca retore, *Controversiae*,1, 2, 10; con la descrizione della *puella* che aspira al sacerdozio e che invece si trova *inter ebriorum convivarum iocos iactatur*» («gettata in mezzo ai lazzi di convitati ubriachi»; trad. nostra).

[410] Bettini 2009: 239; *ibi*, nota n. 2: Plinio, *Naturalis historia*, 14, 140.

[411] Roller 2003: 404.

[412] *Ibi*: 398-399.

[413] *Ibi*: 403-404.

che non era altro che un paranoico controllo dell'eventuale consumo di vino e delle sue tracce nell'alito delle familiari[414].

Nell'opera ciceroniana Bona Dea viene legata a doppio filo alla storia stessa della repubblica romana a causa delle contingenze storiche del periodo politico: l'esecuzione corretta e incontaminata del rituale dedicato a Bona Dea è il segnale del rispetto della *pax hominum* – intesa innanzitutto come pace tra gli individui di sesso maschile (questo perché gli uomini sono i depositari principali del controllo sociale e dello *status quo* normativo, e regolano i rapporti con altri uomini anche, o soprattutto, attraverso il controllo delle donne). In questo senso, Cicerone costruisce uno schema che all'epoca doveva essere evidente nel suo pubblico: il rituale di Bona Dea trova la sua controparte negativa nella coeva descrizione dei convivi allestiti dai seguaci di Catilina. Il problema fondamentale è però questo: il vino è un elemento basilare della ritualità nota del culto dedicato a Bona Dea. Cicerone, nella sua costruzione pianificata volta all'uso del culto come mezzo per scardinare la liceità delle operazioni politiche del suo avversario (Clodio), non poteva nemmeno chiedersi quanto effettivamente fossero socialmente leciti i convivi rituali dedicato a Bona Dea nella notte di dicembre, una volta all'anno e al riparo dal controllo maschile: la stessa presenza di Clodio dimostra che l'ingresso di uomini era tutt'altro che impossibile. Fatti simili non potevano essere capitati anche in passato, all'insaputa degli ottimati? I rituali non potevano essere anche un luogo di comportamenti alimentari e sessuali più liberi? Ed è possibile che Cicerone abbia volutamente ignorato ciò allo scopo di usare il rito di Bona Dea come arma politica contro Clodio? Difficile da dire; risposte positive alle precedenti domande sarebbero, in ogni caso, posizioni difficili da sostenere data l'esiguità di fonti a riguardo.

Ciò che possiamo però dire è che l'immagine potenzialmente disturbante del rito di Bona Dea in senso socio-sessuale, secondo la griglia teratogenica di Parker (si veda la *Tabella 1*), è stata ampiamente sfruttata da altri scrittori posteriori a Cicerone, dei quali ci occupiamo nel prossimo paragrafo, saltando una serie di informazioni sul confronto tra Cicerone e Clodio e sulle successive ipostasi letterarie assunte dalla dea, che purtroppo non aggiungono nulla sul contenuto mitico-rituale del culto e la cui analisi, pertanto, rimandiamo ad altra sede[415].

II.3.5. Clodio (ancora), *cinaedi* e *pathici* adoratori di Bona Dea: elementi per una corrosiva satira dei costumi sessuali e rituali

«"Tutte le epoche avranno un Clodio, non un Catone", sentenzia Seneca, ricordando all'amico Lucilio la corruzione che, un secolo prima, regnava sovrana su Roma (*Lettere*, XVI, 97, 10)»[416]. Questa citazione chiarisce immediatamente il quadro generale della trasmissione letteraria del motivo originariamente ciceroniano del sacrilegio clodiano verso la fine della dinastia giulio-claudia. Tra il 63 e il 64 e.v., Lucio Anneo Seneca (primo decennio ca. a.e.v.-65 e.v.) scrive una lettera a Lucilio Iuniore e include Clodio nell'unica trattazione che possediamo della testimonianza di Catone contro Clodio[417]. L'ammirazione incondizionata per Catone conduce Seneca a giudicare Cicerone inferiore al primo sotto il profilo filosofico-personale, mantenendo invariata l'elevata considerazione per la qualità della padronanza oratoria, della forma e della retorica[418]. Dal punto di vista politico, «i contemporanei di Seneca, e gli scrittori del

[414] Bettini 2009: 240.
[415] Cfr. Brouwer 367 ss., sull'esposizione delle fonti inerenti all'*affaire* clodiano.
[416] Fezzi 2008: 3.
[417] Gambet 1970: 180, nota 36.
[418] *Ibi*: 173.

periodo giulio-claudio in generale, avevano una visione stereotipata e in qualche modo limitata della carriera politica di Cicerone. […] Le scuole rappresentavano [Cicerone] come il grande oratore che aveva salvato Roma da Catilina nel 63, che venne esiliato e che, vent'anni dopo, avrebbe tentato di salvare nuovamente la Repubblica con le sue *Filippiche*, solamente per incontrare la proscrizione e la morte»[419]. Seneca, al contrario e dalla prospettiva giudicante del suo stoicismo, pone l'accento sulle manchevolezze nel comportamento: «troppo impegnato negli imprevedibili capricci della politica»[420], colpevole del «*crimen pessimum* stoico dell'inconsistenza; egli [al contrario di Catone. N.d.A.] appare come l'esatto contrario del *sapiens* stoico poiché fu incapace nella sua vita di stare *supra fortunam* (*De Brevitate Vitae* 5.1-3)»[421].

Come si traduce tutto ciò nella descrizione di Clodio contenuta nella lettera a Lucilio? Nonostante la preferenza accordata a Catone, Seneca altrove «critica sia Cicerone che Catone per aver tollerato la corruzione dei giurati durante il processo [a Clodio] e cita *Att*. 16.1»[422] o, meglio, attacca entrambi per non aver manifestato in modo più deciso e solerte l'eventuale contrarietà. L'intento moralizzante era già evidente negli scritti di Seneca risalenti agli anni Quaranta, nei quali la società del tempo appare «come ormai irrimediabilmente depravata: e tra le prove di questa depravazione cita l'abitudine delle donne, legata all'adulterio, di ricorrere a pratiche abortive»[423]. In tale quadro, Clodio diventa l'anti-esempio filosofico e morale per dimostrare che «sebbene l'uomo sia malvagio, la Natura lo ha fornito di un antidoto: l'intuizione di ciò che è giusto, che resta viva e vegeta persino nelle persone più depravate, di modo tale che la coscienza renda la loro vita un inferno»[424]. Nella lettera di Lucilio, il passaggio rilevante che concerne specificamente Bona Dea è il seguente:

> *Erras, mi Lucili, si existimas nostri saeculi esse vitium luxuriam et neglegentiam boni moris et alia quae obiecit suis quisque temporibus: hominum sunt ista, non temporum. Nulla aetas vacavit a culpa; et si aestimare licentiam cuiusque saeculi incipias, pudet dicere, numquam apertius quam coram Catone peccatum est. Credat aliquis pecuniam esse versatam in eo iudicio in quo reus erat P. Clodius ob id adulterium quod cum Caesaris uxore in operto commiserat, violatis religionibus eius sacrificii quod 'pro populo' fieri dicitur, sic summotis extra consaeptum omnibus viris ut picturae quoque masculorum animalium contegantur? Atqui dati iudicibus nummi sunt et, quod hac etiamnunc pactione turpius est, stupra insuper matronarum et adulescentulorum nobilium stilari loco exacta sunt. Minus crimine quam absolutione peccatum est: adulterii reus adulteria divisit nec ante fuit de salute securus quam similes sui iudices suos reddidit*[425].
>
> «T'inganni, caro Lucilio, se consideri come un disordine proprio del nostro secolo la dissolutezza, l'abbandono dei sani principi morali, e gli altri vizi che ognuno suole attribuire al suo tempo. Questi sono i vizi degli uomini, non dei tempi: nessuna età è esente da colpe. Se ti metti a considerare la corruzione nelle varie epoche – arrossisco a dirlo – troverai che essa non è mai stata più sfacciata come ai tempi di Catone. Nessuno crederebbe che sia corso denaro nel processo in cui Clodio doveva rispondere dell'adulterio commesso con la moglie di Cesare. Egli aveva, inoltre, profanato i riti di quel sacrificio che si offre per il benessere del popolo in un luogo segreto, in cui la presenza degli uomini è così formalmente vietata che si giunge a velare anche le pitture di animali maschi. Eppure fu dato del denaro ai giudici e, ciò che è più turpe ancora di

[419] *Ibi*: 178.
[420] *Ibi*: 181.
[421] *Ibidem.*
[422] *Ibi*: 180, nota 36.
[423] Cantarella 1999: 882 (cfr. *Consolatio ad Helviam,* 16).
[424] Brouwer 1989: 192.
[425] Seneca, *Ad Lucilium* XVI 97 2 [Monti 1999: 814 (cfr. Brouwer 1989: 192, da Préchac e Noblot 1971: 115-116]).

> questo accordo, essi pretesero, in aggiunta, che si concedessero alla loro libidine matrone e adolescenti di buona famiglia. L'assoluzione fu una colpa maggiore del delitto: Clodio, accusato di adulterio, divenne appaltatore di adulteri e non si ritenne sicuro d'impunità che dopo aver reso i suoi giudici simili a sé [segue una lunga citazione dalle lettere di Cicerone ad Attico. N.d.A.]»[426].

Verso la fine dell'età giulio-claudia assistiamo a un inasprimento dell'aspetto morale nei documenti che presentano lo scandalo di Bona Dea, un modello già presente in Seneca. La satira indignata di Decimo Giunio Giovenale (50-60 ca.-post 127 e.v.), esempio eloquente di questa nuova rappresentazione letteraria, prende spunto dal sacrilegio di Bona Dea per creare un *exemplum* mostruoso, fatto di vizio e malaffare[427]. Nella seconda delle sue *Satire*, un'invettina lanciata da una donna (tale Laronia) contro l'ipocrisia maschile dei costumi, in primo luogo sessuali, e contro il loro presunto riflesso negativo sulla società nel suo complesso, offre lo spunto al poeta per un lungo attacco organizzato in un «crescendo di turpitudine»[428] che consiste dei seguenti passaggi:

1. «Uso di vesti trasparenti da parte di uomini che parlano in pubblico […];
2. «"travestimento" di uomini in vesti femminili durante riti misterici originalmente femminili (Dea Bona: il contrario in VI, 328 e segg.), ed ora usurpati dai maschi […];
3. «Partecipazione dell'aristocratico Gracco ai giochi gladiatorii, quale manifestazione massima di depravazione»[429].

Bona Dea viene utilizzata come ponte tra il primo e il secondo punto, e il suo rito viene dunque citato come ineludibile traguardo di uno scadimento morale e sessuale che prevede una sorta di involuzione progressiva:

---

[426] Monti 1999: 815-816. Notiamo in questo passaggio la presenza dell'effetto domino (cioè l'accusato di adulterio che diventa «appaltatore di adulteri») che abbiamo già delineato a proposito del discorso di Postumio, presente nel resoconto liviano dei *Bacchanalia* (cfr. il paragrafo I.6.1. *I* Bacchanalia *e la griglia teratogenica*).

[427] Cfr. Garbarino 1995: 609. Troppo flebile l'identificazione di un riferimento a Bona Dea in un epigramma sarcastico di Marco Valerio Marziale (ca. 40 e.v.-ca. 104 e.v.), utile in potenza per le informazioni economiche sull'organizzazione delle feste; il passaggio non è quindi stato considerato per una trattazione più ampia. Inoltre, considerato il contesto da divertito e sarcastico osservatore della società adottato dal poeta, è difficile dire quanto il fatto riportato possa essere effettivamente degno di fede storiografica. Nell'epigramma, Proculeia, la moglie del pretore protagonista, rifiuta di pagare la sua parte per offrire le dispendiosissime feste religiose, e chiede piuttosto il divorzio dal marito (Brouwer 1989: 194). Si tratta del quarantunesimo epigramma contenuto nel decimo libro degli *Epigrammi*, datato 98 e.v.: *Mense novo Iani veterem, Proculeia, maritum / Deseris atque iubes res sibi habere suas. / Quid, rogo, quid factum est? subiti quae causa doloris? / Nil mihi respondes? Dicam ego praetor erat: / Constatura fuit Megalensis purpura centum / Milibus, ut nimium munera parca dares, / Et populare sacrum bis milia dena tulisset. / Discidium non est hoc, Proculeia, lucrum est* (*Epigramma* X xli, da Brouwer 1989: 194-195 [testo da Friedländer 1967a: 132]). («O Proculeia, nel nuovo mese di Giano tu abbandoni il vecchio marito e lo invito a riprendersi il suo patrimonio. Che cosa è mai accaduto? Qual è stato il motivo di questa improvvisa e dolorosa decisione? Non mi rispondi? Lo dirò io: egli era pretore; il suo abito di porpora per i ludi megalensi, ti sarebbe costato centomila sesterzi, anche se avessi voluto darli nella forma più modesta; altri ventimila ne avresti spesi per i ludi plebei. Non è un divorzio questo, o Proculeia: è un guadagno»; da Norcio 2013). Per Brouwer il riferimento al *populare sacrum* si traduce automaticamente nel sacrificio per il popolo romano, ossia quello di Bona Dea (cfr. 1989: 268-269). Brouwer propone addirittura che «il resoconto del divorzio di Proculeia da suo marito, che ricopre la carica di pretore, e nel quale viene fatta menzione del sacrificio in onore di Bona Dea, potrebbe essere un riferimento al divorzio di Cesare da Pompeia»; purtroppo non ci sono dati sufficienti per sostenere questa interessante speculazione (*ibi*: 367).

[428] Viansino 1990: 81.

[429] *Ibidem*.

Foedius hoc aliquid quandoque audebis amictu
nemo repente fuit turpissimus, accipient te
paulatim qui longa domi redimicula sumunt
frontibus et toto posuere monilia collo
atque Bonam tenerae placant abdomine porcae
et magno cratere Deam. sed more sinistro
exagitata procul non intrat femina limen:
solis ara deae maribus patet. "ite profanae"
clamatur "nullo gemit hic tibicina cornu".
(talia secreta coluerunt orgia taeda
Cecropiam soliti Baptae lassare Cotyton)[430].

«Qualche cosa di ancora più sconcio di questa tua veste, una volta o l'altra, tu avrai la sfrontatezza di compierla: nessuno infatti è solito essere turpissimo all'improvviso! Poco a poco, ti accoglieranno in mezzo a loro come iniziato quelli che nell'interno della loro casa vestono la fronte di bende lunghe e le collane se le sono poste attorno a tutto il collo, ed inoltre placano la Dea Bona con ventaglie di scrofa novella e con un grande cratere! Ma con un modo sovvertito di procedere, la femmina, scacciata fuori, non varca quella soglia: l'ara della Dea è aperta… solo ai maschi! – "Andate via, o profane!" si grida "qui nessuna suonatrice fa lamentare il suo flauto arcuato a forma di corno!" – (riti orgiastici come questi celebrarono alla luce segreta della fiaccola le Bapte, che sono solite… stancare [disgustare? N.d.A.] Cotitto cecropia [divinità greca]!) […]»[431].

Ora, il passaggio prosegue sulla medesima falsariga, per cui la «celebrazione perversa dei riti in onore della Buona Dea [viene eseguita] da uomini effeminati che sono paragonati ai *galli*, e il cui sacerdote capo viene descritto come un uomo di mezza età dai capelli grigi»[432]. Il passaggio recita come segue:

hic nullus verbis pudor aut reverentia mensae,
hic turpis Cybeles et fracta voce loquendi
libertas et crine senex fanaticus albo
sacrorum antistes, rarum ac memorabile magni
gutturis exemplum conducendusque magister,
quid tamen expectant, Phrygio quos tempus erat iam
more supervacuam cultris abrumpere carnem?[433]

«Qui da voi per le parole non c'è rispetto né riverenza per la mensa rituale: qui c'è la sconcia libertà di Cibele e la libertà di parlare con voce saltellante, ed un vecchio invasato, con i capelli bianchi, gran sacerdote dei "misteri" (raro e memorabile esempio… di una grossa strozza, pronto a vendere i suoi servigi come maestro!). Che aspettano poi costoro, per i quali già era il giusto momento per strapparsi, secondo il costume frigio, l'inutile carne a colpi di coltello?»[434].

Tali uomini effeminati, che Giovenale ritrae intenti a specchiarsi, a truccarsi, a vestirsi da donna e a bere da vasi a forma di fallo[435], vengono chiamati nel testo *cinaedi*. Tale termine romano si riferisce a uomini che «non riescono ad essere all'altezza delle aspettative degli standard tradizionali del comportamento maschile, e uno dei modi in cui [essi] manifestano tale propensione è cercare di essere [sessualmente] penetrati; ma questo è solamente un sintomo di un disordine di genere più profondo […]»[436], che

[430] Giovenale, *Saturarum Libri V*, I, ii, 82-90 (in Brouwer 1989: 202 [da Friedländer 1967b: 173-175]).
[431] Viansino 1990: 89. Cfr. Williams 2010: 198.
[432] Williams 2010: 203.
[433] Giovenale, *Saturarum Libri V*, I, ii, 110-118 (da Viansino 1990: 90).
[434] Viansino 1990: 91.
[435] Williams 2010: 198.
[436] *Ibi*: 193.

nell'ottica di Giovenale rischia di contagiare altre persone come una sorta di morbo o di moda[437]. Come continua Williams, bisogna sottolineare la significativa differenza tra le forme *pathicus* e *cinaedus*. La prima deriva dall'aggettivo greco non attestato <*pathikos* (il verbo greco *paskhein* veniva utilizzato in un contesto sessuale, allo stesso modo del latino *pati*, per descrivere le azioni di "sottoporsi, sottomettersi, sopportare, soffrire" e in particolare, come nel caso del nome *patientia*, si poteva riferire «al ruolo ricettivo nell'atto sessuale penetrativo»)[438]. L'etimologia di *cinaedus* (< gr. *kinaidos*), al contrario, non si riferisce direttamente ad una pratica sessuale esplicita, ma alla «danza compiuta da un ballerino effeminato, che intrattiene il pubblico con con un *tympanum* o un tamburello nella mano, talvolta ondeggiando suggestivamente i glutei in un modo tale da suggerire un rapporto anale»[439].

Ora, la cosa più interessante da notare in relazione al culto di Bona Dea, è che tale immagine è stata correntemente rievocata nella letteratura latina per incanalare tutta una serie di rappresentazioni, legato in primo all'Oriente e alla danza[440]. All'interno di queste rappresentazioni letterarie un ruolo particolare lo avevano i *galli*, ossia i sacerdoti devoti a Cibele, la Grande Madre proveniente da Pessinunte, di cui conosciamo poco e il cui culto è stato descritto nei modi seguenti: manifestazione di una «controcultura che forniva ai Romani una visione diametralmente opposta si sé[441]; un'espressione di ginofobia[442]; un modo per tornare ai primordi come Attis nel mito[443] [Attis è il paredro di Cibele, punito, o autopunitosi, con la castrazione, a seconda delle varianti mitografiche. N.d.A.][444]; una soteriologia espressa ritualmente[445]; un complesso edipico represso[446] o un dio della vegetazione morente e rinascente[447]»[448]. I sacerdoti castrati sono l'esempio più vistoso della cultualità devota a Cibele (come abbiamo già avuto modo di osservare in precedenza, sembra che invece gli iniziati procedessero alla castrazione sostitutiva di un toro o di un ariete)[449].

Il riferimento ai *galli* presente nella satire di Giovenale, dunque, può essere inteso in un *background* di riferimenti culturali per cui «il *cinaedus* e il *gallus* sono figure ideologicamente spaventose per gli uomini Romani: si può dire che un uomo che dà sfoggio della trasgressione delle regole della mascolinità sia avviato sulla pericolosa strada che conduce a diventare un sacerdote castrato della Grande Madre»[450]. Utilizzare *cinaedus* come insulto significava pertanto porsi ad un crocevia semiotico ove si incontrano, trasfigurate e incarnate nell'obiettivo dell'invettiva, l'intera sfera orientale (come nota Williams, nel mondo romano è sempre stata viva la costruzione del «contrasto sessualmente connotato tra i decadenti ed effeminati orientali e i virtuosi e mascolini Romani»)[451], il ballo (considerato come attività effeminata) e il ruolo sessuale del/della ricettore/ricettrice passivo/a[452].

---

[437] *Ibi*: 198. Cfr. Cantarella 2010[8]a: 197.
[438] Williams 2010: 193.
[439] *Ibidem*.
[440] *Ibi*: 195.
[441] Beard 1994; Hales 2002 (cit. in Lisdorf 2009: 179).
[442] Sawyer 1996 (cit. in Lisdorf 2009: 179).
[443] J.P. Sørensen 1989 (cit. in Lisdorf 2009: 179).
[444] Per la storia dei vari miti sulla figura di Attis cfr. Casadio 2003: 235-240; Lisdorf 2009: 186-187.
[445] Sfameni Gasparro 1985 (cit. in Lisdorf 2009: 179).
[446] Södergård 1993 (cit. in Lisdorf 2009: 179). Sull'argomento si rimanda a Casadio 2003.
[447] Frazer 1996 (cit. in Lisdorf 2009: 179).
[448] Lisdorf 2009: 179.
[449] *Ibi*: 183.
[450] Williams 2010: 196.
[451] *Ibidem*.
[452] *Ibidem*.

Ritorniamo quindi all'interno dei complessi «*sistemi ideologici di rappresentazione della differenza sessuale*»[453], per cui il sistema romano non conosce propriamente i concetti di "eterosessualità" ed "omosessualità" come vengono intesi oggi in ambito abramitico e/o occidentale; esisteva piuttosto uno schema implicito per cui le persone venivano considerate in base ad un'asse che suddivideva nettamente le azioni tra "attive" e "passive"[454]. All'interno del pensiero culturale romano, ciò che avviene nel corso della maturazione della persona è un vero e prorio mutamento di genere: «non è, come nelle teorie sessuali infantili scoperte da Freud, la bambina fallica a diventare femmina: è invece il *puer membris muliebris*, il bambino dalle membra muliebri, a trasformarsi in maschio»[455]. Opporsi a questo processo significa opporsi all'istituzionalizzazione culturale della natura sociale romana – e pertanto si traduceva nella "metamorfosi", per così dire, in un elemento estraneo. La donna è sostanzialmente come un «maschio incompiuto, bloccato nella fisiologia infantile»[456]; il *vir* è invece la regola sessuale, sociale e comportamentale sulla quale si impernia tutto il sistema di riferimenti sessuali romani. Il principio organizzatore che soggiace alla griglia teratogenica di Parker, già incontrata in precedenza, è dunque un'immagine fallocentrica, ove la norma è composta dal *vir* penetratore attivo e, ad esso subordinati, dalla donna passivamente ricettiva (*femina*/*puella*) e dall'uomo ugualmente passivo (*cinaedus*/*pathicus*).

Ovviamente, la figura del *cinaedus* è uno dei "mostri" tassonomici della società romana e pertanto l'insulto diventa strumento di pettegolezzo sociale e di offesa politica: essa viene paradigmaticamente utilizzata (e il caso di Giovenale è esemplare in questo caso) nel «tradizionale disegno narrativo della decadenza dei costumi e quindi del declino della repubblica – un modo di raccontare la storia di Roma, che troviamo in Sallustio e Livio e, più tardi, in Agostino – [e che] implica l'idea di una perdita di virilità»[457] causata idealmente dal contatto con l'Oriente. Lo stesso Cicerone si serve di questa tassonomia per combattere politicamente Clodio, per cui la costruzione nel contempo comica e violenta dell'avversario[458] risponde non tanto alla pretesa di suggerire un adeguamento sessuale a più accettabili norme sociali, bensì mira alla «complessa semiotica della dominazione e della subordinazione all'interno della negoziazione del potere e dell'influenza politica e sociale»[459] (ricordiamo brevemente che Clodio, descritto come *cinaedus* effeminato, passivo e dedito al travestitismo, nell'aggressiva oratoria ciceroniana, fu accusato anche di incesto con le sorelle[460]; di nuovo non c'è corrispondenza esatta tra le nozioni attuali di sessualità e quelle antiche).

Non stupisce quindi che l'attacco di Giovenale continui nella sesta satira prendendo a spunto il culto propriamente femminile di Bona Dea per dimostrare la decadenza dei costumi; ma se prima lo scrittore rivolgeva un (feroce) monito agli uomini ipocriti e una violenta accusa a quelli più sfrontati (dediti a mimare la celebrazione di culti esclusivamente femminili)[461], ora il passaggio si inscrive in una misoginia che «rasenta i limiti del patologico»[462] – e pertanto le sue accuse vanno adeguatamente ridimensionate. A ogni modo, per quanto esasperata nei toni, la descrizione di Giovenale si accorda con quella di Plutarco che incontreremo nel

[453] Héritier-Augé 1993: 113. La sottolineatura appartiene a Héritier-Augé.
[454] Sull'argomento cfr. Richlin 1992; Hallett e Skinner 1997; Cantarella 2010[8]a.
[455] Sissa 2010: 211.
[456] *Ibi*: 198.
[457] *Ibi*: 203.
[458] Leach 2001: 341.
[459] *Ibi*: 339.
[460] *Ibi*: 345-346.
[461] Cantarella 2010[8]a: 197.
[462] *Ibi*: 196.

prossimo paragrafo per la presenza di riti orgiastici, di vino, musica e balli, mentre nell'*explicit* riprende il monito senechiano su Clodio come segno (negativo) dei tempi[463]:

> *nota Bonae secreta Deae, cum tibia lumbos*
> *incitat et cornu pariter vinoque feruntur*
> *attonitae crinemque rotant ululantque Priapi*
> *maenades, o quantus tunc illis mentibus ardor*
> *concubitus, quae vox saltante libidine, quantus*
> *ille meri veteris per crura madentia torrens.*
> *lenonum ancillas posita Saufeia corona*
> *provocat ac tollit pendentis praemia coxae*
> *ipsa Medullinae fluctum crisantis adorat;*
> *palma inter dominas virtus natalibus aequa.*
> *nil ibi per ludum simulabitur, omnia fient*
> *ad verum, quibus incendi iam frigidus aevo*
> *Laomedontiades et Nestoris hirnea possit.*
> *Tunc prurigo morae inpatiens, tum femina simplex,*
> *ac pariter toto repetitus clamor ab antro*
> *"iam fas est, admitte viros". iam dormit adulter:*
> *illa iubet sumpto iuvenem properare cucullo;*
> *si nihil est, servis incurritur; abstuleris spem*
> *servorum, venit et conductus aquarius; hic si*
> *quaeritur et desunt homines, mora nulla per ipsam*
> *quo minus imposito clunem summittat asello.*
> *atque utinam ritus veteres et publica saltem*
> *his intacta malis agerentur sacra, sed omnes*
> *noverunt Mauri atque Indi quae psaltria penem*
> *maiorem, quam sunt duo Caesaris Anticatones,*
> *illuc, testiculi sibi conscius unde fugit mus,*
> *intulerit, ubi velari pictura iubetur*
> *quaecumque alterius sexus imitata figuras.*
> *et quis tunc hominum contemptor numinis? aut quis*
> *simpuvivum ridere Numae nigrumque catinum*
> *et Vaticano fragiles de monte patellas*
> *ausus erat? sed nunc ad quas non Clodius aras?*[464]

> «ben noti sono… i segreti della Dea Bona, quando il flauto incita i lombi, e parimenti, sia dal corno che dal vino, le donne vengono trascinate come stordite e ruotano i capelli ed ululano come Menadi di Priapo. Quanto grande è allora l'ardore del coito nelle loro menti! Che voci sono le loro, mentre la libidine saltella eccitata! Quanto grande è il torrente di vino vecchio che scorre fra le loro gambe inzuppandole! Messa in palio una corona, Saufeia sfida le ancelle dei lenoni e prende lei il premio stabilito per l'anca dondolante, e a sua volta fa atto di omaggio al moto ondoso di Medullina, che [agita i fianchi]: il primo premio per la vittoria è diviso in parti uguali fra le due signore… le qualità pareggiano bene i loro natali! Nulla lì è simulato per gioco: ogni cosa sarà sicuramente fatta con realismo, e ne potrebbero restare accesi il Laomedontiade, già freddo a causa dell'età, e l'ernia di Nestore. In quel momento, il prurito che sentono è l'impaziente d'indugi sì che la femmina è naturale e spontanea, e parimenti da tutta la grotta riecheggia un clamore – "Ormai è lecito! Fa' entrare i maschi!" – Se l'amante si è addormentato lei comanda che il giovinetto, preso il mantello a cappuccio, si affretti, se niente si trova, si corre addosso agli schiavi. Avrai pur tolto la speranza di trovare schiavi, ma ecco che verrà il portatore d'acqua preso a salario; se costui bisogna andarselo a cercare e maschi non ce ne sono, quanto a lei non c'è indugio, a ché sottometta [le sue terga] all'asinello salitole sopra! Oh se almeno vecchi riti e sacre cerimonie propiziatrici per lo Stato fossero celebrati senza essere insozzati da questi

[463] Cfr. Piccaluga 1964: 216; Brouwer 1989: 335-336;
[464] Giovenale, *Saturarum Libri V*, II, vi, 314-345 (in Brouwer 1989: 203-204 [da Friedländer 1967b: 321-325]).

> mali! Ma tutti sanno, dai Mauri agli Indiani, di quella flautista che un [membro maschile], più lungo del rotolo dei due libri dell'*Anticatone* scritto da Cesare, introdusse in quel luogo da dove se ne fugge il topo maschio, consapevole di possedere i [minuscoli] testicoli, e dove c'è l'ordine di velare qualunque pittura ha rappresentato la figura dell'altro sesso! Eppure, chi c'era allora che si facesse coraggio di ridersi del vaso di Numa usato per le libagioni in comune, e del catino fatto con terra nera, e dei piatti frangibili, che venivano dal colle Vaticano? Ora invece, presso quali altari non c'è un Clodio?»[465].

Secondo Brouwer «per i devoti l'atto di bere durante la festa corrisponde[va] all'atto di bere della dea nel mito»; bere vino era difatti un tabù per le donne ma, trasfigurato nell'attività rituale *una tantum*, diventava non solo lecito ma un «compito accettato con entusiasmo»[466]. Un trasporto giudicato eccessivo dallo scrittore satirico, dato che per l'occasione la chiusa è affidata alla rievocazione di quella stessa immagine di Clodio bloccato in flagrante, già associata da Seneca alla decadenza sessuale quasi ineluttabile della società romana. Quanto questi attacchi siano storicamente affidabili è difficile dirlo: anche se si tratta pur sempre di violenta satira sociale, non è del tutto escluso che a partire dall'epoca imperiale il culto abbia coinvolto elementi sessuali tra le partecipanti – oppure può averli sempre avuti, dato che, come dice Cicerone, nessun uomo prima di Clodio era stato sorpreso come partecipante al rituale, e nessuno in precedenza può aver avuto la possibilità di raccontare tali riti. Difficile però sostenere una tale posizione, dato il credito di rituale ufficiale del quale godeva il culto dicembrino di Bona Dea – e considerato soprattutto il controllo cui tale culto era sottoposto.

Le accuse di perversione sessuale, tarate sui criteri normativi temporanei della società che li esprime in quel momento, «possiedono sempre una certa plausibilità semplicemente poiché sono difficili da confutare»[467], specie nel caso di culti esclusivi come quello di Bona Dea: come ritenere che rapporti sessuali indiscriminati di donne sposate con altri uomini, quali quelli descritti da Giovenale, potessero essere davvero accettati in quella società?

II.3.6. La prospettiva dell'*outsider*: Bona Dea secondo Plutarco

Il primo storiografo a riportare informazioni cultuali e mitiche di nota è Plutarco (45/50 ca.-120/125 ca. e.v.). L'aspetto forse più curioso è che il primo scrittore a fare breccia nel campo di un culto riservato alle sole donne è di fatto uno straniero; la cornice che media e spiega i contenuti mitico-rituali presentati nelle sue opere fa spesso affidamento ad un complesso criterio comparativistico che dà conto del suo statuto di osservatore *outsider*, per così dire, della cultura romana. Si tratta di un paradigma eziologico di analisi che però non conduce a una semplificazione dei dati storiografici, ma che porta piuttosto alla moltiplicazione dei punti di vista, dai quali non è nemmeno escluso il ricorso ad una personale giudizio di valore o di simpatia[468]. Difatti, se talvolta Plutarco tende ad affiancare modelli esplicativi su uno stesso piano raramente esclusivo, talaltra stratifica i livelli di interpretazione per accompagnare il lettore alla sua soluzione preferita[469]. Un esempio in tal senso è ricavabile dal *modus operandi* con il quale

[465] Viansino 1990: 233.
[466] Brouwer 1989: 336.
[467] Trzebiatowska e Bruce 2012: 37.
[468] Cfr. Mora 2007: 341. Per la bibliografia sull'argomento si rimanda a *ibi*: 329, nota 1,
[469] *Ibi*: 339. Un'altra possibilità è il ricorso ad un *aition* greco che si aggiunge a quello romano; l'esempio è quello, già incontrato in precedenza, dell'esclusione delle donne dal culto di Ercole presso l'*Ara maxima*, per cui il mito «può dipendere (*QR 60*) dal ritardo con cui gli amici di Carmenta, come pure i

Plutarco si accosta al mito di Bona Dea presentato nella ventesima delle *Quaestiones Romanae*[470], ove si costruisce un modello duplice di definizione per cui, come annota Mora, «la seconda spiegazione può […] presentarsi anche come integrazione e correzione plutarchea della prima; il contrasto è allora in genere tra la tradizionale interpretazione mitografica dell'uso ricordato e la sua nuova, originale reinterpretazione plutarchea»[471]. Nel profilo dedicato a Bona «la seconda interpretazione dell'esclusione del mirto dal culto di Bona Dea (e cioè, il suo inserirsi nella più generale esclusione di ogni elemento maschile, in virtù della consacrazione a Venere del mirto) appare correggere (*QR* 20), seppur non esplicitamente, la prima risposta fornita, sulla base della tradizione mitografica, che riconduceva l'esclusione del mirto e del vino (fatto passare per latte) dal culto della dea alla sua uccisione con verghe di mirto da parte del marito Fauno, che l'aveva trovata ubriaca»[472]. Il testo plutarcheo, che riportiamo per intero, è il seguente:

> *Διὰ τί τῇ γυναικείᾳ θεῷ, ἣν Ἀγαθὴν καλοῦσιν, κοσμοῦσαι σηκὸν αἱ γυναῖκες οἶκοι μυρσίνας οὐκ εἰσφέρουσι, καίτοι πᾶσι φιλοτιμούμεναι χρῆσθαι τοῖς βλαστάνουσι καὶ ἀνθοῦσι;*
> *Πότερον, ὡς οἱ μυθολογοῦντες ἱστοροῦσι, Φαύνου μὲν ἦν γυνὴ τοῦ μάντεως, οἴνῳ δὲ χρησαμένη κρύφα καὶ μὴ λαθοῦσα ῥάβδοις ὑπὸ τοῦ ἀνδρὸς ἐκολάσθη μυρσίνης, ὅθεν μυρσίνην μὲν οὐκ εἰσφέρουσιν, οἶνον δ' αὐτῇ σπένδουσι, γάλα προσαγορεύουσαι;*
> *Ἢ πολλῶν μὲν ἁγναὶ μάλιστα δ' ἀφροδισίων τὴν ἱερουργίαν ἐκείνην ἐπιτελοῦσιν; οὐ γὰρ μόνον ἐξοικίζουσι τοὺς ἄνδρας, ἀλλὰ καὶ πᾶν ἄρρεν ἐξελαύνουσι τῆς οἰκίας, ὅταν τὰ νενομισμένα τῇ θεῷ ποιῶσι. τὴν οὖν μυρσίνην ὡς ἱερὰν Ἀφροδίτης ἀφοσιοῦνται· καὶ γὰρ ἣν νῦν Μουρκίαν Ἀφροδίτην καλοῦσι, Μυρτίαν τὸ παλαιὸν ὡς ἔοικεν ὠνόμαζον*[473].
>
> «Le donne quando adornano in casa un sacro recinto per la dea delle donne, che chiamano Buona dea, non vi portano ghirlande di mirto, sebbene abbiano l'ambizione di usare piante e fiori d'ogni specie. Perché? Forse perché, come asseriscono i mitologi, questa dea era moglie dell'indovino Fauno, ed era segretamente dedita al vino, ma scoperta fu punita dal marito con bastoni di mirto; perciò non portano mirto, e libano a lei vino e chiamandolo latte. O perché compiono il rito sacro restando pure da molte cose e in particolare dai rapporti sessuali. Infatti non solo fanno uscire i mariti, ma portano fuori di casa tutto ciò che c'è di maschio quando compiono i riti in uso per la dea. Quindi aborriscono il mirto in quanto sacro ad Afrodite; e infatti quella che ora chiamano Afrodite Murcia anticamente, a quanto sembra, era denominata Mirtia»[474].

Così Bettini riassume il mito di fondazione del culto: «la moglie di Fauno beveva segretamente, e per punirla il marito la uccise colpendola con rami di mirto. Per questo il mirto è escluso dal rito»[475]. Riguardo alla seconda spiegazione avanzata da Plutarco, Bettini la sintetizza efficacemente come segue: «dato che le donne, celebrando questa festa, debbono restare pure, e dato che il mirto è sacro a Venere, il mirto è escluso dal rituale. A riprova del fatto che il mirto è sacro a Venere, Plutarco ricorda che la *Venus Murcia*, come viene chiamata oggi, portava un tempo il nome di *Venus myrtea*. La notizia trova riscontro in Varrone, che parla di un *sacellum* […] *Murtea Veneris*, e in

---

Pinarii, giunsero al primo sacrificio per Eracle, ma anche, più semplicemente ed ellenicamente, dal ruolo di Deianira nella sua morte» (*ibidem*).
[470] Brouwer 1989: 196 [D-E Stephanus: 268; Babbitt 1962: 34].
[471] Mora 2007: 339.
[472] Mora 2007: 340.
[473] Plutarco, *Quaestiones Romanae*, 20 (da Marinone 2008: 62).
[474] Da Marinone 2008: 63.
[475] Bettini 2009: 247 (citt. rispettivamente da Varrone, *De lingua latina*, 5, 154; Plinio, *Naturalis historia*, 15, 121).

Plinio: *Veneri Myrtea, quam nunc Murciam vocant* ("la venere Myrtea che ora chiamano Murcia")»[476].

L'episodio rientra nella categoria delle *Quaestiones Romanae* volta all'«assimilazione eziologica di aspetti marginali del mondo divino romano»[477], una strategia che rappresenta circa un quarto delle *Quaestiones* e che comporta talvolta la personale correzione interpretativa dei dati a disposizione (secondo un ragionamento teologico greco)[478]. Pur con questi vincoli storiografici, veniamo a conoscenza del fatto che una delle interpretazioni mitografiche tradizionali con le quali si era soliti spiegare l'esclusione del mirto dai fiori utilizzati come addobbi rituali concerne un divieto alimentare infranto, punito con la fustigazione della colpevole con l'oggetto attualmente escluso (ossia, rami di mirto). Il divieto alimentare avrebbe invece riguardato il vino e, per la medesima ottica eziologica, si onora il ricordo della protagonista punita consumando ritualmente l'alimento mitograficamente tabuizzato, ma chiamandolo con un altro nome (forse retaggio di una concessione del controllo sociale-androcentrico). La seconda spiegazione invece riprende, e modula secondo un'ottica teologica greca (ma non esente da rimandi culturali già stabiliti nel mondo romano, come vedremo nel prossimo paragrafo), il motivo dell'esclusione dal rito di qualunque elemento che potesse rimandare all'universo maschile, già presente nelle testimonianze ciceroniane.

Occorre sottolineare quanto sia forse già all'opera quel processo eclettico che animerà più esplicitamente le trattazioni tardoantiche e che si esplicita, nel caso di un'opera ricca di informazioni sul mito di Bona Dea come i *Saturnalia* di Macrobio, nella comparazione e nella fusione di un gran numero di divinità, in accordo con il presupposto neoplatonico di «cercare un principio divino del quale le divinità sono solo aspetti»[479]. L'apice letterario di questo processo è rintracciabile nel seguente passaggio appartenente a Macrobio:

> *Affirmant quidam, quibus Cornelius Labeo consentit, hanc Maiam cui mense Maio res divina celebratur, Terram esse, hoc adeptam nomen a magnitudine, sicut et Mater Magna in sacris vocatur; assertionemque aestimationis suae etiam hinc colligunt quod sus praegnans ei mactatur, quae hostia propria est Terrae. Et Mercurium ideo illi in sacris adiungi dicunt, quia vox nascenti homini terrae contactu datur; scimus autem Mercurium vocis et sermonis potentem. Auctor est Cornelius Labeo huic Maiae, id est Terrae, aedem Kalendis Maiis dedicatam sub nomine Bonae Deae, et eandem esse Bonam Deam et Terram ex ipso ritu occultiore sacrorum doceri posse confirmat. Hanc eandem Bonam Faunamque et Opem et Fatuam pontificum libris indigitari: Bonam, quod omnium nobis ad victum bonorum causa est; Faunam, quod omni usui animantium favet; Opem, quod ipsius auxilio vita constat; Fatuam a fando, quod, ut supra diximus, infantes partu editi non prius vocem edunt quam attigerint terram. Sunt qui dicant hanc deam potentiam habere Iunonis ideoque regale sceptrum in sinistra manu ei additum. Eandem alii Proserpinam credunt, porcaque ei rem divinam fieri, quia segetem quam Ceres mortalibus tribuit porca depasta est. Alii Χθονίαν Ἑκάτην, Boeotii Semelam credunt*[480].
>
> «Taluni asseriscono, e con loro si trova d'accordo Cornelio Labeone, che Maia a cui si sacrifica nel mese di maggio è la terra, così denominata per la sua "magnitudine", cioè grandezza, allo stesso modo che nei sacrifici viene invocata come Madre Magna; e trovano un fondamento per questa loro affermazione anche nell'uso di immolarle una scrofa gravida, che è vittima propria della terra. Nei sacrifici, dicono, a lei si unisce Mercurio, perché il contatto con la terra dà all'uomo la voce al momento della nascita; e Mercurio è il dio della voce e della parola come noi tutti sappiamo. Secondo Cornelio

[476] *Ibidem*.
[477] Mora 2007: 366.
[478] *Ibidem*.
[479] Scarpi 1993: 489.
[480] Macrobio, *Saturnalia* I 12, 20-29 (in Brouwer 1989: 222-224 [da Willis 1970: 57-59]).

> Labeone a questa Maia, cioè alla terra, fu dedicato un tempio alle calende di maggio sotto il nome di Buona Dea, e a quanto egli afferma, il rito più arcano della cerimonie sacre permette di dimostrare l'identità fra la buona dea e la terra. Questa nei libri dei pontefici è indicata con i nomi di Bona e Fauna, di Ope e Fatua: Bona perché produce tutto ciò che è buono per il vitto, Fauna poiché favorisce tutto ciò che è utile agli esseri viventi, Ope perché per opera sua, cioè con il suo aiuto, la vita sussiste, Fatua dal parlare (*fari*) poiché, come abbiamo già detto, i neonati non hanno voce prima di aver toccato la terra. Certuni dicono che questa dea ha la potenza di Giunone, e per questo le fu posto nella sinistra lo scettro regale. Altri ancora la identificano con Proserpina ed affermano che le si sacrifica una troia [femmina di maiale. N.d.A.] perché le messi che Cerere donò ai mortali furono divorate da una troia. Altri ancora la ritengono la dea greca *Khthonía Hekáte*, gli abitanti della Beozia la dea Semele[481].

Il passaggio di Macrobio che abbiamo qui riportato continua poi proponendo una variante del mito di Bona Dea, nella quale il marito è un padre che forza la figlia a un rapporto sessuale mutandosi in serpente (un passaggio sul quale torneremo nel prossimo paragrafo), e concludendo con il riferimento del divieto del culto femminile a Ercole (già incontrato in Properzio). Vi è una effettiva difficoltà relativa all'organizzazione dei documenti noti, i quali nello scorrere del tempo tendono a perdere una fisionomia propria e a riflettere sempre di più l'incontro sincretico con le religiosità orientali, a sua volta frutto di «processi dinamici» risalenti almeno all'età ellenistica.

Ritornando a Plutarco, prima delle *Quaestiones romanae*, che è stato uno degli ultimi lavori a essere pubblicato da Plutarco[482], si deve annoverare il materiale precedentemente utilizzato nella *Vita di Cicerone* (XIX, XX e XXVIII) e nella *Vita di Cesare* (IX-X). Nel primo testo abbiamo due passaggi dedicati a Bona Dea che risalgono al 63 a.e.v. (un anno prima del sacrilegio clodiano), già ricordati nei paragrafi precedenti. In essi viene ricordato che la cerimonia dedicata a Bona Dea quell'anno si tenne nella casa di Cicerone all'epoca console (*Vita di Cicerone* XIX)[483]. Come già detto durante la cerimonia, sotto la sorveglianza della moglie Terenzia, una fiammata si era levata dalle braci dell'altare. Il fatto viene poi interpretato da Cicerone come un buon auspicio nei confronti della turbolenta vicenda legata alla congiura di Catilina (*Vita di Cicerone* XX)[484]. Nel passaggio successivo Plutarco presenta la vicenda del sacrilegio clodiano, senza rinunciare agli elementi creativi di una «piacevole *fabula*»[485] (*Vita di Cicerone* XXVIII)[486]:

> *Ἐκ τούτων ἐγίνετο πολλοῖς ἐπαχθής, καὶ οἱ μετὰ Κλωδίου συνέστησαν ἐπ' αὐτόν, ἀρχὴν τοιαύτην λαβόντες. ἦν Κλώδιος ἀνὴρ εὐγενής, τῇ μὲν ἡλικίᾳ νέος, τῷ δὲ φρονήματι θρασὺς καὶ αὐθάδης. οὗτος ἐρῶν Πομπηίας τῆς Καίσαρος γυναικός, εἰς τὴν οἰκίαν αὐτοῦ παρεισῆλθε κρύφα, λαβὼν ἐσθῆτα καὶ σκευὴν ψαλτρίας· ἔθυον γὰρ ἐν τῇ Καίσαρος οἰκίᾳ τὴν ἀπόρρητον ἐκείνην καὶ ἀθέατον ἀνδράσι θυσίαν αἱ γυναῖκες, καὶ παρῆν ἀνὴρ οὐδείς· ἀλλὰ μειράκιον ὢν ἔτι καὶ μήπω γενειῶν ὁ Κλώδιος ἤλπιζε λήσεσθαι διαδὺς πρὸς τὴν Πομπηίαν διὰ τῶν γυναικῶν. ὡς δ' εἰσῆλθε νυκτὸς εἰς οἰκίαν μεγάλην, ἠπορει τῶν διόδων, καὶ πλανώμενον αὐτόν ἰδοῦσα θεραπαινὶς Αὐρηλίας τῆς Καίσαρος μητρός, ἤτησεν ὄνομα. φθέγξασθαι δ' ἀναγκασθέντος αὐτοῦ καὶ φήσαντος ἀκόλουθον Πομπηίας ζητεῖν Ἄβραν τοὔνομα, συνεῖσα τὴν φωνὴν οὐ γυναικείαν οὖσαν ἀνέκραγε καὶ συνεκάλει τὰς γυναῖκας. αἱ δ' ἀποκλείσασαι τὰς θύρας καὶ πάντα διερευνώμεναι, λαμβάνουσι τὸν Κλώδιον, εἰς οἴκημα παιδίσκης ᾗ συνεισῆλθε καταπεφευγότα. τοῦ δὲ πράγματος*

[481] Marinone 1987: 201, 203.
[482] Sulla datazione relativa delle *Quaestiones* plutarchee cfr. Harrison 2000.
[483] Cfr. Brouwer 1989: 197 (da Ziegler e Lindskog 1959: 332).
[484] Cfr. Brouwer 1989: 197 (da Ziegler e Lindskog 1959: 333).
[485] Brouwer 1989: 367.
[486] Cfr. Brouwer 1989: 198 (da Ziegler e Lindskog 1959: 342-343).

περιβοήτου γενομένου, Καῖσάρ τε τὴν Πομπηΐαν ἀφῆκε, καὶ δίκην τις <τῶν δημάρχων> ἀσεβείας ἀπεγράψατο τῷ Κλωδίῳ[487].

«Per questo suo comportamento [Cicerone] diventò odioso a molti [cfr. XXVII: "Ora, quella di usare espressioni pungenti verso gli avversari in politica e nei processi può sembrare una caratteristica tipica di un oratore; però il suo vizio di offendere gli attirò molto odio"] e anche i fautori di Clodio si schierarono contro di lui per il fatto seguente. Clodio era un uomo di famiglia nobile, giovane per età, ma arrogante e presuntuoso di carattere. Si innamorò della moglie di Cesare, Pompeia, e una volta si recò di nascosto a casa sua travestito da suonatrice d'arpa. Le donne stavano celebrando in casa di Cesare dei sacrifici, in occasione di quei riti misterici ai quali è proibita la partecipazione maschile, e difatti nessun uomo era presente. Siccome era molto giovane e ancora imberbe, Clodio sperava di riuscire a confondersi bene e di poter arrivare a Pompeia in mezzo alle donne. Ma, aggirandosi di notte in quella grande casa, perse l'orientamento; mentre vagava lo vide una serva di Aurelia, la madre di Cesare, e gli chiese come si chiamava. Costretto a parlare, disse che stava cercando un'ancella di Pompeia di nome Abra. Allora la serva si accorse che quella non era una voce femminile e gridando forte chiamò là le donne. Chiusero bene tutte le porte e si misero a cercare dappertutto; alla fine trovarono Clodio nascosto nella camera della servetta con la quale era entrato in casa. Quando questo episodio divenne di dominio pubblico, Cesare ripudiò Pompeia e qualcuno intentò contro Clodio una causa per sacrilegio»[488].

La vicenda viene ripresa nella *Vita di Cesare* IX-X[489] ove l'esposizione del contesto storiografico permette l'inserimento di un quadro mitico-cultuale composto dai seguenti elementi: «la cerimonia si svolge sotto forma di un *lectisternium*; c'è una statua fiancheggiata da un serpente; nella sala ove si svolge la cerimonia vengono posti tralci di vite; il rituale dovrebbe assomigliare ai misteri orfici; ad esso si accompagnano musica e "divertimenti"»[490]. Riportiamo di seguito il passaggio *in extenso* dalla *Vita di Cesare*:

Οὐ μὴν ἀπέβη τι ταραχῶδες ἀπ' αὐτῆς, ἀλλὰ καὶ τύχη τις ἄχαρις τῷ Καίσαρι συνηνέχθη περὶ τὸν οἶκον. Πόπλιος Κλώδιος ἦν ἀνὴρ γένει μὲν εὐπατρίδης καὶ πλούτῳ καὶ λόγῳ

[487] Plutarco, *Βίοι Παράλληλοι*. *Κικέρων*, XXIX (da Pecorella Longo *et al*. 2001: 474, 476, 478; emendato).

[488] Pecorella Longo *et al*. 2001: 479. Sul divorzio di Cesare da Pompeia disponiamo anche delle più tarde informazioni di Svetonio (70 e.v. ca.-post 126 e.v.): *In Corneliae autem locum Pompeiam duxit Quinti Pompei filiam, L. Sullae neptem; cum qua deinde divortium fecit, adulteratam opinatus a Publio Clodio, quem inter publicas caerimonias penetrasse ad eam muliebri veste tam constans fama erat, ut senatus quaestionem de pollutis sacris decreverit* (*Divus Julius* VI 3; testo da Brouwer 1989: 206, cit. da Ailloud 1967: 5). («Dopo la morte di Cornelia, Cesare sposò Pompeia, figlia di Quinto Pompeo e nipote di Silla, dalla quale in seguitò divorziò, sospettandola di adulterio con Publio Clodio, il quale dall'opinione pubblica era stato accusato così insistentemente di essersi introdotto da lei, travestito da donna, durante una cerimonia religiosa, che il Senato aveva persino ordinato un'inchiesta per il sacrilegio»; trad. da Lanciotti e Dessì I, 1994: 55). Sul rifiuto cesariano di deporre contro Clodio, Svetonio ci dice quanto segue: […] *in Publium Clodium, Pompeiae uxoris suae adulterum atque eadem de causa pollutarum caerimoniarum reum, testis citatus negavit se quicquam comperisse, quamvis et mater Aurelia et soror Iulia apud eosdem iudices omnia ex fide rettulissent; interrogatusque, cur igitur repudiasset uxorem: "Quoniam", inquit, "meos tam suspicione quam crimine iudico carere oportere"* (*Divus Julius* LXXIV 4; testo da Brouwer 1989: 206, cit. da Ailloud 1967: 49-50). («[Cesare] Si rifiutò di testimoniare contro Publio Clodio, accusato di avergli sedotto la moglie Pompeia e, nello stesso tempo, di sacrilegio, benché sua madre Aurelia e sua sorella Giulia avessero riferito con esattezza ogni cosa ai giudici. Interrogato allora sul perché avesse ripudiato la moglie, rispose: "Perché ritengo che i miei debbano essere immuni non solo da colpa, ma anche da sospetto"»; trad. da Lanciotti e Dessì I, 1994: 135). Sulla medesima tradizione letteraria relativa alle circostanze storiche cfr. Appiano (95 ca.-165 e.v. ca.): *Bella Civilia* II ii 14 (Brouwer 1989: 207-208; da White 1963: 254) e *Σικελική* frgm. 7 (Brouwer 1989: 208; da Viereck, Roos e Gabba 1962: 62).

[489] Cfr. Brouwer 1989: 199-200 (da Sintenis 1909: 372-374).

[490] Brouwer 1989: 369.

λαμπρός, ὕβρει δὲ καὶ θρασύτητι τῶν ἐπὶ βδελυρίᾳ περιβοήτων οὐδενὸς δεύτερος. Οὗτος ἦρα Πομπηΐας τῆς Καίσαρος γυναικός, οὐδὲ αὐτῆς ἀκούσης, ἀλλὰ φυλακαί τε τῆς γυναικωνίτιδος ἀκριβεῖς ἦσαν, ἥ τε μήτηρ τοῦ Καίσαρος Αὐρηλία γυνὴ σώφρων περιέπουσα τὴν νύμφην ἀεὶ χαλεπὴν καὶ παρακεκινδυνευμένην αὐτοῖς ἐποίει τὴν ἔντευξιν. Ἔστι δὲ Ῥωμαίοις θεὸς ἣν Ἀγαθὴν ὀνομάζουσιν, ὥσπερ Ἕλληνες Γυναικείαν, καὶ Φρύγες μὲν οἰκειούμενοι Μίδα μητέρα τοῦ βασιλέως γενέσθαι φασί, Ῥωμαῖοι δὲ νύμφην δρυάδα Φαύνῳ συνοικήσασαν, Ἕλληνες δὲ τῶν Διονύσου μητέρων τὴν ἄρρητον. Ὅθεν ἀμπελίνοις τε τὰς σκηνὰς κλήμασιν ἑορτάζουσαι κατερέφουσι, καὶ δράκων ἱερὸς παρακαθίδρυται τῇ θεῷ κατὰ τὸν μῦθον. Ἄνδρα δὲ προσελθεῖν οὐ θέμις οὐδ' ἐπὶ τῆς οἰκίας γενέσθαι τῶν ἱερῶν ὀργιαζομένων, αὐταὶ δὲ καθ' ἑαυτὰς αἱ γυναῖκες πολλὰ τοῖς Ὀρφικοῖς ὁμολογοῦντα δρᾶν λέγονται περὶ τὴν ἱερουργίαν. Ὅταν οὖν ὁ τῆς ἑορτῆς καθήκῃ χρόνος, ὑπατεύοντος ἢ στρατηγοῦντος ἀνδρός, αὐτὸς μὲν ἐξίσταται καὶ πᾶν τὸ ἄρρεν, ἡ δὲ γυνὴ τὴν οἰκίαν παραλαβοῦσα διακοσμεῖ. Καὶ τὰ μέγιστα νύκτωρ τελεῖται, παιδιᾶς ἀναμεμιγμένης ταῖς παννυχίσι καὶ μουσικῆς ἅμα πολλῆς παρούσης. Ταύτην τότε τὴν ἑορτὴν τῆς Πομπηΐας ἐπιτελούσης, ὁ Κλώδιος οὔπω γενειῶν, καὶ διὰ τοῦτο λήσειν οἰόμενος, ἐσθῆτα καὶ σκευὴν ψαλτρίας ἀναλαβὼν ἐχώρει, νέᾳ γυναικὶ τὴν ὄψιν ἐοικώς· καὶ ταῖς θύραις ἐπιτυχὼν ἀνεῳγμέναις, εἰσήχθη μὲν ἀδεῶς ὑπὸ τῆς συνειδυίας θεραπαινίδος, ἐκείνης δὲ προδραμούσης ὡς τῇ Πομπηΐᾳ φράσειε, καὶ γενομένης διατριβῆς, περιμένειν μὲν ὅπου κατελείφθη τῷ Κλωδίῳ μὴ καρτεροῦντι, πλανωμένῳ δ' ἐν οἰκίᾳ μεγάλῃ καὶ περιφεύγοντι τὰ φῶτα προσπεσοῦσα τῆς Αὐρηλίας ἀκόλουθος, ὡς δὴ γυνὴ γυναῖκα παίζειν προὐκαλεῖτο, καὶ μὴ βουλόμενον εἰς τὸ μέσον εἶλκε, καὶ τίς ἐστι καὶ πόθεν ἐπυνθάνετο. Τοῦ δὲ Κλωδίου φήσαντος Ἅβραν περιμένειν Πομπηΐας, αὐτὸ τοῦτο καλουμένην, καὶ τῇ φωνῇ γενομένου καταφανοῦς, ἡ μὲν ἀκόλουθος εὐθὺς ἀπεπήδησε κραυγῇ πρὸς τὰ φῶτα καὶ τὸν ὄχλον, ἄνδρα πεφωρακέναι βοῶσα, τῶν δὲ γυναικῶν διαπτοηθεισῶν, ἡ Αὐρηλία τὰ μὲν ὄργια τῆς θεοῦ κατέπαυσε καὶ συνεκάλυψεν, αὐτὴ δὲ τὰς θύρας ἀποκλεῖσαι κελεύσασα περιῇει τὴν οἰκίαν ὑπὸ λαμπάδων, ζητοῦσα τὸν Κλώδιον. Εὑρίσκεται δ' εἰς οἴκημα παιδίσκης ἢ συνεισῆλθε καταπεφευγώς, καὶ γενόμενος φανερὸς ὑπὸ τῶν γυναικῶν ἐξελαύνεται διὰ τῶν θυρῶν. Τὸ δὲ πρᾶγμα καὶ νυκτὸς εὐθὺς αἱ γυναῖκες ἀπιοῦσαι τοῖς αὑτῶν ἔφραζον ἀνδράσι, καὶ μεθ' ἡμέραν ἐχώρει διὰ τῆς πόλεως λόγος, ὡς ἀθέσμοις ἐπικεχειρηκότος τοῦ Κλώδιον καὶ δίκην οὐ τοῖς ὑβρισμένοις μόνον, ἀλλὰ καὶ τῇ πόλει καὶ τοῖς θεοῖς ὀφείλοντος. Ἐγράψατο μὲν οὖν τὸν Κλώδιον εἷς τῶν δημάρχων ἀσεβείας, καὶ συνέστησαν ἐπ' αὐτὸν οἱ δυνατώτατοι τῶν ἀπὸ τῆς βουλῆς, ἄλλας τε δεινὰς ἀσελγείας καταμαρτυροῦντες, καὶ μοιχείαν ἀδελφῆς ἢ Λευκούλλῳ συνῳκήκει. Πρὸς δὲ τὰς τούτων σπουδὰς ὁ δῆμος ἀντιτάξας ἑαυτὸν ἤμυνε τῷ Κλωδίῳ καὶ μέγα πρὸς τοὺς δικαστὰς ὄφελος ἦν, ἐκπεπληγμένους καὶ δεδοικότας τὸ πλῆθος. Ὁ δὲ Καῖσαρ ἀπεπέμψατο μὲν εὐθὺς τὴν Πομπηΐαν, μάρτυς δὲ πρὸς τὴν δίκην κληθείς, οὐδὲν ἔφη τῶν λεγομένων κατὰ τοῦ Κλωδίου γιγνώσκειν. Ὡς δὲ τοῦ λόγου παραδόξου φανέντος ὁ κατήγορος ἠρώτησε «πῶς οὖν ἀπεπέμψω τὴν γυναῖκα;», «ὅτι» ἔφη «τὴν ἐμὴν ἠξίουν μηδὲ ὑπονοηθῆναι». Ταῦτα οἱ μὲν οὕτω φρονοῦντα τὸν Καίσαρα λέγουσιν εἰπεῖν, οἱ δὲ τῷ δήμῳ χαριζόμενον, ὠρμημένῳ σῴζειν τὸν Κλώδιον. Ἀποφεύγει δ' οὖν τὸ ἔγκλημα, τῶν πλείστων δικαστῶν συγκεχυμένοις τοῖς γράμμασι τὰς γνώμας ἀποδόντων, ὅπως μήτε παρακινδυνεύσωσιν ἐν τοῖς πολλοῖς καταψηφισάμενοι, μήτε ἀπολύσαντες ἀδοξήσωσι παρὰ τοῖς ἀρίστοις[491].

«Durante la sua pretura non si verificò alcun episodio turbolento, ma gli capitò un fatto sgradevole in ambito familiare. Publio Clodio era un uomo di nobile origine, noto per la sua ricchezza e abilità oratoria, per protervia e prepotenza secondo a nessuno dei più celebrati malfattori. Costui era innamorato di Pompeia, moglie di Cesare, e anch'ella ci stava; ma in casa di Cesare i controlli degli appartamenti delle donne erano accurati, e Aurelia, la madre di Cesare, donna saggia che badava con attenzione alla nuora, rendeva loro sempre difficili e rischiosi gli incontri. I Romani onorano una dea che chiamano Bona, così come i Greci la chiamano Ginecea; i Frigi, che la rivendicano a sé, dicono che sia stata la madre del re Mida, mentre per i Romani è la Driade che si unì a Fauno, e per i Greci quella [tra le] madri di Dioniso di cui non si pronuncia il nome. Per questo quando ne celebrano la festa le donne ricoprono le tende con tralci di vite, e in ossequio al mito vien posto accanto alla dea un serpente sacro. Quando si celebrano i sacri misteri della dea non è consentito che un uomo vi partecipi e neppure che sia nella casa; le donne da sole, per quel che si dice, compiono nel rito molte azioni analoghe a quelle dei misteri orfici. Quando dunque viene il tempo della festa la moglie del console o pretore

[491] Plutarco, *Βίοι Παράλληλοι. Καίσαρ*, IX 4-7 (da Magnigno 2011: 504, 506).

> in carica prende in mano la casa e la prepara per il rito, mentre il marito ne esce, e con lui se ne vanno tutti i maschi della famiglia. I riti più importanti si celebrano durante la notte, e alla veglia notturna si mescolano divertimenti e musica in quantità. In quell'anno dunque guidava la cerimonia Pompeia, e Clodio, che ancora era imberbe e perciò pensava di passare inosservato, venne con la veste e l'acconciatura di una flautista, simile nell'aspetto a una giovane donna. Trovò le porte aperte e fu introdotto senza problemi dall'ancella complice, la quale corse a informare Pompeia. Intanto il tempo passava e Clodio non seppe attendere dove era stato lasciato, ma mentre girava per la grande casa evitando i luoghi illuminati gli venne vicino un'ancella di Aurelia che, presolo per una donna, lo invitò al gioco; poiché egli si schermiva, lo tirò in mezzo alla stanza chiedendo chi era e donde veniva. Clodio rispose che stava aspettando "Abra", cioè l'ancella favorita di Pompeia (questo era davvero il suo nome), ma dalla voce fu scoperto. La schiava corse subito, urlando, ove era la luce e ove stava un crocchio di donne, e gridò di avere sorpreso un uomo; rimasero tutte sconvolte e Aurelia subito sospese il rito, ricoprì gli arredi sacri, ordinò di chiudere le porte e al lume delle lucerne andò per tutta la casa alla ricerca di Clodio. Lo si trovò nella camera della ragazzina che l'aveva fatto entrare e, riconosciuto delle donne, fu cacciato dalla porta. Quella stessa notte le donne, non appena furono a casa, riferirono il fatto ai loro mariti, e il giorno dopo correva tra la gente la notizia: Clodio aveva tentato di compiere azione sacrilega e ne doveva soddisfazione non soltanto agli offesi, ma anche alla città e agli dèi. Per conseguenza un tribuno della plebe presentò accusa di empietà contro di lui, e si levarono ad accusarlo i senatori più influenti, testimoniando altre gravi nefandezze e tra l'altro l'incesto con la sorella, che era la moglie di Lucullo. Di fronte a simili tentativi degli aristocratici il popolo si schierò dalla parte di Clodio e lo difendeva, cosicché grande era la pressione sui giudici impressionati e timorosi della massa. Cesare dal canto suo ripudiò immediatamente Pompeia, ma citato in giudizio per il processo, disse di non sapere niente di quanto si diceva contro Clodio. Il suo discorso appariva paradossale, e l'accusatore gli chiese: "Come mai allora hai ripudiato tua moglie?", ed egli: "Perché pensavo giusto che di mia moglie neppure si sospettasse". C'è chi dice che egli abbia detto questo perché questo era davvero il suo pensiero; altri che lo facesse per compiacere il popolo che aveva deciso di salvare Clodio. Costui fu dunque prosciolto dall'accusa, perché la maggior parte dei giudici espresse il proprio parere in forma non decifrabile, per non correre rischi tra il popolo nel caso avessero dato voto di condanna, e non essere malvisti dagli aristocratici nel caso lo avessero assolto»[492].

Come nel testo di Giovenale abbiamo qui un preciso riferimento alla presenza di schiave nel rito dicembrino: la documentazione passata in rassegna da Brouwer dimostra che questo fatto non rappresenta un'eccezione (così come non la è neppure la presenza di schiavi maschi)[493] . Nelle fonti letterarie, però, solamente una schiava viene esplicitamente citata con il suo nome: si tratta dell'ancella di Pompeia chiamata Abra che compare nel passaggio sopra citato. Dobiamo forse concludere che la presenza di schiave partecipanti era lecita? Così risponde Brouwer: «Dal testo non si può trarre alcuna conclusione, benché la partecipazione attiva delle donne delle classi sociali più basse possa essere ipotizzata dalla gara tra Saufeia e le *lenonum ancillae* descritte da Giovenale (testimonianza consistente con la realtà?)»[494].

Dato che la mitografia relativa alla divinità verrà passata in esame nella terza sezione, e che gli elementi cultuali emersi verranno trattati nel prossimo paragrafo, concludiamo questa sezione con una domanda più generale: quanto è affidabile la testimonianza di un *outsider* culturale? Ci siamo già posti la stessa domanda in precedenza, ma qui abbiamo un particolare sul quale è bene fare chiarezza. Plutarco insiste sul fatto che fosse la matrona a guidare il rito. Ora, Cicerone e Quinto Asconio Pediano (il quale aveva commentato alcune opere dell'oratore verso la metà del primo

[492] Magnino 2011: 505, 507.
[493] Brouwer 1989: 290.
[494] *Ibidem*. Piccaluga (1964: 231, nota n. 153) annota che secondo lo scoliasta di Giovenale (*Sat.* IX 115-117) Saufeia era una Vestale.

secolo e.v.)[495], scrivono rispettivamente nel *De haruspicum responsis* (XVII, 37) e *In Milonianam* (43) che l'azione portante del rito, il sacrificio, spettava alle Vestali. Plutarco, nella *Vita di Cesare* IX e nella *Vita di Cicerone* XX, invece sostiene che la matrona fosse deputata all'esecuzione del rito. Ci sembra più che valida l'osservazione di Wildfang, secondo la quale Cicerone, «in quanto romano nativo, avente relazioni strette con i partecipanti al rito (sua moglie Terenzia dopo tutto fu la padrona della casa in questione in almeno un'occasione)» è da ritenere una fonte più affidabile (a meno che non si voglia sostenere che Cicerone non abbia intenzionalmente applicato dei filtri di lettura; ma qui siamo già nel campo delle speculazioni)[496]. Questo esempio dimostra quanto si debba essere costantemente coscienti della posizione degli autori delle fonti consultate.

II.3.7. La «colpa del vino» è una contaminazione sessuale maschile, che si evita con latte e miele

Del divieto di consumare vino per le donne romane si è già detto. Quando il folklore locale viene spalleggiato, per così dire, dalle conoscenze mediche e dal contesto legislativo e viene sostenuto dall'eventuale mitografia, ciò che emerge è un «reticolo culturale»[497], volto soprattutto al controllo sociale. Questo è il campo della relazione tra vino e donna nel mondo culturale ed etnografico romano. Incredibilmente, il primo paradosso nel quale ci si può imbattere studiando le fonti è che alle donne era però permesso il consumo di altre bevande ottenute dalla vinificazione. «Non si creda», scrive nel 1964 Giulia Piccaluga, «[…] che le bevande concesse fossero bibite leggere, a bassa gradazione, *adatte alle signore*: tutt'altro! Non c'è quasi bisogno di spiegare che i distillati del sottoprodotto della vendemmia, o il ricavato dalla fermentazione dell'uva passa, dovevano per forza di cose avere un tasso d'alcol molto superiore a quello ottenuto con un procedimento normale: le donne romane, quindi, obbligate a fare a meno di questo pena la vita, potevano consumare bevande assai più inebrianti. Ma allora che senso c'è? Che cos'era, infine, quel vino comune, solito, il cui uso era oggetto di tabù?»[498]. La domanda che oggi dobbiamo porci però non è questa, bensì se le cose stessero veramente come ha ricostruito Piccaluga, ossia se davvero gli altri prodotti della vinificazione romana, permessi alle donne, avessero addirittura una gradazione alcolica maggiore rispetto a quella del vino.

Abbiamo a disposizione due vie per risolvere il problema. Innanzitutto bisogna chiarire che il mondo romano era abbastanza diverso dal nostro per quanto riguarda le bevande e i cibi psicoattivi disponibili: l'accento ossessivo sul vino si comprende in un ambito nel quale non c'erano tè, caffè, oppio, tabacco, droghe come la coca, distillati alcolici di vario genere (banale ricordarlo, ma il rum, ad esempio, è legato alla produzione di canna da zucchero nelle Americhe settecentesche; la distillazione, inoltre, è un processo moderno), tabacco, cioccolato, ecc., tutti disponibili in Europa solo a partire dall'epoca moderna[499], e a un livello considerevole per quantità di merci prodotte e vendute, solo nel XVIII secolo avanzato. Ovviamente, come sottolinea Smail, altre sostanze e altre produzioni circolavano già altrove e in altri periodi: «caffè nel mondo islamico, tè e oppio nell'Asia del Sud-Est, peperoncini, cioccolato e tabacco nel Nuovo

[495] Cfr. Crawford 2009.
[496] Wildfang 2006: 31.
[497] Bettini 2009: 242.
[498] Piccaluga 1964: 205. Per le fonti sui prodotti della vinificazione leciti per il consumo femminile, ossia *passum*, *lorea*, *murrina*, *sapa* (ricavati rispettivamente dall'uva passa, dalla feccia, misti a mirra oppure mosto cotto), cfr. *ibi*: 204; Bettini 2009: 242-246.
[499] Smail 2008: 179 ss.

Mondo. Le culture pre-colombiane mesoamericane, ad esempio, hanno consumato cioccolato per millenni come uno stimolante, intossicante, allucinogeno e afrodisiaco, spesso nella forma di una pasta o di una bevanda. L'Europa resituì il favore esportando alcol, cristianesimo e altri beni e pratiche psicotrope»[500]. Ciò non vuol dire che non siano esistiti altri mezzi per alterare la neurochimica del cervello più o meno volontariamente; si pensi alle speculazioni riguardanti il consumo di cereali affetti dal fungo *Claviceps cornuta* (causa di allucinazioni)[501] oppure di oppio[502] nei misteri eleusini, o ancora l'ipotesi riguardante la presenza di una faglia potenzialmente soggetta ad aprirsi in condizioni di sismicità, presso il santuario di Delfi, la quale può essere stata causa di esalazioni di gas in tempi storici (è anche possibile che la riproduzione dell'estasi divinatoria fosse condotta grazie ad intossicazioni controllate)[503]. Ma si prenda più semplicemente anche il digiuno, che solitamente viene ritenuto tanto banale da non essere quasi più preso in considerazione come elemento psicotropo, focalizzando l'attenzione (per una curiosità da *Wunderkammer*) quasi esclusivamente su droghe e sesso. Né ciò vuole sminuire le potenzialità psicotrope del vino. A ogni modo, il vino era il solo prodotto di largo consumo che poteva essere utilizzato come sostanza ricreazionale per la modulazione della neurochimica propria e altrui.

Ora, seguendo un funzionalismo tipico di certa religionistica di fine Ottocento, si può forse sostenere che il divieto di consumo di vino fosse dovuto alla conoscenza dei rischi per le donne in gravidanza? L'alcol ha effetti potenzialmente dannosi per le donne in gravidanza (è causa di fetopatia alcolica, una malattia che compromette lo sviluppo cerebrale del feto e conduce a ritardo mentale)[504], e se le donne «hanno un livello di risposta [al consumo di bevande alcoliche] molto diverso tra loro» questo è comunque contraddistinto da una produzione di enzimi epatici assai meno efficace per trattare l'alcol[505]. Nel mondo romano si riteneva invece che le donne reggessero l'alcol meglio e più degli uomini (per marcare in modo meramente ideologico il nesso tra adulterio e licenziosità sessuale resa possibile dall'euforia e dalla disinibizione alcolica); l'uso dei prodotti della vinificazione era stato vietato anche perché utilizzato (con risultati probabilmente inefficaci) a fini abortivi[506]. Il sistema culturale romano non conosceva *trial and error*: quando un evento è ritenuto socialmente pericoloso per il gruppo familiare (le conseguenze dell'adulterio, ad esempio), le associazioni causali e non scientifiche tra eventi scollegati, ma ritenuti significativamente ravvicinati (per tempo, motivo, cause più o meno inventate, ecc.), bastano e avanzano per fissare normativamente un comportamento.

Per capire il divieto di consumo del *temetum* (il «vino forte, vino vero»)[507] bisogna pertanto ripartire da quelle relazioni sociali tra cause che inglobano senza soluzione di continuità rito, mito, divieti sociali e ordine socio-familiare, tenendo presente che nella mitografia idealizzata dei romani l'antichità del culto di Bona Dea, così fortemente ribadita da Cicerone, deve porsi sullo stesso piano di quel tempo mitografico nel quale vennero stabiliti i divieti femminili riguardanti il consumo di bevande alcoliche[508]. Bettini, sulla scorta di quanto già anticipato da Piccaluga, stabilisce la differenza tra *vina* e *dulcia*, i quali comprendono altri prodotti della

[500] *Ibi*: 185-186.
[501] Cfr. Wasson, Hoffman e Ruck 2008.
[502] Burkert 1989: 143.
[503] Cfr. Piccardi 2000; Piccardi *et al*. 2008.
[504] Iversen 2007: 91.
[505] *Ibidem*. Cfr. Li *et al*. 1998; Kwo *et al*. 1998.
[506] Cfr. Piccaluga 1964: 211. Cfr. *ibi*: 208 per «l'uso di un prodotto [alcolico] dalle qualità anticoncezionali o abortive».
[507] Bettini 2009: 245.
[508] *Ibi*: 246.

vinificazione contraddistinti da un sapore non acre, leciti per il consumo femminile, ossia *passum*, *lorea*, *murrina*, *sapa* (ricavati rispettivamente dall'uva passa, dalla feccia, misti a mirra oppure mosto cotto): «insomma, i *dulcia* […] erano concepiti come bevande i tipo diverso dal vino: la *lorea*, il *passum* e via di seguito non erano vini, ma altro. Quindi non c'era alcuna contraddizione nel fatto che la donna potesse berne»[509]. Però, e questo è un fatto sottovalutato sia da Piccaluga che da Bettini, la maggior parte dei *dulcia* non aveva gradazione alcolica: il mosto cotto non è alcolico (né la *sapa*, che è sostanzialmente uno sciroppo d'uva) perché il processo di bollitura neutralizza l'azione della fermentazione. Nella cultura romana locale il consumo di *dulcia* non era passabile di controllo via *osculum*[510] – proprio perché, con l'eccezione parziale del *passum*[511], non erano alcolici.

La dolcezza (non alcolica) è ciò che quindi accomuna i *dulcia* al latte e al miele, elementi rituali chiamati in causa dalla descrizione plutarchea[512]. Da un punto di vista culturale-antropologico, invece, il vino a Roma possiede una caratteristica che lo renderebbe, secondo Bettini, viepiù inadatto alla sfera sociale femminile: è un prodotto che possiede *virus*, cioè "sapore forte"[513]. Questo *virus* ha delle connotazioni culturali interessanti: «sembra infatti il *sucus* caratteristico di una certa pianta o di un altro elemento naturale, concepito come la forte "essenza" di ciò che lo contiene»[514]; tale quintessenza del *virus* ha un connotato relativo alla "distillazione", che «emerge […] con particolare chiarezza dal modo in cui Virgilio descrive l'*hippomanes*[515]: un *virus* che *lentum destillat ab inguine* [*equarum*], un succo "viscido" (così Servio *ad locum*) che *destillat*, "scende goccia a goccia" in modo vischioso. La caratteristica di essenza, o succo, "forte"», conclude Bettini, «spiega un altro aspetto molto rilevante del campo semantico che questa parola ricopre: essa infatti si usa anche per indicare il *semen* maschile»[516].

Ora, la «colpa del vino»[517] mitografica descritta da Plutarco nella *quaestio* numero venti già incontrata nel precedente paragrafo, può essere scomposta come segue:

a) «*parentela*: la relazione operante è quella moglie/marito, con una "moglie" che trasgredisce il divieto del vino. La situazione è identica a quella assai nota della moglie di Egnatius Matennus[518], analogamente punita dal marito perché aveva trasgredito il divieto del vino;
b) «*vino*: la moglie beve volontariamente;
c) «*mirto*: usato come strumento di punizione;
d) «*castità* delle donne coinvolte nel rituale: e mirto escluso dal rito in quanto sacro a Venere»[519].

Il mirto è legato culturalmente a Venere[520] e viene quindi escluso dal rito a causa di questa relazione mitografica, «perché rappresenta quella *libido* che, come sappiamo,

[509] *Ibi*: 243.
[510] Bettini 2009: 245.
[511] *Ibi*: 205, nota n. 45.
[512] *Ibi*: 245-246.
[513] *Ibi*: 243. La definizione in Plinio, *Naturalis historia*, 14, 124 ss.
[514] *Ibi*: 243-244.
[515] Virgilio, *Georgica*, 3, 281 (da Bettini 2009: 244).
[516] Plinio, *Naturalis historia*, 9, 157; 28, 155 (da Bettini 2009: 244).
[517] Bettini 2009: 246.
[518] *Ibi*: 247 (cfr. Plinio, *Naturalis historia*, 14, 89; Valerio Massimo, *Facta et dicta memorabilia*, 6, 3, 9; Servio, *Commentarium in Aeneidem*, 1, 737; fonti citt. in Bettini 2009: 247, nota n. 34)
[519] Bettini 2009: 247.

il "vino" è in grado di suscitare: sembra probabile che questa pianta venga utilizzata come specifica punizione per la donna tramite una pianta capace di simboleggiare le conseguenze della *temulentia* [ebrezza]»[521], in un contesto di assoluta *castitas*. Può bastare un'arbitraria esclusione a evitare comportamenti ritenuti illeciti? Forse sì, se quell'elemento funziona come rimando mnemonico, ma esso può agire fintantoché esistono i presupposti socio-culturali di quella specifica *pudicitia* familiare – un punto assai complesso in un momento come quello tardo-repubblicano, quando le trasformazioni socio-politiche rendevano largamente condivisibile e desiderabile un radicale cambiamento sociale (almeno per certi gruppi) che, come abbiamo visto con i *Bacchanalia* del 186 a.e.v., coincideva anche con un cambiamento delle norme sociali riguardanti la sessualità.

Lattanzio e Arnobio riprenderanno in epoca tarda il modello plutarcheo, con «una moglie che beve di nascosto dal marito» (con alcune differenze)[522]; esiste però una seconda versione del mito, raccontata da Macrobio nei *Saturnalia*. Vi abbiamo accennato nel paragrafo precedente; ecco il passaggio per intero:

> *Nec non eandem Fauni filiam dicunt obstitisseque voluntati patris in amorem suum lapsi, ut et virga myrtea ab eo verberaretur, cum desiderio patris nec vino ab eodem pressa cessisset. Transfigurasse se tamen in serpentem pater creditur et coisse cum filia. Horum omnium haec proferuntur indicia: quod virgam myrteam in templo haberi nefas sit, quod super caput eius extendatur vitis qua maxime eam pater decipere tentavit, quod vinum in templum eius non suo nomine soleat inferri, sed vas in quo vinum inditum est mellarium nominetur et vinum lac nuncupetur, serpentesque in templo eius nec terrentes nec timentes indifferenter appareant. Quidam Medeam putant, quod in aedem eius omne genus herbarum sit, ex quibus antistites dant plerumque medicinas, et quod templum eius virum introire non liceat, propter iniuriam quam ab ingrato viro Iasone perpessa est. Haec apud Graecos ἡ θεὸς γυναικεία dicitur, quam Varro Fauni filiam tradit, adeo pudicam ut extra γυναικωνῖτιν numquam sit egressa, nec nomen eius in publico fuerit auditum, nec virum umquam viderit vel a viro visa sit, propter quod nec vir templum eius ingreditur*[523].
>
> «La dicono pure figlia di Fauno e narrano che resistette alle voglie del padre innamorato di lei, che giunse perfino a sferzarla con una verga di mirto per non aver ceduto ai suoi desideri neppure quando egli l'aveva ubriacata. Però, si crede, il padre si trasformò in serpente e si unì alla figlia. A conferma di ciò si adducono i seguenti indizi: è sacrilegio tenere nel suo tempio una verga di mirto; sopra la sua testa si ramifica una vite, con cui specialmente il padre tentò di sedurla; nel suo tempio è usanza introdurre il vino sotto altro nome, in quanto il recipiente è chiamato vaso da miele ed il vino latte; i serpenti nel suo tempio appaiono indifferenti, senza atterrire né essere atterriti. Alcuni la ritengono Medea, perché nel suo tempio si trova ogni genere di erbe che i sacerdoti usano per dare medicamenti, e perché agli uomini è proibito di entrare nel suo tempio per il grave affronto che essa subì dal suo ingrato marito Giasone. I Greci la chiamano *thèos gynaikèia* (= dea delle donne), e Varrone dice che fu figlia di Fauno, tanto pudica che non uscì mai dal gineceo, il suo nome non fu mai pronunciato in pubblico, non vide mai un uomo e nessun uomo mai la vide: per tale motivo nessun uomo è ammesso nel suo tempio»[524].

Ora, nella versione macrobiana, è il padre a fare le veci del marito, che vuole avere un rapporto sessuale con la figlia; questa è però devota ad una castità assoluta e senza compromessi. Per riuscire nel suo intento Fauno fa bere e ubriacare la ragazza, ma

---

[520] Cfr. *ibi*: 248.
[521] *Ibidem*.
[522] *Ibi*: 249.
[523] Macrobio, *Saturnalia* I XII 24-25 (da Brouwer 1989: 223; testo da Willis 1970: 57-59).
[524] Marinone 1987: 201, 203.

fallisce; la percuote con verghe di mirto, ma ancora non può nulla[525]. Solo a quel punto il racconto inserisce un elemento ontologicamente controintuitivo[526]: la metamorfosi biologica del padre allo scopo di unirsi a lei in forma di serpente. Se scomponiamo i singoli fattori che compongono questo racconto di fondazione, riprendendo l'esame di Bettini come abbiamo fatto per Plutarco, otteniamo i seguenti elementi:

a) «*parentela*: in questo caso si tratta non di un rapporto moglie/marito, ma di un rapporto padre/figlia. L'importanza del legame parentale appare accresciuta dall'estrema "pudicizia" della figlia;
b) «*vino*: esso non è bevuto volontariamente dalla donna, ma le è imposto per costringerla a una gravissima trasgressione sessuale, l'incesto;
c) «*mirto*: stavolta la pianta è esplicitamente usata come strumento per giungere alla libido;
d) «*eufemismi rituali*, riguardanti entrambi il vino: questa bevanda viene infatti chiamata "latte" [*lac*], mentre il vaso da vino viene introdotto sotto il nome di "vaso da miele" [*mellarium*]»[527].

La prima differenza che risalta rispetto all'elenco di caratteristiche esposto da Plutarco è il fatto che il mirto viene utilizzato come sadico strumento per forzare la ragazza e violentarla, mantenendo il peculiare e stretto legame simbolico con l'ambito sessuale[528]. In secondo luogo abbiamo in entrambi i testi una disgregazione dei rapporti familiari a causa del «vino femminile»[529]: nel testo plutarcheo una moglie trasgredisce e viene pertanto punita con la morte dal marito, nel testo di Macrobio un padre forza la figlia per consumare con lei un rapporto sessuale, prima facendola ubriacare, poi picchiandola. In ogni caso l'organizzazione culturale denota un'attenzione ossessiva, che si riversa nella mitografia, nei confronti della consequenzialità tra consumo di vino e rapporto sessuale illecito – una mitografia che nel caso di Plutarco non si perita nemmeno di indagare se l'illecito sessuale sia avvenuto o no, mentre nel caso di Macrobio viene stabilito ciò che non si deve (più?) fare, istituendo un esempio negativo.

Ora, in tali casi il vino e il sesso rappresentano pertanto uno specifico sistema binomiale sul quale si innesta l'implacabile controllo sociale esercitato sulle donne da parte degli uomini[530]. Nel rito, però, il vino è utilizzato attraverso il banalissimo *escamotage* del cambiamento di nome, per cui il vino diventa latte, e il suo contenitore diventa un vaso da miele[531]: «vietato alla donna nella vita quotidiana, nel rito il vino può entrare solo in modo camuffato, negato: come sappiamo, la donna non può avere niente a che fare con il *temetum* sacrificale. Così come il mirto, connesso alla trasgressione sessuale, è escluso dal rito, il vino vi è ammesso solo se camuffato da "latte" e da "miele"»[532]. Perché questo? Che fosse parte e retaggio di un iniziale stratagemma semiotico-simbolico grazie al quale far passare i vini come innocui *dulcia*?

A ogni modo, come cerca di dimostrare Bettini, entrambi questi due alimenti possiedono per la mentalità romana qualità totalmente differenti da quelle del vino: «Plutarco dice esplicitamente che la *phýsis* del miele è contraria a quella del vino. Mentre Nonno narra della gara fra Dioniso, dio del vino, e Aristeo, signore del miele e

[525] Bettini 2009: 248.
[526] Cfr. II.2.1. *Concetti controintuitivi e* «optimum *cognitivo*».
[527] *Ibi*: 248-249.
[528] *Ibi*: 249.
[529] *Ibidem*.
[530] Bettini 2009: 249.
[531] *Ibidem*.
[532] *Ibi*: 251.

delle api, che fu vinta da Dioniso»[533]. Non solo, ma il miele mitograficamente rappresenta anche un livello culturale anteriore al vino, che è inversamente proporzionale al valore del vino[534]; così anche il latte, che era utilizzato da Romolo (caratterizzato da «grande sobrietà») per sacrificare al posto del vino[535]. «La tradizione orfica raccontava di Kronos ubriacato "di miele" da Zeus perché il vino ancora non esisteva»[536], racconta Bettini, ma in ambito storiografico, di nuovo, si è sovente sottovalutato il fatto che il miele può realmente "ubriacare" e avere effetti psicotropi e/o tossici. Adrienne Mayor ha elencato e descritto l'uso di miele fermentato come arma tossicologica nel mondo greco-romano, ha ricordato l'episodio dell'*Anabasi* di Senofonte nel quale, a sud del Mar Nero, gli ignari soldati avevano consumato il miele di rododendro locale (*Rhododendron ponticum*), contenente acetilandromedolo, che agisce a livello del sistema nervoso centrale causando effetti allucinatori e depressione respiratoria (caratteristiche già annotate da Plinio), e ha ricordato l'uso del miele (con ogni probabilità a finalità piscotrope) nei culti bacchici e il suo (possibile) consumo da parte della Pizia delfica[537]. Solamente dopo l'istituzionalizzazione della produzione vinicola le api, produttrici del miele, hanno quindi potuto rappresentare culturalmente e per contrasto la sobrietà e la castità, rifuggendo – così si riteneva – l'odore del vino[538]. Virgilio scriveva che le api «*neque concubitu indulgent, nec corpora segnes / in venerem solvum* ("non indulgono al coito, né sciolgono pigramente le loro membra nell'amore")»[539].

Dunque nel mondo romano (tardo)repubblicano il miele, il latte e il vino stanno in un'opposizione e in una tensione culturale fortissima, incentrata sempre sulla trasgressione sessuale: latte e miele (con papavero) erano consumati nei *Veneralia*, cui fa seguito il mito ovidiano secondo il quale dopo aver bevuto tale bevanda Venere venne considerata *nupta*[540] – cioè sposata secondo i canoni matronali di una castità rigidamente controllata. Ancora, la donna è ritenuta «un essere biologicamente contiguo al latte»[541], un liquido interno che si ritiene prodotto dal sangue della stessa[542] mentre, come già visto, il vino è considerato un alimento per uomini, prossimo al seme maschile. Agostino, che nel settimo libro della Città di Dio segue Varrone, racconta che «[*Liberum*] *liquidis seminibus ac per hoc non solum liquoribus fructuum, quorum quodam modo primatum vinum tenet, verum etiam seminibus animalium praefecerunt* ("[a Libero] assegnarono la provincia dei semi liquidi, non solo cioè ai succhi dei frutti, fra i quali il vino occupa in qualche modo il primo posto, ma anche ai semi degli esseri

---

[533] *Ibidem* (per le fonti cfr. rispettivamente Plutarco, *Septem sapientium convivium*, 4, 6, 672 e Nonno, *Dionysiaca*, 13, 258 ss. e 19, 228 ss. Riguardo all'affermazione di Plutarco, Bettini segnala che questa si pone in relazione con la «festa ebraica del Sabato confrontata con i culti di Dioniso: "Non offrono mai miele nelle loro oblazioni perché sembra che questa sostanza guasti il vino quando vi viene mescolata. Era con questa che si facevano libagioni, e che veniva bevuta, prima che la vigna fosse conosciuta. Ancora oggi, quei barbari che non conoscono l'uso del vino preparano una bevanda a base di miele e di cui alterano la dolcezza con delle radici dal gusto aspro e vinoso. I Greci praticano delle offerte analoghe che chiamano Nefalia o Melisponda, e le praticano perché il miele possiede una natura contraria a quella del vino"» [*ibi*: 251, nota n. 43]).

[534] *Ibidem*.

[535] Cfr. Gellio, *Noctes Atticae*, 11, 14; Plinio, *Naturalis historia*, 14, 91; cfr. Livio *Ab Urbe condita libri*, 10, 42, 7 (da Bettini 2009: 253).

[536] Bettini 2009: 251 (cfr. Porfirio, *De antro nympharum*, 16]; cfr. anche Epifanio, *Adversus LXXX haereses*, 2, 485: "alcuni chiamano 'miele' l'aceto" [Bettini 2009: 251, nota n. 45]).

[537] Mayor 1995.

[538] Bettini 2009: 252.

[539] Virgilio, *Georgica*, 4, 196 ss. (da Bettini 2009: 252).

[540] Cfr. Ovidio, *Fasti*, 4, 151 ss. (da Bettini 2009: 253).

[541] Bettini 2009: 254.

[542] Macrobio, *Saturnalia* V xi 16; Favorino fr. 38 Bigarazzi = Gellio, *Noctes Atticae*, 12, 1, 12 (da Bettini 2009: 253).

animati")»[543]. Così Libero, identificato con Bacco/Dioniso nella penisola italica[544], presiede ai liquidi maschili, sia vegetali sia animali. e nella misura in cui Libero è *qui marem effuso semine liberat* ("colui che libera il maschio con l'emissione del seme")[545] così Libera assolve alla stessa funzione per la donna, poiché *quae hoc idem beneficium conferat feminae ut etiam ipsa emisso semine liberetur* ("è colei che porta alla donna lo stesso beneficio, affinché anche lei sia liberata con l'emissione del seme")[546].

Dunque, il consumo di vino vero da parte di una matrona è ritenuto un elemento teratogenico, perché rischia di trasformare la donna in qualcosa di sessualmente anormale, tramite contaminazione, ossia di farla scivolare in una mostruosa casella inferiore della griglia parkeriana (così come i *cinaedi* e le donne sessualmente attive nel resoconto satirico di Giovenale): «[…] secondo i modelli della codificazione religiosa arcaica questa medesima assunzione di vino da parte di una donna avrebbe significato metterla in rapporto con una divinità che presiede anche al seme maschile e alla sua emissione»[547]. Al polo opposto, stava il consumo di Hygieia (ossia la "salute"), la figlia di Esculapio (una coppia di divinità legate alla farmacopea fitologica e ai serpenti come Bona Dea) che poteva essere fisicamente mangiata sotto forma di altro cibo nel culto del padre[548]: siamo sempre nell'ambito dell'assimilazione per contaminazione di caratteristiche negative o positive, e non stupisce constatare che la contaminazione è una delle caratteristiche maturativamente naturali della cognizione (come avremo modo di apprezzare nel prossimo paragrafo), che qui si fonde – antropologicamente ed etnograficamente si potrebbe dire – con le giustificazioni sociali dei costumi sessuali ritenuti leciti.

II.3.8. Intermezzo cognitivista. Modularità fodoriana e contagio positivo

I temi della contaminazione, del contagio e del rapporto tra purità e impurità rappresentano uno degli assi portanti delle discipline religionistiche classiche, nonché uno tra i capisaldi storici della comparazione interculturale. A ogni modo, come potremo osservare nel dettaglio nella prossima sezione, a causa dell'esaurirsi dell'influenza delle correnti antropologiche più legate alle discipline scientifiche e del conseguente affermarsi di scuole legate all'assoluta libertà storico-culturale umana, la presenza del tema della contaminazione nelle culture, religiose e no, è rimasta sostanzialmente incompresa da un punto di vista scientificamente esaustivo[549]. Per tale motivo ci sembra utile a questo punto spiegare il motivo della presenza di tale meccanismo nella prospettiva della storia profonda: analizzeremo quindi la contaminazione all'interno dei meccanismi cognitivi per l'elaborazione dei dati e la risoluzione dei problemi che soggiacciono ai comportamenti umani, filtrati dalla selezione naturale in modo non sempre positivamente adattativo. Questa trattazione ci aiuterà pertanto a comprendere i presupposti scientifici dell'idea culturale-religiosa di contaminazione cui si faceva cenno nel precedente paragrafo.

Ripartiamo dalla teoria computazionale-rappresentazionale della mente avanzata da Jerry Fodor, secondo la quale quale il funzionamento della mente dovrebbe corrispondere ad una serie di moduli indipendenti tendenti all'espletazione più o meno

[543] Agostino, *De civitate dei*, 7, 21 (da Bettini 2009: 255).
[544] Cfr. Rigsby 1996: 250.
[545] Agostino, *De civitate dei*, 7, 2 (da Bettini 2009: 257)
[546] *Ibidem*. Sulle teorie ginecologiche inerenti al "seme femminile" nell'antichità cfr. G.E.R. Lloyd 1987: 68-73.
[547] Bettini 2009: 258.
[548] Burkert 1989: 146.
[549] Per un'eccezione cfr. Burkert 2003: 157-162.

ottimale di determinati *problem solving*[550]. L'importanza della proposta di Fodor risiede nella sua forma teorico-scientifica: la sua idea di modularità (ossia una descrizione della struttura mentale nella quale determinati moduli sono deputati all'elaborazione di dati in modalità fisse) occupa un ruolo centrale nella rivoluzione cognitiva successiva agli anni Sessanta del Novecento e ha risposto al bisogno e all'esigenza di operare nel campo del funzionamento della mente (appannaggio storico della filosofia) con uno strumento concettuale propriamente scientifico. I moduli fodoriani sono quindi meccanismi computazionali (*input systems*) che elaborano le informazioni provenienti dai sistemi percettivi (visivo, uditivo, olfattivo, ecc.). Tali sistemi forniscono le informazioni ai processi cognitivi centrali, i quali sono invece preposti al ragionamento e ad altri tipi di analisi più o meno raffinata. Le caratteristiche che secondo Fodor contraddistinguono i moduli mentali in quanto sistemi di elaborazione di *input* sono le seguenti[551]:

1. *specificità per dominio*: i moduli sono meccanismi specifici vincolati all'elaborazione di *input* provenienti da domini specifici;
2. *obbligatorietà delle operazioni*: allo stesso modo di ciò che avviene con i riflessi, non si può evitare di elaborare l'informazione ricevuta (ad esempio, non si può percepire una frase ascoltata in condizioni normali come un inintelligibile disturbo rumoroso – come abbiamo visto nei casi della xenoglossia e della glossolalia);
3. *accesso limitato alle rappresentazioni elaborate*: il sistema cognitivo centrale ha un accesso estremamente limitato alle rappresentazioni che i sistemi di *input* elaborano (ci si dimentica in fretta di determinate caratteristiche e di particolari visti in una manciata di secondi, a meno che non ci si concentri deliberatamente, focalizzando l'attenzione);
4. *velocità di elaborazione*: assicurata dall'azione di un limitato e stereotipato sottoinsieme di possibili interpretazioni degli *input*;
5. *incapsulamento dell'informazione (o informazionale)*: ciò che sappiamo del mondo che ci circonda non ha effetto sulla persistenza delle illusioni o, meglio, «la nostra incapacità di sfuggire ad alcune di esse»[552] è uno dei punti fondamentali sui quali si basa l'idea fodoriana che i moduli siano impermeabili a livello cognitivo;
6. *output superficiale*: i moduli che elaborano i dati sono limitati alle distinzioni più basilari (ad esempio, i moduli visivi si limitano alla forme mentre i moduli linguistici elaborano la struttura sintattica ma non il significato; ancora, l'identificazione di tavole e sedie è banale, e nessuno ha problemi a visualizzarle, mentre è molto più problematico immaginare mentalmente un generico "mobile");
7. *architettura neurale fissa*: esiste un'associazione tra localizzazione cerebrale e analisi degli *input*;
8. *danneggiabilità selettiva*: eventuali problemi dei sistemi neurali dovuti a incidenti o malattie mostrano un *pattern* caratteristico, che sembra confermare la specificità per dominio (ossia, i disturbi della percezione che affliggono determinate modalità di riconoscimento degli *input* non affliggono altre capacità);
9. *pattern di maturazione*: lo sviluppo dei moduli segue un ordine e un ritmo caratteristici, un elemento chiave se si considerano ad esempio le capacità motorie di un neonato, per cui si ha solitamente una sequenza che comprende la

[550] Fodor 1988. Cfr. McCauley 2011: 45.
[551] L'elenco che segue riprende la sintesi offerta in McCauley 2011: 44-49.
[552] *Ibi*: 45.

capacità di girarsi su un fianco entro poche settimane, stare seduti e gattonare entro un certo numero di mesi e i primi passi entro un anno (lo stesso avviene con il linguaggio).

Il modello fodoriano originario però, eccessivamente rigido e non esente da problemi, è stato successivamente modificato e aggiornato sulla base dell'accumulo di evidenze provenienti dal campo della psicologia sperimentale (ad esempio, non è detto che un modulo debba manifestare contemporaneamente tutte le caratteristiche elencate da Fodor)[553]. Gli studiosi impegnati in questo tipo di ricerche (in particolare gli psicologi evoluzionisti) hanno perciò proposto che, contrariamente alla tesi fodoriana per cui la modularità è limitata ai soli sistemi periferici come la vista, una gran parte (o la totalità, a seconda dell'interpretazione) dei sistemi di elaborazione di dati della mente potrebbe essere di fatto modulare. Ad oggi sono stati proposti come rappresentanti di questa concezione della modularità cognitiva: il rilevamento di impostori; il ragionamento; il linguaggio; la ToM (la teoria della mente che permette di adottare un atteggiamento intenzionale nei confronti di altri agenti); l'orientamento nello spazio; i sistemi emotivi quali paura, disgusto, gelosia, ecc.; il riconoscimento dei volti[554], «[la] scelta del partner, [l']uso di utensili, [il] riconoscimento delle emozioni dall'espressione del viso»[555], ecc.

Un simile concetto di modularità massiva (*massive modularity*) presuppone pertanto l'esistenza di dozzine o centinaia di circuiti neurali distinti, che nel loro insieme mediano tutte le attività cognitive principali, ognuna delle quali si è evoluta nel corso del tempo profondo del genere *Homo* per fronteggiare determinate attività[556]. In pratica, come sintetizza McCauley, «la mente, come un coltellino svizzero, contiene un assortimento di strumenti adatti a scopi speciali, che possono lavorare in modo relativamente indipendente l'uno dall'altro e che, se assolutamente necessario, possono essere utilizzati per affrontare problemi per i quali non sono stati progettati»[557]. Nella sintesi offerta da H. Clark Barrett e Robert Kurzban tale punto di vista rifiuta l'annoso dibattito tra sostenitori delle conoscenze innate (geneticamente determinate) ed emergenza durante l'ontogenesi, per abbracciare invece la teoria dei sistemi di sviluppo (ovvero lo studio delle interazioni causali e contingenti tra geni e ambiente nello sviluppo dal gamete all'organismo maturo) e afferma che, a differenza di un

[553] Fodor 2001. Cfr. McCauley 2011: 50.
[554] H.C. Barrett e Kurzban 2006: 630.
[555] McCauley 2011: 53. Si ritiene che all'interno della modularità della mente un «sub-modulo» sia specializzato nella comunicazione tra individui (Downes 2011: 69). In tale prospettiva, sviluppata in primo luogo da Deirdre Wilson e Dan Sperber, la comunicazione è connotata da una fase ostensiva, ossia volta ad attirare l'attenzione nei confronti di qualcosa. Poiché la mente soggiace al principio di rilevanza, per cui «la cognizione è equipaggiata per massimizzare la rilevanza [di un *input* in un contesto di elaborazione] in tutti i suoi processi» (*ibidem*), lo stimolo derivante dalla fase ostensiva segnala che l'agente rende disponibile un'informazione rilevante (che può avere un determinato impatto su una rappresentazione mentale precedente) e che l'interlocutore può carpire con il minimo sforzo computazionale (*ibidem*). Secondo Wilson e Sperber, «gli esseri umani hanno una tendenza automatica a massimizzare la pertinenza [e la rilevanza], non perché scegliamo di farlo – raramente lo facciamo – ma perché *questo riflette il modo in cui i nostri sistemi cognitivi si sono evoluti*. Come risultato della costante pressione selettiva per l'aumento dell'efficienza, il sistema cognitivo umano si è sviluppato in modo tale che i nostri sistemi percettivi automaticamente selezionano gli stimoli potenzialmente pertinenti, i nostri sistemi di memoria tendono automaticamente ad attivare le assunzioni potenziali pertinenti e i nostri sistemi inferenziali tendono a processarli nel modo più produttivo possibile» (Wilson e Sperber 2004: 610; trad. da Ferretti e Adornetti 2012: 135). Ciò spiega, ad esempio, come sia intelligibile (nonostante tutte le limitazioni e i fraintendimenti) la comunicazione tra popolazioni prima mai venute in contatto tra di loro.
[556] Cfr. Cardaci 2012: *passim.*
[557] McCauley 2011: 52.

fraintendimento assai diffuso nella letteratura critica del passato recente, la modularità non equivale al determinismo genetico[558]. I due studiosi fanno poi appello a una elaborazione puntuale di Dan Sperber e ritengono che non si possa escludere che i sistemi cognitivi centrali siano anch'essi specifici per dominio (mentre nel sistema fodoriano, lo ricordiamo, i sistemi cognitivi centrali non sono modulari)[559].

Secondo quanto emerge da alcuni risultati sperimentali, vari domini sarebbero stati ripresi ed elaborati più o meno gradualmente e in modo differente attraverso il tempo e lo spazio per creare quel complesso culturale oggi etichettato come religione. Whitehouse ha recentemente osservato[560] che «Verosimilmente la religione non è una singola unità coerente ma solamente un lasco assemblaggio di *pattern* di pensiero e comportamento che è stato concettualizzato in modo molto differente nel corso del tempo e in diversi gruppi e tradizioni culturali[561]. La recente ricerca delle scienze cognitive suggerisce che molte delle caratteristiche comunemente associate all'etichetta "religione" nello studio accademico e nel discorso popolare occidentale non siano i prodotti di un singolo cluster di cause ma siano piuttosto prodotti secondari di disparati sistemi psicologici evolutisi per affrontare differenti tipi di problemi[562]».

Ora, come è possibile che i moduli cognitivi possano essere utilizzati per elaborare informazioni differenti rispetto a quelle per cui essi si sono evoluti? La critica più comune rivolta nei confronti delle elaborazioni psicologiche basate sulla proposta fodoriano-modulare del passato recente è stata che i moduli specifici per dominio (ossia, che trattano pacchetti di dati distinti anche all'interno della medesima facoltà; ad esempio la percezione dei volti è differente rispetto a quella del colore, ecc.)[563] non riuscirebbero a spiegare l'apprendimento di funzioni e azioni del tutto nuove: solo *input* specifici possono essere elaborati in un particolare modulo. In realtà, come notano H.C. Barrett e Kurzban, sulla scorta di Sperber, esiste una differenza tra *input* propri e reali: «gli stimoli che incontrano i criteri del dispositivo [modulare] possono nondimeno essere elaborati, anche se non erano presenti nell'ambiente ancestrale [di origine]»[564]. In breve, il dominio di elaborazione comprende non solo le disposizioni evolutesi per fornire un adattamento in qualche modo utile all'organismo (dominio proprio), ma anche l'elaborazione di stimoli più o meno simili ma che non rientrano nel dominio originario (dominio reale)[565]. Il risultato dell'elaborazione dei dati che non rientrano all'interno del dominio proprio fa parte dei prodotti secondari, siano essi comportamentali o intellettuali, e soggiace all'acquisizione cognitiva dei dati (*cognitive capture*) così descritta da Pierre Liénard e Boyer: «l'attivazione [modulare] tramite segnali che non fanno parte del repertorio funzionale intrinseco» del dominio proprio[566].

---

[558] H.C. Barrett e Kurzban 2006: 639. Riprendendo l'efficace sintesi di McCauley, la prospettiva che H.C. Barrett e Kurzban sostengono si radica su una «"posizione interazionista che include come fattori causali geni, ambiente, interazioni con l'ambiente e processi di auto-organizzazione […]" che insieme producono ciò che essi definiscono come "sviluppo affidabile" [*reliable development*]. Lo sviluppo affidabile di un sistema centrale modulare, quindi, non richiede che la sua struttura fisica debba essere specifica, localizzata spazialmente, o identica tra individui differenti. Ciò che conta è che questo "presenterà una specializzazione nell'elaborazione di determinate tipologie di informazioni in determinate modalità", ossia una specializzazione funzionale rilevante» (H.C. Barrett e Kurzban 2006: 638; cit. in McCauley 2011: 52).

[559] McCauley 2011: 51. Cfr. Sperber 1994.

[560] Cit. da Whitehouse 2013a: 36.

[561] Asad 1993 (cit. in Whitehouse 2013a: 36).

[562] Boyer 2001; Atran 2002 (citt. in Whitehouse 2013a: 36).

[563] Cardaci 2012: 98.

[564] H.C. Barrett e Kurzban 2006: 635. Cfr. McCauley 2011: 157 (che a sua volta riprende Sperber 1994: 66-67, 50-53).

[565] Cfr. Sperber e Hirschfeld 2004: 40-42.

[566] McCauley 2011: 157 (cfr. Liénard e Boyer 2006).

Così, ad esempio, l'atto di guidare un'automobile può fare affidamento sui sistemi per evitare urti con altri oggetti, mentre i sistemi strategici di cognizione sociale possono essere ingaggiati durante le partite a scacchi[567].

Dunque, quando gli esseri umani si trovano a doversi confrontare con «fenomeni che violano le loro aspettative intuitive essi non possiedono altre opzioni intellettuali plausibili se non quella di produrre teorie *contro*intuitive» per spiegare «esperienze inesplicabili, inaspettate e controintuitive»[568]. Dato che l'evoluzione non può assolutamente raggiungere alcuna perfezione (ammettendo l'esistenza stessa di una perfezione solo a fini meramente esplicativi e a livello teorico), ma si limita a medio termine ad «assicurare un piano *complessivo* degli organismi che sia abbastanza buono da produrre una successiva generazione nell'ambiente nel quale la specie si è evoluta», è chiaro che «i relativi sistemi cognitivi e percettivi non siano soluzioni ottimali ai problemi che affrontano», ma semplicemente «soluzioni abbastanza buone»[569]. Un modulo mentale, in quest'ottica, possiede una potenzialità adattativa (ossia capace di rendere un organismo più adatto al suo ambiente) in funzione dell'ambiente nel quale tale modulo opera. Dato che secondo gli psicologi evoluzionisti «la selezione naturale agisce sugli *output* comportamentali, e non sui sistemi cognitivi responsabili di tali comportamenti»[570], in ambienti non consoni (e gli ambienti non sono mai stabili) i sistemi possono condurre a errori dalle conseguenze più o meno gravi. McCauley riporta l'esempio della predisposizione al consumo di cibi ricchi di zuccheri o di grassi, utile in un ambiente dove è vantaggioso poter consumare cibi fortemente energetici quando si presenta l'occasione; oggi però questa inclinazione ha condotto alla pandemia di malattie tipiche dei paesi industrializzati quali l'obesità e il diabete. In questo senso, continua McCauley, «i dolcificanti e i sostituti dei grassi agiscono come le proiezioni nelle sale cinematografiche», ossia creando illusioni che dimostrano di poter essere elaborate allo stesso modo dei prodotti che sostituiscono e che, pertanto, mettono in azione le operazioni dei sistemi predisposti, ossia le emozioni positive e il piacere legati al consumo di tali prodotti[571].

All'interno di questa storia di cooptazione di disparati contenuti socio-cognitivi da parte della religione troviamo una competenza specifica per dominio relativa alla contaminazione per contagio, ossia l'adozione di gradi di cautela e di precauzioni quando si viene a contatto con sostanze particolari (in particolare con quelle che si devono ingerire)[572]. Come altre capacità modulari, questa è una caratteristica condivisa con molti animali; nell'uomo lo sviluppo di tale competenza segue un processo ontogenetico legato alle fasi di crescita dell'individuo (ossia un *pattern* maturativamente naturale) che ha luogo tra i tre anni di età e la prima adolescenza. McCauley elenca i sei principi che normano la risposta cognitiva:

1. qualunque contatto può trasmettere qualunque caratteristica del contaminante;
2. qualunque contatto può trasmettere la peculiarità perniciosa;
3. basta un contatto per contaminare totalmente il soggetto;
4. la fonte della pericolosità non è percepibile;

[567] H.C. Barrett e Kurzban 2006: 635.
[568] *Ibi*: 158. La sottolineatura appartiene a McCauley. Si tratta, in pratica, della tesi di Edward B. Tylor secondo la quale «gli esseri umani prendono in considerazione le credenze religiose perché spiegano le cose […]» (*ibidem*).
[569] *Ibidem.* La sottolineatura appartiene a McCauley. Ovviamente tale modello si applica anche agli altri animali non-umani (cfr. *ibi*: 58).
[570] *Ibi*: 53.
[571] *Ibi*: 54.
[572] McCauley 2011: 177.

5. la contaminazione tende ad essere permanente[573];
6. la contaminazione con effetti negativi tende ad essere più potente di quella positiva[574].

Anche se la risposta cognitiva è in parte modulata in un secondo momento dai contesti culturali locali (che possono bypassare certe inclinazioni innate), le reazioni di base, i sentimenti e i comportamenti risultanti sono gli stessi, guidati innanzitutto dalla sensazione di disgusto.

Uno studio interessante ha dimostrato che i partecipanti interculturali a un esperimento hanno deciso di non bere da un bicchiere che era stato precedentemente in contatto con uno scarafaggio, nonostante il bicchiere fosse stato poi accuratamente lavato e disinfettato[575]. Questo poiché si tratterebbe di capacità cognitive maturativamente naturali le cui radici precedono i moderni sistemi di disinfezione e pulizia (nonché la conoscenza dell'epidemiologia dovuta a batteri o virus) e che persistono nonostante le infiltrazioni culturali. Nella religione, i sistemi di gestione della contaminazione e del contagio permettono intuitivamente ai fedeli di agire secondo una certa condotta nei confronti di oggetti o spazi ritenuti sacri (così come ci si dovrebbe comportare nei musei o negli spazi pubblici). In questa tipologia di relazione spesso vengono invertiti i termini del confronto: i contaminanti potenziali sono gli esseri umani (gli stessi fedeli)[576]. I fedeli devono pertanto sottoporsi ad abluzioni rituali, o a complessi rituali di purificazione, che hanno luogo (e devono avere luogo) prima di entrare in contatto con gli agenti controintuitivi che si ritengono essere le loro divinità. Svariate codifiche sociali si basano in particolare sul quinto principio dell'elenco ricordato (gli effetti del contatto sono permanenti), ad esempio nella costituzione di gruppi socialmente screditati (effetti negativi) o privilegiati (effetti positivi): caste rigidamente stratificate e gruppi sociali con funzioni sacerdotali hanno relazioni con spazi, luoghi ritenuti sacri (perché abitati da dèi o venuti in qualche modo a contatto con le divinità locali) e pertanto devono essere socialmente separati per evitare la contaminazione (nel secondo caso, il prestigio che deriva dal contatto privilegiato può essere speso nella gestione dell'intero gruppo sociale)[577].

La risoluzione controintuitiva fornita religiosamente al problema della contaminazione negativa è (nella maggior parte dei casi) «l'introduzione della possibilità di un effetto contagioso *positivo*», che in molte tradizioni religiose può consistere nella «vita eterna acquisita a partire dagli effetti contagiosi positivi in seguito al contatto con gli dèi (o con i loro rappresentanti appropriatamente autorizzati), [e che rappresenta] l'antidoto adatto all'irrevocabilità della morte e dei pericoli impliciti in qualsiasi contaminante o oggetto negativamente contagioso presente nell'ambiente»[578]. Nel caso di Bona Dea l'effetto contagioso positivo è dato dalla possibilità di modificare il nome della bevanda alcolica rituale allo scopo di evitare la contaminazione negativa stabilita dalle coordinate socio-politiche androcentriche e relativa al consumo di vino nell'antica Roma repubblicana.

II.3.9. Di serpenti apotropaici, *glossopetræ* e cecità

[573] *Ibi*: 177-178 (cfr. Nemeroff e Rozin 2000; una bibliografia esauriente è fornita in McCauley 2011: 297, nota n. 73).
[574] *Ibi*: 182.
[575] *Ibi*: 178 (cfr. Hejmadi, Rozin e Siegal 2004).
[576] *Ibi*: 179-181.
[577] *Ibi*: 182.
[578] *Ibidem*.

Dunque, come già detto in precedenza, secondo la tarda testimonianza di Macrobio, «presso il tempio di Bona Dea si trovava una farmacia, ove venivano conservate delle erbe con le quali le sacerdotesse confezionavano i medicamenti»[579]. Dal punto di vista della storia profonda non c'è nulla di nuovo: la capacità di attuare strategie curative (talvolta associate a schemi comportamentali fissi, ossia rituali) è condivisa con i primati (e, chiaramente, anche con altri animali ben più distanti filogeneticamente), i quali conoscono, selezionano e fanno uso di sostanze attive e curative presenti nelle piante[580]. C'è però un elemento simbolico in più che vale la pena di approfondire: secondo quanto ci racconta Macrobio nel tempio trovavano posto anche i serpenti. Ora, la paura dei serpenti è un tratto che condividiamo con gli altri primati[581], e gli psicologi evoluzionisti hanno sottolineato la possibilità che questa e altre paure di vasta diffusione pan-umana possano rispondere ad adattamenti specifici – nel caso in questione evitare di ricevere un morso potenzialmente velenoso[582]. È stata anche avanzata un'ipotesi evoluzionistica secondo la quale il riconoscimento dei serpenti, predatori dei primati, può aver agito nel tempo profondo come un attrattore per l'evoluzione della neurologia della vista nei primati[583]. Però il veleno dei serpenti, se adeguatamente trattato e somministrato, può anche avere effetti curativi; le medicine tradizionali e folkloriche hanno codificato alcune di queste conoscenze, benché in un modo tra l'empirico e il simbolico che si può ovviamente supporre non fosse sempre efficace. L'estensione della cura per le malattie, o per il trattamento delle ferite, può anche aver avuto origine dall'osservazione che i serpenti velenosi sono immuni al veleno dei conspecifici (così come altri animali velenosi sono immuni dai loro conspecifici)[584]. Ci sono però espressioni ben più banali dell'uso dei serpenti in una società umana. Il nesso simbolico che Macrobio vuole riferire è evidente: nel culto di Bona Dea si fondono la pratica italica di tenere serpenti come animali domestici, protettori della casa[585] (è banale ricordare che, al di là del fatto di essere ritenuti rappresentanti degli antenati o degli spiriti tutelari dell'abitazione, i serpenti possono cibarsi di eventuali roditori infestanti e potenziali portatori di malattie), con il modello greco del serpente come simbolo iatrico, già correnti a Roma dal 293-292 a.e.v., ossia dalla fondazione del tempio dedicato a Esculapio sull'isola Tiberina[586].

Il dio venne introdotto nella città a causa di una temibile epidemia, sotto il controllo delle autorità romane, dopo la consultazione dei Libri Sibillini e l'invio di un'ambasciata ufficiale a Epidauro, e il tempio della nuova divinità venne accolto sull'isola Tiberina, al di fuori del *pomoerium* (nella mitografia, il luogo venne scelto dal serpente-drago che aveva accompagnato la nave romana di ritorno). Al di là dell'aspetto politico implicito nella vicenda (questa sorta di *evocatio* del dio va intesa come una

[579] Cantarella 2010[7]b : 73 (cfr. Macr., *Sat*., I, 12, 26).
[580] Cfr. ad es. Huffman 2003; 2007[1]. Sulle accuse strumentali rivolte alle donne che conoscevano e facevano uso di sostanze a scopo curativo nell'antica Roma cfr. il paragrafo I.6.4. *Il piccione superstizioso di Skinner, la magia tautologica e le streghe, ovvero perché le donne sono il capro espiatorio perfetto della società romana*.
[581] Cook e Mineka 1989; Öhman e Mineka 2003.
[582] Buss 2012: 51 ss.
[583] Isbell 2006.
[584] Cfr. Takacs, Wilhelmsen e Sorota 2003.
[585] Cfr. Cumont 1932 e Brouwer 1989: 16, 344.
[586] «[…] Il concetto italico del serpente è stato influenzato da idee di origine greca. Quando nel 293-292 a.e.v. i romani fecero appello all'oracolo delfico perché ricevessero consiglio durante un'epidemia, essi vennero avvertiti da Apollo riguardo all'accoglienza di suo figlio in città. I romani allora si recarono presso il santuario di Esculapio presso Epidauro da cui, in forma di un gigantesco serpente, egli li accompagnò fino alla foce del Tevere. E sull'isola Tiberina essi costruirono un tempio per Esculapio» (Brouwer 1989: 346; il racconto, in forma mitologica, è in Ovidio, *Metamorphoseon libri*, XV 622-744; cfr. Ogden 2013a: 9-10, 218).

dimostrazione di pacifiche relazioni diplomatiche con le città greche devote al dio), è l'espiazione del prodigio che merita di essere sottolineata: Esculapio è il primo grande culto straniero ad essere introdotto a Roma, e la sua comparsa denota la trasformazione di un avvenimento culturalmente incontrollabile (un'epidemia) in una «rivelazione metafisica di portata generale, quella della parziale inadeguatezza della repubblica alle situazioni nuove prodotte dall'espansione e dai conflitti»[587], che comporta aggiustamenti politico-ideologici (nel caso specifico, il fatto di rivolgersi al più accreditato centro di guarigione del Mediterraneo ellenico).

Ora, come nelle associazioni magiche di causa-effetto per promuovere l'arrivo della pioggia, l'evento epidemico si è risolto seguendo una legge di potenza, definita da una certa densità di di distribuzione della probabilità, esattamente come la pioggia e la magnitudine dei terremoti (e tantissimi altri eventi), che non a caso sono luoghi comuni della magia antica e cristiana[588]. In altre parole, l'associazione magica tra presenza del tempio di Esculapio e tutela dalle epidemie è soggetta a una contingenza di rinforzo, come nel caso del piccione di Skinner, poiché gli eventi epidemici, la pioggia e i terremoti, sono variabili che assumono valori diversi a seconda di altri fenomeni aleatori[589]. Non a caso, dopo il 180 a.e.v. non esistono più appelli pubblici e ufficiali rivolti a Esculapio per la salvaguardia della salute pubblica, nemmeno per la terribile epidemia scoppiata sotto l'imperatore Marco Aurelio: dopo altri due eventi epidemici (180 e 87 a.e.v. – entrambi i casi coinvolgevano gli eserciti), come ha notato Gil Renberg, «evidentemente la sua assistenza non sarebbe stata più considerata cruciale per il mantenimento o il ripristino della salute della popolazione cittadina. Invece, il suo ruolo principale nella vita religiosa di Roma divenne quello di restauratore per preservare la salute dei devoti individuali, e il loro generale benefattore»[590]. Insomma, si può ipotizzare che fossero venuti a mancare gli episodi di rinforzo, e che a ciò si fosse accompagnato un graduale decrescere della fiducia magica nell'operato protettivo della divinità. Anche se testare questa ipotesi non rientra nei limiti della presente tesi (anche se torneremo sull'argomento nella prossima sezione), l'esempio dimostra il valore euristico dei modi in cui la cognizione entra nel campo di competenza dello storico.

Nel tempio tiberino erano accolti serpenti (ma anche cani)[591] che vigilavano sui malati, e la loro presenza, dovuta all'associazione con lo stesso Esculapio, si conformava ad una visione apotropaica della guarigione: nel mondo greco i serpenti presenti nei templi dedicati ad Esculapio venivano addirittura incoraggiati a leccare o mordere le zone doloranti del malato[592]. Anche se tale attività probabilmente non aveva alcun impatto sull'eventuale remissione della malattia (stante l'utilizzo di serpenti non velenosi), l'effetto placebo[593] e l'eventuale e spontanea remissione dei sintomi rimettevano in piedi lo stesso *bias* di conferma che abbiamo appena elencato: semplicemente, il numero di casi personali implicati (rispetto alle grandi epidemie) poteva agire più efficacemente come rinforzo contingente e diffondersi con rapidità tra le persone. Ora, come e perché in un dato contesto culturale i serpenti ricoprano simbolicamente il ruolo che hanno[594] o, più in generale, perché all'interno dei vincoli

[587] Scheid 2001: 111.
[588] Czachesz 2011: 151 ss.
[589] Cfr. *ibi*: *passim*.
[590] Renberg 2006-2007: 90.
[591] Festo, *De verborum significatione*, 110 M (= Lindsay 98; da Renberg 2006-2007: 99).
[592] Cfr. Ogden 2013b: 368-369.
[593] Cfr. Geertz 2010; McClenon 2013.
[594] Come nota giustamente Scheid (2011: 168-170), criticando un'interpretazione ideologica imperniata sul ruolo del serpente nella mitografia e nel culto latini (Bayet 1971: 33-81, che analizza a sua volta Virgilio, *Eneide*, V, 42-104), non è comunque possibile sostenere documentariamente la sopravvivenza mitografica dell'«unità tra i temi (universali) serpente-morte-riproduzione» (Scheid 2011: 169). Ciò non è

frutto della storia profonda del *taxon Homo* le molteplici caratteristiche culturali differenzino i gruppi umani in modo così marcato, sono tutti argomenti tipici dello studio scientifico della cultura (e in particolare dell'epidemiologia delle rappresentazioni), sul quale insisteremo nell'ultima sezione della tesi. Vale piuttosto la pena aprire una parentesi per chiarire che, in ogni caso, a tali credenze sui serpenti non era aliena una certa conoscenza prescientifica della resistenza ai veleni.

L'uso di queste conoscenze è legato nelle fonti documentarie principalmente a scopi mantici o bellici; basti qui ricordare gli studi tossicologici empirici di Mitridate VI Eupatore, il quale aveva scoperto l'immunizzazione ai veleni tramite l'assunzione continua di piccole dosi di arsenico, che conferivano con il tempo l'immunità da dosi altrimenti letali dello stesso elemento chimico[595]. Inoltre, secondo quanto raccolto nell'eccellente biografia di Adrienne Mayor, pare che Mitridate fosse aiutato da un gruppo di operatori religiosi (sciamani?) della «tribù scita degli agari, che abitavano le terre a nord del Mar d'Azov, i quali sapevano come trasformare il veleno di vipera in un farmaco (fatto scoperto solo di recente dalla medicina moderna). È possibile che conoscessero anche i segreti dei velenosi funghi agarici, così chiamati dalla regione degli agari, in Scizia»[596]. Mitridate fu un acerrimo rivale di Roma e sua spina nel fianco per un lungo periodo, protagonista di ben tre campagne mosse da Roma contro di lui (tra 89 e 63 a.e.v.) che coinvolsero tutti i maggiori generali e politici romani; persino Clodio vi compare già come agente politico in cerca di visibilità, ossia come sobillatore delle legioni contro Lucullo, il generale che cedette le operazioni a Pompeo nel 66[597]. Mitridate era attento alle mosse romane sullo scacchiere politico del Mediterraneo; la guerra giugurtina in particolare, lanciata da Roma contro il re della Numidia nel 112 a.e.v., interessò il regnante ponto perché, come riporta Plinio, nell'Africa del Nord risiedeva una misteriosa tribù, gli psilli, i cui «membri erano immuni ai serpenti velenosi e agli scorpioni. Secondo i romani, gli psilli erano così "abituati ai morsi di serpente che la loro stessa saliva era un efficace antiveleno" (l'antiveleno è la risposta di particolari anticorpi umani al veleno di un serpente vivo)»[598]. La cosa più interessante è che i medici dell'esercito romano raccoglievano la loro saliva come rimedio per i morsi di serpente che affliggevano i legionari[599]. Mitridate, nella parossistica ricerca di rimedi ai tentativi di avvelenamento, aveva anche scoperto che le *glossopetræ* (ritenute "lingue pietrificate"), in realtà fossili di denti di squali estinti, reagivano all'arsenico "trasudando" o cambiando colore a contatto con il veleno, e potevano renderlo

---

possibile poiché questa ipotetica "unità" universale, con i suoi corollari, è basata su una desueta ideologia ermeneutico-fenomenologica non sostenibile scientificamente, che mette in pratica un *cherry-picking* fideistico e "paleontologico" (*sensu* H.N. Parker 2004; cfr. Scheid 2011: 169). Per approfondimenti cfr. Ambasciano in c.d.s.

[595] Mayor 2010: 76. Sul concetto di immunità cfr. Corbellini 1990: 14, nota n. 8: «La parola latina *immunes*, derivata da *immunitas* e *immunis*, che nel diritto romano indicavano l'esenzione di una persona da un servizio, fu utilizzata per la prima volta in senso metaforico da Anneo Lucano (39-65 [e.v.]) nel poema epico *Pharsalia*, proprio per descrivere la resistenza al veleno di serpente dei componenti di una tribù del Nord Africa».

[596] Appiano, *De bello Mithridatico*, XII 88; Strabone, *Geographika*, XI 2 11 (da Mayor 2010: 115; cfr. inoltre Cilliers e Retief 2000: 93).

[597] «A Roma i *populares* accusarono Lucullo di aver prolungato la guerra e di aver depredato i palazzi di Mitridate e di Tigrane per il suo esclusivo tornaconto personale» (Mayor 2010: 371). In questa precisa situazione politica, Clodio agì contro Lucullo, che poco prima aveva fallito ricadendo nell'errore strategico commesso da Dario nella sua guerra del 512 a.e.v. contro i nomadi della Scizia, ossia facendosi attirare sempre più nell'entroterra, sottoponendo i soldati mal equipaggiati all'inopinata escursione termica (Mayor 2010: 366-367). Inoltre, Clodio era sicuro che Lucullo stava per essere destituito (cfr. Cassio Dione, *Ῥωμαικὴ ἱστορία*, XXXVI xv 4; xvii 2).

[598] Plinio, *Naturalis historia*, VII 2 13-15 (cit da Mayor 2010: 126; 139, nota n. 23).

[599] Mayor 2010: 126.

inefficace se macinate. Ciò ha luogo in virtù della presenza di carbonato di calcio, che si legano all'arsenico a livello molecolare in un processo noto come chelazione (che è il medesimo processo grazie al quale l'emoglobina lega il ferro e la clorofilla lega il magnesio)[600].

Mentre la presenza dei serpenti vivi come garanti delle cure medico-erboristiche è attestata letterariamente nei soli *Saturnalia* di Macrobio – e, come nota Brouwer, a causa delle patenti distorsioni neoplatoniche presenti nella trattazione del materiale, non è detto che questa informazione sia del tutto attendibile[601] – nella variante mitografica narrata da Plutarco l'animale appare solo come riferimento alla madre di Dioniso, da esplicitare nel rituale attraverso il posizionamento di una relativa statua[602]. Secondo Piccaluga, la presenza dei serpenti citata da Plutarco sembrerebbe rimandare a «un'azione rituale nel corso della quale doveva essere resa in forma mimica la fase conclusiva dell'accadimento mitico»[603] (descritto però da un altro autore, Macrobio, per cui «il serpente era l'immagine vivente dello stratagemma di cui si serve Faunus per raggiungere il suo scopo»[604], ovvero lo stupro). A causa dell'identificazione delle diverse versioni mitografiche come parti di un unico discorso è difficile dare conto di questa interpretazione, che rischia di creare una sovra-mitografia razionalizzante sulla base di narrazioni di *outsider* maschili che possono essere anche considerate come semplici varianti, oppure possono richiamarsi a differenti momenti cronologici del modello cultuale (pertanto modificato).

Piuttosto, Brouwer sottolinea anche la «parziale identificazione» di Bona Dea con Hygeia[605], la figlia di Esculapio, accompagnata anch'essa da un serpente; in effetti una sovrapposizione sembra esserre suggerita da alcune testimonianze epigrafiche che fondono le due entità in *Bona Deae* / *Hygiae*[606]. Difficile risolvere questa discrepanza, se non invocando una modificazione del culto nel corso del tempo, oppure facendo appello a un accesso incompleto alle informazioni delle dirette interessate da parte dei due mitografi; più avanti cercheremo di ricomporre questo puzzle interpretativo sulla scorta di quanto ci possono dire le analisi cognitiviste. Ciò che qui vale la pena di rimarcare è il fatto che sia il serpente (in questo quadro culturale specifico), sia le pratiche curative rientrano nell'ambito del femminile, e in quanto tale potenzialmente nocivo: per ricordare il valore potenzialmente venefico e sempre sospetto della farmacopea femminile (così come il veleno del serpente, nocivo ma ritenuto anche capace di guarire le ferite), vale la pena di rimandare a quanto esposto in precedenza sui "processi alle avvelenatrici".

Le testimonianze epigrafiche concordano su due elementi aggiuntivi: un riferimento ai serpenti come *genii loci* e una valenza iatrica rivolta alla cura magica delle malattie[607] e dei disturbi della vista. Un marmo trovato sul Celio, attualmente non reperibile[608] e probabilmente riferibile all'età augustea (I secolo e.v. circa)[609], raffigura due serpenti, uno crestato e con barba/bargigli (i tipici attributi maschili del gallo), l'altro senza tali attributi (e pertanto da ritenersi una femmina), che strisciano da sinistra e da destra e convergono verso un altare posto nel centro, al di sotto di un'iscrizione che recita

[600] *Ibi*: 292.
[601] Brouwer 1989: 346.
[602] *Ibi*: 341.
[603] Piccaluga 1964: 222.
[604] *Ibi*: 221.
[605] Brouwer 1989: 347.
[606] *Ibi*: 346.
[607] Cfr. *ibi*: 395-396 per approfondimenti epigrafici.
[608] *Ibi*: 16
[609] *Ibidem*.

Bona Deae s(acrum)
Sulpicia Severa
maior aedem
cum signo d(onum) d(edit)[610].

«Sulpicia Severa Maggiore ha dedicato a Bona Dea questo tempio e questa statua».

Una descrizione del 1908 recita: «[…] è evidente almeno in parte che, sia nella concezione religiosa sia negli attributi divini, la romana Bona Dea subì l'influenza delle divinità salutari. Difatti sappiamo che nel tempio della Bona Dea sull'Aventino, al quale era annessa un'*apotheca* ossia una farmacia [secondo quanto narrato da Macrobio. N.d.A.], provvista di erbe medicinali, i serpenti erano di casa. Ma ecco che l'animale medico, sacro a Esculapio, si identifica poi anche col serpente italico rappresentante della potenza generatrice, il *Genius* e la *Iuno* del padre e della madre di famiglia: così sotto la dedica a Bona Dea di una matrona Sulpicia si vede scolpita in una lastra marmorea, trovata recentemente sul Celio, una coppia di serpenti, maschio e femmina, che si nutrono delle offerte poste su un altare, in modo del tutto simile ai dipinti nei lararii domestici a Pompei. Dunque Bona Dea è divenuta il genio femminile della casa e […] anche la protettrice, anzi il genio dei luoghi. E col *Genius* la Bona Dea ha comune l'attributo della cornucopia»[611].

In ottemperanza alla griglia delle norme sessuali e sociali in voga, il serpente di Bona Dea viene ricondotto a una sfera simbolica femminile: cura della casa (come abbiamo appena visto) e cura degli infermi, in particolare delle malattie legate alla vista. Apotropaicamente, si riteneva che la dea che vietava agli uomini la visione del culto concedesse la guarigione (preferibilmente degli occhi malati) a chi si atteneva ai suoi precetti[612]; siamo sempre nell'ambito delle guarigioni magiche cui erano deputati sia Esculapio sia sua figlia Hygeia (qui esplicitamente fusa con Bona Dea)[613]. In alcune iscrizioni Bona Dea è definita *Oclata* (= *Oculata*) e *Lucifera*, tutti epiteti che rientrano nell'ambito della restituzione della vista (esattamente come la descrizione che incontreremo più sotto, *ob luminibus restitutis*)[614]. Un'iscrizione per lo scioglimento di un voto, risalente all'età imperiale, recita:

Felix publicus
Asinianus pontific(um [*servus*. N.d.A]*)*
Bonae Deae Agresti Felicu(lae)
votum solvit iunicem alba(m)
libens animo ob luminibus
restitutis derelictus a medicis post
menses decem bineficio Dominaes medicinis sanatus per
eam restituta omnia ministerio Canniae Fortunatae[615].

«Felice Asiniano, schiavo pubblico dei pontefici, scioglie il voto espresso alla nostrana Bona Dea, detta anche "la Felice", offrendole con animo lieto una giovenca bianca: per aver ridato, a lui che era stato abbandonato dai medici, la luce degli occhi: dopo dieci mesi e grazie al beneficio del farmaco della Signora. [*Aggiunta successiva*

[610] *Ibidem*.
[611] Sticotti 1908: coll. 32-33 (cit. in Brouwer 1989: 16).
[612] Cfr. Rüpke 2004: 175-176.
[613] Cfr. Cébeillac 1973: 531-532.
[614] Brouwer 1989: 346.
[615] *Ibi*: 53-54 (da *CIL* 6, 68 = *ILS* 3515).

all'iscrizione:] Tutto è stato rimesso a posto grazie al servizio reso da Cannia Fortunata»[616].

Felice Asiniano è l'unico schiavo di sesso maschile per cui si abbiano testimonianze in merito al culto di Bona Dea[617], mentre l'aggiunta di Cannia Fortunata rappresenta un probabile intervento da parte dei *collegia* locali, testimoniando così il successivo intervento di una donna, «probabilmente un'addetta al culto della Bona Dea, [che] si preoccupò di rimettere a posto questa testimonianza, forse perché […] particolarmente interessata alla documentazione di una guarigione portentosa favorita dalla "sua" divinità»[618]. La giovenca descritta è un sacrificio dispendioso, ma dato che lo schiavo apparteneva ai pontefici, «l'influenza del padrone e degli ambienti limitrofi esercitava un ruolo significativo»[619] (altra discrepanza da segnalare: l'unico tipo di offerta citata in modo esplicito nelle fonti letterarie è la scrofa, secondo Giovenale e Macrobio)[620]; l'esempio ci permette da ultimo di sottolineare ancora una volta quanto poco conosciamo della divinità, il cui culto doveva essere polimorfo e fluido, e pertanto adattabile a differenti livelli di interpretazione e devozione (grazie alle fusioni mitografiche con altre dee e alle loro specificità).

II.3.10. Intermezzo storiografico. Fauno, Ercole e Orfeo: origini del rito, politica antica e aporie moderne

«I segreti mirano a eccitare la curiosità, e una volta che questa sia stata eccitata, non sarà soddisfatta da risposte negative»[621]. Così Burkert commentava le domande più pruriginose riguardanti torture, sesso e droghe che sono state sollevate, senza mai chiamare a raccolta sufficienti documentazioni scientifiche e neurofisiologiche, nel corso del tempo e in merito ai documenti sui misteri iniziatici nel mondo antico. Allo stesso modo la ricerca storico-religiosa del Novecento si è spesso inerpicata su pendii scoscesi per ricostruire un *background* di indubbio fascino ma talvolta senza una sufficiente base documentaria. In questa sezione ripercorriamo tre interpretazioni che, partendo dai documenti su Bona Dea, hanno tentato di espandere, con risultati alterni, i

---

[616] Da Rüpke 2004: 175-176.
[617] Brouwer 1989: 291.
[618] Rüpke 2004: 176.
[619] Brouwer 1989: 290.
[620] Esiste un altro riferimento, ma assai più dubbio. Nella *Naturalis historia* pliniana (esattamente in X lvi 77, cit. in Brouwer 1989: 192-193; l'opera è stata dedicata a Tito, nel 77 e.v.), l'autore indica le caratteristiche grazie alle quali riconoscere la sana costituzione dei gallinacei, e scrive: *Gallinarum generositas spectatur crista erecta, interim et gemina, pinnis nigris, ore rubicundo, digitis inparibus, aliquando et super IIII digitos traverso uno. Ad rem divinam luteo rostro pedibusque purae non videntur, ad opertanea sacra nigrae* («La buona razza delle galline si riconosce dalla cresta eretta, talvolta anche doppia, dalle piume nere, dal becco rosso, dalle dita inuguali, e talvolta anche dalla presenza di un dito trasversale oltre agli altri quattro. Per i servizi divini non sembrano puri gli esemplari con il becco e le zampe gialle, quelli neri sono adatti per i riti misterici»; da Borghini *et al*. 1989: 505). Innanzitutto, l'opera rivolta allo studio della natura dai risvolti pratico-conoscitivi, in trentasette libri, non è un testo "scientifico-naturalistica": il moralismo superstizioso e un diffuso atteggiamento antitecnologico che soggiacciono ai contenuti dell'opera sottintendono, come nell'opera di Seneca, la disapprovazione delle applicazioni tecniche della ricerca scientifica, pur da essi sostenuta, considerate «incentivi all'avidità e all'ambizione, strumenti del lusso e della corruzione morale» (Garbarino 1995: 600). In secondo luogo, non si può dedurre con sicurezza che il riferimento sia rivolto al culto di Bona Dea; Brouwer giustifica l'inclusione di questo vago passaggio nell'ambito delle citazioni relative alle caratteristiche cultuali di Bona Dea grazie al «termine *opertanea sacra*, comparabile all'uso di *in operto* presente presso altri autori» (Brouwer 1989: 193, nota n. 319), ma l'inclusione resta assai dubbia, e non può essere accettata in modo definitivo.
[621] Burkert 1989: 135.

limiti della documentazione e colmare le lacune e per creare un panorama più vasto e articolato. Siamo grosso modo all'interno di quella particolare prospettiva "paleontologica" parkeriana, secondo la quale ciò che esula dalle griglie interpretative viene ricollocato in un passato astorico e/o ricostruito[622]. Ciò nonostante, le tre interpretazioni che riportiamo possono rivelare dei risvolti di notevole interesse per future ricerche.

Il primo motivo storiografico che ha attirato l'attenzione non solo dei moderni commentatori ma anche di quelli antichi (si ricordi quanto affermato dallo stesso Cicerone) è l'antichità del rito di Bona Dea, risalente – così almeno si riteneva nella tarda repubblica – al tempo primordiale dei re latini. Si può quindi assumere che l'informazione di Plutarco su Fauno, ripresa poi in epoca tardoantica, non sia altro che un collocazione mitografica di un evento (relamente) accaduto in passato? Angelo Brelich ha affrontato questo tema in un volume che ha goduto di due edizioni (1955 e 1975), intitolato *Tre variazioni romane sul tema delle origini*[623]. In breve, nella ricostruzione di Brelich, c'è un momento nella vita della comunità romana che precede la storia propriamente detta, e che coincide con una situazione precedente all'istituzione dell'ordine normativo e sociale. In questo quadro Fauno, il marito/padre di Bona Dea a seconda delle versioni, è inserito in uno schema di regnanti latini codificati nella mitografia latina: Giano e Saturno, «dei e "re" connessi al prodursi iniziale dell'ordine (*Ianus*) e alla fase immediatamente precedente (*Saturnus*)», legati all'istituzionalizzazione dell'agricoltura; «dall'altra *Picus* e *Faunus*, figure e "re" oracolari legati alla natura selvaggia e ad uno stato anteriore all'ordine»[624] (con Fauno nel ruolo specifico del fondatore di culti)[625].

Tra questi personaggi Fauno ricorderebbe in particolare un motivo etnografico rintracciato nelle culture dei cacciatori-raccoglitori moderni ed è pertanto comprensibile come un eroe civilizzatore (o eroe culturale), ossia un protagonista ritenuto tipico delle mitologie dei popoli nativi americani, africani o oceanici che si ritiene abbia apportato a quelle culture i particolari componenti della cultura locale, dei quali esse sarebbero altrimenti prive[626]. Però l'operazione di Brelich si esplicita considerando le due varianti del mito di Fauno e di sua moglie/figlia come se fossero due episodi di una sequenza evemeristica, e ciò allo scopo di far risaltare la natura "primordiale" e "preagricola" di Fauno: uccide la moglie ubriaca (in seguito divinizzata con un culto istituito in suo onore) e poi picchia e violenta la figlia[627]. Sempre per sottolineare il paragone con l'etnografia contemporanea, nell'edizione del 1955 del volume citato Brelich accetta il legame evemeristico-arcaico tra il Fauno primordiale e preagricolo e la festa dei Lupercalia (festa dedicata a Fauno nelle vesti di protettore delle greggi dai predatori, avente luogo tra tredici e quindici febbraio; in essa i *luperci*, seminudi e coperti solo da un perizoma di cuoio caprino, correvano con fruste di pelle di capra per colpire sia il suolo sia le donne in età fertile). Tale legame viene però messo in dubbio dallo stesso autore nell'edizione del 1975[628]. Infine, lo studioso sostiene che i mitografi avrebbero poi sostituito Fauno con Ercole per rendere più accettabile l'ascendenza del re Latinus (figlio di Fauno e Fauna)[629]. Insomma, la mitografia romana delle origini costituirebbe

[622] Una quarta intepretazione del culto di Bona Dea, alla quale rimandiamo, è quella di Momolina Marconi, già citata nel paragrafo I.4.1. *La gestione sociale dello stress e del potere, con un'incursione nella mitocrazia*.
[623] Brelich 2010.
[624] Montanari 2010: 18.
[625] Brelich 2010: 108.
[626] Cfr. Grottanelli 1993.
[627] Brelich 2010: 99-100.
[628] *Ibi*: 109, nota.
[629] *Ibi*: 101.

un repertorio stratificato di manipolazioni (più o meno intenzionali?), che mascherano l'originario «tema mitologico dell'eroe civilizzatore»[630].

Brelich solleva un punto di sicuro interesse e, dato il problematico accento extra-storico e ancora fenomenologico che pervade la sua analisi (specialmente quella del 1955)[631], potremmo forse intendere il processo romano di riscrittura mitografica come la rielaborazione di eventi storici poi sottoposti a evemerismo sulla base di una divinizzazione tributata *post mortem* a esseri umani che ricoprirono ruoli rilevanti negli stadi arcaici delle società arcaiche[632]? Potremmo forse dire che codificati nel mito vi sarebbero eventi storico-culturali banali e reali (e non metafisici, come declinato in altre correnti di studio storico-religioso dell'epoca)[633] sui quali poi, per motivi cognitivi che osserveremo da vicino nella prossima sezione della tesi, si sarebbe costruita una mitologia ricca di elementi controintuitivi (ad esempio, la metamorfosi di Fauno in serpente), poi sfruttate dal controllo socio-politico?

Purtroppo l'atteggiamento "paleontologico" (*sensu* Parker) relega tutto ciò che non si riesce a contestualizzare (perché effettivamente discrepante e difficilmente spiegabile, oppure perché frammentario) in un periodo insondabile dell'età primordiale considerato pre-civile. Inoltre, l'assunzione di un reale evento storico nel passato animalesco descritto negli episodi mitografici delle fonti latine[634] impedisce di leggere la caratterizzazione ideologica di ciò che gli intellettuali romani ritenevano fosse situato al di là della (loro) civiltà: quella bestialità ferina ricostruita *ad hoc* in epoca tardo-repubblicana o altoimperiale si inscrive in primo luogo nella differenza che viene tracciata tra i romani che scrivono di un loro passato e quei popoli loro contemporanei che cominiciavano a entrare nella gestione politica e pubblica delle terre soggette a Roma ma che non erano né romani né civilizzati e che pertanto corrispondevano a quel passato ferino superato da tempo dai romani. Nelle parole di Roda, «Le identità tra *Urbis* e *orbis*, tra *orbis Romanorum* e *orbis terrarum*, tra mondo abitato / mondo civile / città e mondo romano […] fungono altresì da principio *ad excludendum* che relega in una dimensione estranea all'uomo tutti i siti naturali in cui è difficile vivere e in cui normalmente non è possibile edificare insediamenti degni del nome e della dignità di *civitas*: dalla campagna ai boschi, dalle paludi ai deserti, dalle piccole isole alle montagne. L'esclusione carica inoltre tali luoghi di valenze sacrali inibenti che ne sconsigliano la frequentazione in quanto terreni riservato alle divinità, nei quali sacrilegamente possono abitare soltanto pericolose tribù di bruti semiferini»[635].

La lettura brelichiana solleva altri problemi, che evadono dalla collocazione storica tramite un affondo ancora più deciso nel passato: come sarebbe codificata la creazione e la tramissione culturale del modello «pre-cosmico»[636] di quell'umanità primordiale, se quei contenuti ricreerebbero a loro volta un «tema mitico di un tipo di "eroe civilizzatore" [che] può risalire, a Roma, ad un'epoca anteriore alla formazione del politeismo stesso»?[637] Richiamando in causa qualcosa di simile agli universali fenomenologici dell'inconscio psicoanalitico, e altrettanto ideologico ed extra-

[630] *Ibi*: 134.
[631] Montanari 2010: 17-19.
[632] Su Evemero, attivo tra 311 e 298 a.e.v. e autore di una *Sacra scrittura* dove esponeva queste sue idee sotto forma di un viaggio utopico, cfr. Winiarczyk 2013.
[633] Sull'argomento si rimanda a Ambasciano in c.d.s.
[634] Brelich 2010: 106-107.
[635] Roda 1999a: 13.
[636] Montanari 2010: 19.
[637] Brelich 2010: 136.

epistemico (come "memorie genetiche", "archetipi psico-religiosi", ecc.)?[638] Al di là di queste aporie esegetiche, nella proposta brelichiana viene assunto ingenuamente lo stesso punto di vista dei redattori di quei documenti antichi, che però operavano in un contesto già ideologicamente politico. Come segnalano Mary Beard e John Henderson, «Leggere i testi antichi implica inevitabilmente affrontare un *dibattito* con gli autori antichi, che a loro volta dibattevano sulla loro cultura. […] è […] invitabile ricorrere ai testi antichi per ottenere delle *informazioni* sul mondo antico. Per quanto possiamo dubitare della loro affidabilità, non possiamo sperare di conoscere molto sul loro mondo senza di loro. Ma studiare i "classici" significa molto più di questo. Significa occuparsi di una cultura che era di per sé già occupata a riflettere, dibattere e studiare sia se stessa, sia cosa vuol dire *essere* una cultura»[639].

Infine, l'assunzione di una continuità tra le fonti discrepanti su Fauno marito/padre da parte di Brelich solleva problemi forse insormontabili: sembra che ammettere che le versioni mitografiche siano semplici varianti di un canovaccio non fissato – e pertanto potenzialmente slegate l'una dall'altra – lasci lo studioso del tutto impreparato ad affrontare il problema delle origini al di fuori di una griglia progressionista. L'equilibrio storicista del testo di Brelich, che tenta di evitare da un lato i vicoli ciechi del fideismo fenomenologico ed ermeneutico e dall'altro cerca di sviare l'associazione con l'antropologia evoluzionistica tipica delle correnti diffusioniste antidarwiniane, non viene compensato da una solida epistemologia, e finisce per risolversi etnograficamente nell'appello alle origini così come queste sono descritte nei documenti storici – e pertanto già ideologicamente manipolati[640].

Un altro passaggio che ha sollevato l'interesse degli studiosi per la primordialità pre-civile di Roma antica è il richiamo ai riti femminili che traspaiono dalla lettura dell'elegia properziana già incontrata in precedenza e avente come protagonista un Ercole assetato[641]. Nel 1964 Piccaluga ha sostenuto che il riferimento mitografico properziano a un contesto pre-agricolo contenga «pressoché inalterata la sua struttura arcaica»[642], rintracciata sia nella sanzione delle differenze dei due sessi in rapporto alla gestione del sacro (e perciò la subordinazione femminile rispetto alla gestione maschile del potere) sia in un modello iniziatico per le giovani ragazze romane[643]. Gli «aspetti più arcaici del complesso», cercati in un ipotetico «sostrato mitico»[644], sono rintracciati dalla studiosa nella citazione properziana di «un "antro sacro" e di una capanna, situati nella radura, probabilmente intendendo uno stesso luogo»[645]. Questa descrizione presenterebbe «molti punti in comune con le iniziazioni primitive: infatti la scena in cui appaiono giovani donne che, sotto la sorveglianza di una vecchia, ridono e giocano ritualmente chiuse in una capanna isolata nel bosco, dalla quale gli uomini sono rigorosamente esclusi, ricorda quei casi in cui, in ambiente etnologico, dove ancora si celebrano riti del genere […]»[646].

Per quanto sollevi un confronto di sicuro interesse che merita di essere ripreso nei prossimi paragrafi, questa ricostruzione instaura dei paragoni diacronici che esulano

[638] Cfr. Kerényi e Brelich 2011: *passim* e in part. la *Prefazione* di Massenzio. Sulle radici ideologiche e sulle fallaci basi scientifiche seguite dai propugnatori dei modelli citt. cfr. Noll 1999 e Ambasciano in c.d.s.
[639] Beard e Henderson 2005: 52. Le sottolineature appartengono a Beard e Henderson.
[640] Per approfondire la storiografia del contesto storico-religioso italiano dell'epoca cfr. Spineto 2012.
[641] Cfr. il paragrafo II.1.3. *Intermezzo architettonico.* Embodied/embedded cognition*: edifici e mitografia come* scaffolding *cognitivo del potere sociale, ovvero di Ercole assetato e di un tempio sull'Aventino.*
[642] Piccaluga 1964: 235, nota n. 162.
[643] *Ibi*: 233-234.
[644] *Ibi*: 201.
[645] *Ibi*: 201, nota n. 22.
[646] *Ibi*: 226.

dal contesto testimoniato dalle fonti e pone l'accento su comparazioni arbitrarie perché basate in primo luogo sull'idea di una stasi culturale che avrebbe bloccato i popoli "primitivi" attuali ad uno stadio *in toto* equivalente alla "nostra" preistoria[647]. Chiamare in causa il passato, ricollocando ciò che non si conosce nell'ambito della "sopravvivenza" o degli arcaici (e ignoti) "riti di iniziazione" non ci aiuta a fare chiarezza, se non ignorando il problema tramite una precoce archiviazione: si allontana semplicemente la risposta al "perché" quel rito letterario doveva essere proprio così, assegnando o delegando la responsabilità della spiegazione a una più o meno datata etnografia. In questo senso, John Scheid ha notato che «in mancanza di fonti precise, è praticamente impossibile ricostruire i riti iniziatici delle fanciulle romane»[648]. Infine, come abbiamo fatto notare per il testo di Brelich, anche nel caso di Properzio agiscono motivazioni ideologiche volte a costruire un passato idealizzato e mitocratico che qui passano decisamente in secondo piano.

Riguardo invece all'uso politico dei culti nell'antichità, con un occhio a quella «manipolazione dei culti pubblici»[649] felicemente sintetizzata da John Scheid, Attilio Mastrocinque, basandosi sulla testimonianza di Ovidio dai *Fasti* precedentemente citata[650], ha recentemente sottolineato il ruolo di Livia nella gestione politica del mito di Bona Dea: «la moglie dell'imperatore celebrava il rito dedicato a Bona Dea a Roma, e ogni moglie di magistrato locale», che celebrava il rito nelle varie località ove questo era diffuso, «doveva sapere che la somma autorità era lei, sempre e ovunque»[651]. Insomma, «come Bona Dea era la moglie del re Fauno, la madre di Mida o di Dioniso, così Livia era la moglie di Augusto e la madre di Tiberio»[652], un parallelo che sarebbe esplicito anche nel racconto plutarcheo dell'*affaire* clodiano, dove l'accento cade sulla madre e sulla moglie del sommo magistrato romano[653].

Si tratterebbe, insomma, della trasformazione imperiale di un culto cittadino e locale in un potenziale culto istituzionale pan-romano, inserito in un sistema di rigoroso controllo religioso, parallelo e subordinato ai culti maschili. Nella ricostruzione di Mastrocinque un posto centrale è occupato dalle presunte radici dionisiache del culto e del mito di Bona Dea[654], e la fonte principale in questo senso è rappresentata proprio da Plutarco. Mastrocinque richiama anche la tarda testimonianza di Macrobio che «conferma il legame con Dioniso e fornisce altri indizi» e che qui, completando un passaggio già ricordato, riportiamo per intero[655]:

> *Affirmant quidam, quibus Cornelius Labeo consentit, hanc Maiam, cui mense Maio res divina celebratur, Terram esse, hoc adeptam nomen a magnitudine, sicut et Mater Magna in sacris vocatur; assertionemque aestimationis suae etiam hinc colligunt quod sus praegnans ei mactatur, quae hostia propria est Terrae. Et Mercurium ideo illi in sacris adiungi dicunt, quia vox nascenti homini terrae contactu datur; scimus autem Mercurium vocis et sermonis potentem. Auctor est Cornelius Labeo huic Maiae, id est Terrae, aedem Kalendis Maiis dedicatam sub nomine Bonae Deae, et eandem esse Bonam Deam et Terram ex ipso ritu occultiore sacrorum doceri posse confirmat. Hanc eandem Bonam Deam Faunamque et Opem et Fatuam pontificum libris indigitari:*

[647] Robert Turcan ha fatto notare che nella proposta metodologica di Piccaluga «la verifica delle ipotesi poggia su un numero troppo ridotto di esempi e molte questioni rimangono inevase» (Turcan 1967).
[648] Scheid 2009a: 433
[649] Scheid 2001: 131.
[650] Ovidio, *Fasti* V 149-158. Cfr. il paragrafo II.1.3. *Intermezzo architettonico*. Embodied/embedded cognition*: edifici e mitografia come* scaffolding *cognitivo del potere sociale, ovvero di Ercole assetato e di un tempio sull'Aventino.*
[651] Mastrocinque 2011a: 171.
[652] *Ibidem*.
[653] *Ibi*: 167.
[654] *Ibidem*.
[655] *Ibidem*.

Bonam, quod omnium nobis ad victum bonorum causa est; Faunam, quod omni usui animantium favet; Opem, quod ipsius auxilio vita constat; Fatuam a fando, quod, ut supra diximus, infantes partu editi non prius vocem edunt quam attigerint terram. Sunt qui dicant hanc deam potentiam habere Iunonis ideoque regale sceptrum in sinistra manu ei additum. Eandem alii Proserpinam credunt, porcaque ei rem divinam fieri, quia segetem quam Ceres mortalibus tribuit porca depasta est. Alii Χθονίαν Ἑκάτην, Boeotii Semelam credunt. Nec non eandem Fauni filiam dicunt obstitisseque voluntati patris in amorem suum lapsi, ut et virga myrtea ab eo verberaretur, cum desiderio patris nec vino ab eodem pressa cessisset. Transfigurasse se tamen in serpentem pater creditur et coisse cum filia. Horum omnium haec proferuntur indicia: quod virgam myrteam in templo haberi nefas sit, quod super caput eius extendatur vitis qua maxime eam pater decipere tentavit, quod vinum in templum eius non suo nomine soleat inferri, sed vas in quo vinum inditum est mellarium nominetur et vinum lac nuncupetur, serpentesque in templo eius nec terrentes nec timentes indifferenter appareant. Quidam Medeam putant, quod in aedem eius omne genus herbarum sit, ex quibus antistites dant plerumque medicinas, et quod templum eius virum introire non liceat, propter iniuriam quam ab ingrato viro Iasone perpessa est. Haec apud Graecos ἡ θεὸς γυναικεία dicitur, quam Varro Fauni filiam tradit, adeo pudicam, ut extra γυναικωνῖτιν numquam sit egressa, nec nomen eius in publico fuerit auditum, nec virum umquam viderit vel a viro visa sit, propter quod nec vir templum eius ingreditur. Unde et mulieres in Italia sacro Herculis non licet interesse, quod Herculi, cum boves Geryonis per agros Italiae duceret, sitienti respondit mulier aquam se non posse praestare, quod feminarum deae celebraretur dies nec ex eo apparatu viris gustare fas esset. Propter quod Hercules facturus sacrum detestatus est praesentiam feminarum, et Potitio ac Pinario sacrorum custodibus iussit ne mulierem interesse permitterent. Ecce occasio nominis, quo Maiam eandem esse et Terram et Bonam Deam diximus, coegit nos de Bona Dea quaecumque comperimus protulisse[656].

«Taluni asseriscono, e con loro si trova d'accordo Cornelio Labeone, che Maia a cui si sacrifica nel mese di maggio è la terra, così denominata per la sua "magnitudine", cioè grandezza, allo stesso modo che nei sacrifici viene invocata come Madre Magna; e trovano un fondamento per questa loro affermazione anche nell'uso di immolarle una scrofa gravida, che è vittima propria della terra. Nei sacrifici, dicono, a lei si unisce Mercurio, perché il contatto con la terra dà all'uomo la voce al momento della nascita; e Mercurio è il dio della voce e della parola come noi tutti sappiamo. Secondo Cornelio Labeone a questa Maia, cioè alla terra, fu dedicato un tempio alle calende di maggio sotto il nome di Buona Dea, e a quanto egli afferma, il rito più arcano della cerimonie sacre permette di dimostrare l'identità fra la buona dea e la terra. Questa nei libri dei pontefici è indicata con i nomi di Bona e Fauna, di Ope e Fatua: Bona perché produce tutto ciò che è buono per il vitto, Fauna poiché favorisce tutto ciò che è utile agli esseri viventi, Ope perché per opera sua, cioè con il suo aiuto, la vita sussiste, Fatua dal parlare (*fari*) poiché, come abbiamo già detto, i neonati non hanno voce prima di aver toccato la terra. Certuni dicono che questa dea ha la potenza di Giunone, e per questo le fu posto nella sinistra lo scettro regale. Altri ancora la identificano con Proserpina ed affermano che le si sacrifica una troia [femmina di maiale] perché le messi che Cerere donò ai mortali furono divorate da una troia. Altri ancora la ritengono la dea greca *Khthonía Hekáte*, gli abitanti della Beozia la dea Semele. La dicono pure figlia di Fauno e narrano che resistette alle voglie del padre innamorato di lei, che giunse perfino a sferzarla con una verga di mirto per non aver ceduto ai suoi desideri neppure quando egli l'aveva ubriacata. Però, si crede, il padre si trasformò in serpente e si unì alla figlia. A conferma di ciò si adducono i seguenti indizi: è sacrilegio tenere nel suo tempio una verga di mirto; sopra la sua testa si ramifica una vite, con cui specialmente il padre tentò di sedurla; nel suo tempio è usanza introdurre il vino sotto altro nome, in quanto il recipiente è chiamato vaso da miele ed il vino latte; i serpenti nel suo tempio appaiono indifferenti, senza atterrire né essere atterriti. Alcuni la ritengono Medea, perché nel suo tempio si trova ogni genere di erbe che i sacerdoti usano per dare medicamenti, e perché agli uomini è proibito di entrare nel suo tempio per il grave affronto che essa subì dal suo ingrato marito Giasone. I Greci la chiamano *thèos gynaikèia* (= dea delle donne), e Varrone dice che fu figlia di Fauno, tanto pudica che non uscì mai dal gineceo, il suo

[656] Macrobio, *Saturnalia* I xii 20-29 (in Brouwer 1989: 222-224 [da Willis 1970: 57-59]).

> nome non fu mai pronunciato in pubblico, non vide mai un uomo e nessun uomo mai la vide: per tale motivo nessun uomo è ammesso nel suo tempio. Ne deriva pure che le donne in Italia non sono ammesse al culto di Ercole. Ercole infatti conduceva i buoi di Gerione attraverso le campagne d'Italia; era assetato, e una donna da lui interpellata si rifiutò di dargli da bere, dicendo che quel giorno era sacro alla dea delle donne e che la norma divina proibiva agli uomini di assaggiare ciò che serviva al culto. Per questo Ercole in occasione di un sacrificio, ne tenne lontano le donne, ed ordinò a Potizio ed a Pinario, custodi del culto, di non ammettere alcuna donna. Ed ecco che l'occasione offerta dal nome, per cui abbiamo identificato Maia con la terra e la Bona Dea, ci spinse ad esporre ogni notizia in merito alla Bona Dea»[657].

Ora la tesi che Mastrocinque sostiene è interessante, poiché unisce senza soluzione di continuità gestione politica e uso deliberato della tradizione greca per inventare una tradizione locale ammantandola di *auctoritas*, nel complesso contesto del passaggio dalla repubblica all'impero[658]. Come sintetizza Mastrocinque in altra sede, la mitografica origine anatolica e troiana dei capostipiti dei romani sarebbe stato il motore socio-politico dell'assimilazione delle divinità anatolico-egee: «[…] l'identificazione di Bona Dea con la madre di Mida dev'essere considerata il risultato di una visione condivisa fra Romani e genti anatoliche in epoca tardo-repubblicana, volta a ribadire l'origine troiana dei Romani, la parentela con i popoli anatolici e le buone relazioni intercorrenti fra loro. Da tutto ciò derivava la natura orfica del culto segreto di Bona Dea, che sarebbe stata tramandata fin dal tempo del re Mida, allievo di Orfeo e contemporaneo di Omphale ed Ercole»[659].

Purtroppo, anche in questo caso, emergono alcuni problemi non indifferenti. La traccia fenomenologica seguita nelle fonti è flebile, così come l'identificazione del culto dei serpenti come componente dionisiaca (abbiamo visto in precedenza i riferimenti alternativi al ruolo dei serpenti). In secondo luogo lo spirito eclettico che anima le trattazioni citate di Plutarco e Macrobio nella comparazione e/o nella fusione di un gran numero di divinità, in accordo con il presupposto neoplatonico di «cercare un principio divino del quale le divinità sono solo aspetti»[660], complica, o preclude, la possibilità di utilizzare parte del materiale presentato come documentazione retroattiva per giustificare un'ipotesi di organizzazione cultuale che da Macrobio, ad esempio, dista tre secoli. In terzo luogo, a quale pro inglobare nella mitografia imperiale, con alta valenza istituzionale, un mito in cui, come abbiamo visto nella versione macrobiana citata, la moglie/figlia di un re dispotico e tirannico viene brutalmente uccisa, o percossa, e violentata perché rea di avere rifiutato un rapporto sessuale? Siamo d'accordo sul fatto che i miti religiosi di ieri e di oggi contengano ovunque fatti a dir poco imbarazzanti o persino assolutamente sconvolgenti dal punto di vista sessuale, sociale e personale, ma persino l'incesto familiare era qualcosa che nel mondo romano non poteva prestarsi così impunemente per un uso propagandistico e (r)innovatore come quello augusteo.

Certamente, il mondo romano – come quasi ogni altra religione del presente o del passato – aveva istituzionalizzato il ricorso sistematico al passato come appello conservatore indirizzato a rievocare un momento migliore rispetto al presente, ritenuto invariabilmente corrotto (e il caso di Clodio fu richiamato proprio in tal senso da Seneca e da Giovenale). Si tratta, come già accennato, del *bias* cognitivo innato della retrospezione rosea, che consiste nel selezionare eslcusivamente i fatti ritenuti migliori o belli del passato, che pertanto diventa migliore in assoluto rispetto al presente o al futuro[661]. In tale prospettiva può anche essere che un culto, denso di elementi

[657] Marinone 1987: 201, 203.
[658] Cfr. North 1990: 587 ss.
[659] Mastrocinque 2011b: 267.
[660] Scarpi 1993: 489.
[661] Corbellini 2013: 59-60. Corbellini definisce questo *bias* anche come "pessimismo nostalgico".

mitografici negativi, fosse cooptato e promosso a livello istituzionale e imperiale come garante del fatto che proprio a causa di quell'*aition* negativo oggi non si agisce più così; ma restiamo nel campo della speculazione senza basi documentarie. Infine, accennando a un tema sul quale avremo modo di tornare a breve, può anche essere che durante l'impero le spinte culturali volte ad uniformare in modo dottrinale le varianti imagistiche, secondo il modello fornito da Whitehouse, fossero più forti; dai dati noti sappiamo però che se vi fu, questa decisione politica non ebbe successo, e il culto di Bona Dea non si diffuse mai quanto avrebbe potuto se fosse stato davvero virato in una chiave francamente dottrinale[662].

È comunque chiaro da queste poche righe che le tre interpretazioni richiamate, che vogliono solamente aprire una finestra su una lunga serie di interpretazioni storiografiche, sollevano intepretazioni sulle quali vale la pena di tornare a riflettere per soppesare possibili spunti propositivi.

II.3.11. *Nessun cervello è un'isola*: la «teoria bioculturale della religione» (rivisitata)[663]

Abbiamo detto che il vino era il solo prodotto di larghissimo consumo che poteva essere utilizzato come sostanza ricreazionale per la modulazione della neurochimica propria e altrui. Il vino agisce principalmente su due neurotrasmettitori dei circuiti neurali del cervello, amplificando l'azione dell'acido γ-amminobutirrico (un neurotrasmettitore inibitorio, che regola l'eccitabilità dei neuroni) e blocca in parte l'acido l-glutammico (neurotrasmettitore eccitatorio, avente un ruolo rilevante anche nei processi cognitivi della memoria), stimolando «i meccanismi d'azione degli oppioidi nel cervello»[664]. Non stupisce quindi il suo uso a fini psicotropi e teletropi con evidenti ricadute a livello sociale: il senso di appagamento e di soddisfazione (e successivamente di disinibizione) scaturisce dalla stimolazione che l'alcol effettua a livello neuronale. Certamente, un uso eccessivo causa letargia, disfunzioni sessuali, e può condurre al coma etilico; però, se giustificato da norme sociali, il suo uso può essere vincolato a un rigido controllo sociale. In quale modo? Per spiegare questa affermazione bisogna ripetere il fatto che gli stati emotivi possono essere modificati e/o manipolati attraverso l'alterazione del flusso di neurotrasmettitori[665]. Ma come si effettua il passaggio dai neuroni e dalle sinapsi, le cui proprietà elettrochimiche dipendono da come sono composti[666], alla complessità di un intero sistema nervoso, per non parlare della società di individui nel suo complesso, che organizzano collettivamente quelle relazioni tra sistemi nervosi e menti individuali?

"Nessun uomo è un'isola" (*No man is an Iland*), scriveva nel XVII secolo il poeta inglese John Donne, e nessun cervello è un organo indipendente e distaccato dal corpo e dall'ambiente (naturale e sociale). Come ha avuto modo di osservare Armin W. Geertz, siamo implicati in un sistema interattivo composto da una rete di *network* che si influenzano a vicenda e che rendono la convenzionale divisione tra natura e cultura semplicemente arbitraria. Corpo e cervello sono posti in una relazione biunivoca attraverso un sistema nervoso coordinato da specifiche mappe neurali. L'encefalo raggiunge il resto del corpo tramite il midollo spinale. Questi due elementi formano il sistema nervoso centrale, il quale è in contatto con le ramificazioni del sistema nervoso

[662] Cfr. Lisdorf 2009 sulla scarsa diffusione del culto imagista di Cibele e Attis, molto simile al *pattern* di diffusione del culto di Bona Dea (cfr. Brouwer 1989: tavole n. 140-141).
[663] Il paragrafo riprende e amplia una sezione di Ambasciano in c.d.s. (I. 5. 3. *L'assoluta continuità di* Homo *con il mondo animale: cultura, filogenesi, etologia cognitiva e scienze cognitive*).
[664] Iversen 2007: 89-90.
[665] Marcus 2008: 80.
[666] *Ibidem*.

periferico. Le terminazioni nervose di quest'ultimo raggiungono ogni zona del corpo. Il sistema nervoso autonomo, controllato in particolare dall'ipotalamo e dalle limitrofe zone subcorticali, presiede insieme all'apparato endocrino alle funzioni vegetative in modo inconscio, ed è a sua volta suddiviso in due sistemi: sistema simpatico e sistema parasimpatico. Questi due sistemi innervano molteplici organi e tessuti e agiscono in modo opposto: il sistema simpatico predispone le condizioni affinché il corpo possa reagire agli stimoli esterni in modo immediato (ad esempio, aumentando il battito cardiaco e la respirazione); il sistema parasimpatico ha la funzione opposta. Il *network* nel suo complesso regola l'omeostasi dell'ambiente interno.

Come sottolinea Geertz, «Questo *network* di sottoinsiemi funziona nel complesso collegando l'ambiente esterno a quello interno in un'entità apparentemente senza soluzione di continuità la quale, inoltre, è legata sia al sistema limbico sia alle funzioni esecutive della corteccia prefrontale»[667]. Di questi due ulteriori sistemi, il primo è legato alle emozioni e ai meccanismi di punizione/ricompensa, mentre il secondo è la sede di specifiche funzioni cognitive quali i meccanismi decisionali, motivazionali e intenzionali. Queste due aree sono strettamente legate e soggette ai processi del sistema nervoso, alle regolazioni ormonali e alla regolazione omeostatica del corpo, per cui tutti questi aspetti (ossia, processi fisici, stimoli, emozioni, sensazioni, funzioni esecutive della cognizione, ecc.) sono tutti allacciati tra di loro. Per tale motivo il stema nel suo insieme può subire l'influenza di vari meccanismi in qualunque punto del sistema. Ad esempio, i nostri stati mentali o le nostre emozioni possono influenzare l'equilibrio omeostatico del corpo – e viceversa.

Nessun cervello è un'isola si diceva poc'anzi, parafrasando Donne: i processi neurali permettono inoltre la lettura della mente altrui (*mind reading*) e consentono l'utilizzo della ToM. Se quest'ultima, nella sintesi di Shermer, «permette di essere autocoscienti del fatto di possedere credenze, desideri e intenzioni, e di essere coscienti del fatto che anche gli altri hanno credenze, desideri e intenzioni», la *mind reading* è il «processo che permette di inferire le intenzioni degli altri proiettando noi stessi nelle menti di terzi e immaginando come ci si potrebbe sentire»[668]. L'intenzionalità ha comunque un limite. Alcuni test psicologici sembrano indicare che l'ordine di intenzionalità oltre il quale non è più possibile computare e inferire le intenzioni altrui con precisione è il quinto/sesto, anche se nella vita quotidiana raramente capita di andare oltre il terzo. Un esempio proposto da Robin Dunbar chiarirà questa affermazione: «Peter *crede* [1] che Jane *pensi* [2] che Sally *voglia* [3] che Peter *supponga* [4] che Jane *intenda* [5] che Sally *creda* [6] che la palla è sotto il cuscino. Se, dopo aver letto questa frase, sentite la testa che sta girando, non è il caso che ve ne sorprendiate troppo: sono ben pochi gli adulti in grado di capire bene chi sta pensando cosa a ogni passaggio […]»[669]. In breve, non avere coscienza (come un computer o probabilmente un batterio) costituisce un'intenzionalità di ordine zero; sapere che dietro al cespuglio c'è un predatore che (probabilmente) ha fame costituisce un'intenzionalità di primo ordine; «avere una credenza sulle credenze (o le intenzioni) altrui costituisce un'intenzionalità di secondo ordine, che è il carattere distintivo di una teoria della mente [ToM]»[670] – e così via fino al livello massimo elencato poco fa.

La ToM è attivata dall'interazione di tre aree del cervello: la corteccia paracingolata anteriore (specializzata nella comprensione delle interazioni sociali tra individui), i solchi temporali superiori (che hanno il compito di analizzare e riconoscere le sequenze di movimenti fisici, quali la direzione dello sguardo, i movimenti delle

[667] Geertz 2010: 306.
[668] Shermer 2012: 154.
[669] Dunbar 2009: 56.
[670] *Ibi*: 55.

mani, ecc.) e i poli temporali (essenziali per l'elaborazione mnestica – ossia per riattivare il ricordo di una precedente situazione ritenuta simile)[671]. Dunque, queste zone coordinano la ToM e, per dirla altrimenti, mettono in comunicazione i cervelli, organizzandone le interazioni in una comunità; la cosa interessante è che i *network* neurali cooptati dalla ToM hanno probabilmente avuto tutti un'origine differente, corrispondente per così dire, al *kit* di sopravvivenza nel mondo sociale, come «l'abilità di distinguere tra oggetti animati e inanimati, attirare l'attenzione degli altri esseri o agenti seguendo il loro sguardo, la capacità di distinguere le azioni proprie e altrui, e l'abilità di rappresentarsi azioni che hanno uno scopo»[672].

La ToM può pertanto considerarsi un'*exaptation* evolutasi nel tempo profondo per altre ragioni. Quali erano queste ragioni? Shermer le riassume così: «probabilmente imitazione, anticipazione ed empatia»[673]. Si prenda l'esempio dei neuroni specchio, scoperti da un team guidato da Giacomo Rizzolati studiando l'attività neurale nella corteccia ventrale premotoria e il lobo parietale inferiore del macaco. Tali neuroni si attivano «sia quando la scimmia esegue atti motori come afferrare o manipolare un oggetto, sia quando si limita a osservare un conspecifico o lo sperimentatore impegnato nello stesso atto (o in uno simile)»[674]. La presenza di tali neuroni è stata successivamente confermata nelle medesime zone cerebrali degli esseri umani. Altre ricerche indicano che i neuroni specchio sono implicati nella cognizione sociale e nella ToM poiché elaborano previsioni in merito a situazioni attualmente in fase di svolgimento da parte di agenti (e pertanto costituiscono una delle fondamenta della *patternicity* e dell'*agenticity* già incontrate) – anche se resta oggetto di discussione su base sperimentale quanto questi processi implichino un'elaborazione degli eventuali stati mentali dei soggetti osservati e coinvolti[675].

Dalla neurofisiologia si giunge alla neuroscienza cognitiva sociale senza soluzione di continuità – e da un livello neurobiologico e cognitivo si arriva fino al livello semantico-semiotico. D'altra parte, ed è un «fatto significativo per lo studio della religione, la manipolazione fisica del […] corpo può influenzare i nostri stati mentali ed emotivi»[676]. I rituali rappresentano un modo importante per la manipolazione degli stati fisici e mentali. Geertz elenca questa lista provvisoria per esemplificare i modi in cui i rituali possono agire a livello fisico:

- «canzoni, balli, battere le mani, ondeggiare, saltellare e saltare;
- «assunzione di determinate posizioni del corpo, come inchinarsi, adottare atteggiamenti fisici che attestino fierezza o prostrarsi;
- «altre tecniche come torture e violenze nelle iniziazioni rituali, visioni rituali, e misticismo rituale;
- «uso di specifiche tecniche per modificare gli stati mentali quali fumo, alcol, droghe, digiuni, movimenti rapidissimi o immobilità, tecniche di assalto sensoriale, fotico o acustico»[677].

In precedenza abbiamo già detto quanto la cognizione sia *embodied* ed *embedded* nell'ambiente esterno. Matthew Day ha scritto che, alla pari degli strumenti

[671] Shermer 2012: 155 (cfr. Frith e Frith 2003; Gallagher e Frith 2003).
[672] *Ibidem*.
[673] *Ibidem*.
[674] Marraffa e Paternoster 2012: 227 (cfr. Rizzolatti, Fogassi e Gallese 2001; Rizzolatti e Sinigaglia 2006).
[675] *Ibi*: 231. Cfr. Shermer 2012: 157.
[676] Geertz 2010: 307.
[677] *Ibidem*.

tecnici e degli utensili, i «rituali, la musica, le reliquie, le statue e le costruzioni tipicamente associate alle tradizioni religiose» rappresentano non tanto accessori di una fede immanente quanto componenti cognitive essenziali per memorizzare, elaborare e agire[678]. Infine, la cognizione è anche distribuita, ossia è «avviluppata nei *network* emotivi e semantici»[679]. La *governance* cognitiva si distribuisce nelle comunità umane, creando ambienti di selezione culturale[680]; da un punto di vista religioso, emozioni, memoria e conoscenza allacciano *network* per costruire narrazioni volte a fondare e/o giustificare tramite assegnazioni più o meno arbitrarie di senso le differenze di genere, l'istituzionalizzazione del potere sociale e, in breve, il mondo naturale e sociale così come appare ingenuamente, secondo i vincoli cognitivi frutto della nostra storia profonda[681].

Insomma, riprendendo una precedente proposta di Jeppe Sinding Jensen[682], Geertz suggerisce di implementare uno studio scientifico della cultura religiosa basato su una «matrice di cinque aspetti (origine, forma, funzione, struttura, significato) [distribuiti] su quattro livelli di realtà (neurobiologica, cognitivo-psicologica, sociologica, semantico-semiotica)»[683], allo scopo di affrontare in modo adeguato spiegazioni nidificate una dentro l'altra e formulare ipotesi testabili su differenti piani interdisciplinari:

[678] Day 2004: 101 (cit. in Geertz 2010: 310).
[679] Geertz 2010: 311.
[680] *Ibi*: 313.
[681] Quest'ultimo paragrafo prende le distanze dall'art. cit. di Geertz, evitando il riferimento ai lavori di Merlin Donald che, per quanto ricchi di spunti, presentano vari problemi. Anche senza scendere nel campo specifico dell'analisi neurologica, possiamo dire che lo studio scientifico delle capacità cognitive riflette ancora due orientamenti contrapposti, uno "cartesiano" e uno "darwiniano" (secondo l'efficace distinzione operata dal primatologo Cristophe Boesch), dei quali il primo purtroppo opera in gran parte al di fuori dei paradigmi scientifici e assolutizza le capacità del cervello umano rispetto agli ineludibili rapporti tra ambiente, nicchie ecologiche ed evoluzione delle abilità cognitive (Boesch 2012a). I preconcetti assolutizzanti di una parte delle scienze cognitive sono ben evidenziati, ad esempio, nell'opera di Donald, il quale proprio sulla base dei suddetti apriorismi si è inopinatamente spinto fino a mettere in dubbio «l'attuale collocazione [dell'uomo] nell'ambito della cronologia del processo evolutivo», cioè tra i primati, e ha persino giudicato «un errore tassonomico assurdo e grossolano lo schema di classificazione che ha privilegiato gli aspetti anatomici e sminuito l'importanza della mente» (Donald 2011: 441; cfr. inoltre *ibi*: 420). Tutto ciò è insostenibile da un punto di vista scientifico, paleontologico e genetico e rimane discutibile anche da un punto di vista cognitivo; d'altra parte l'autore si è chiamato fuori dai modelli scientifici verificabili nel momento stesso in cui ha affermato che l'universo «darwinistico è troppo angusto per comprendere l'umanità» (*ibi*: 441). Il giudizio di Donald è inoltre strumentale a un'interpretazione «essenzialmente animistica» espressa dai manufatti paleolitici, associati a quelli di altre «documentate culture dell'età della pietra» (Donald 2009: 101), probabilmente sottintendendo quelle attuali: non siamo poi lontani dalla *scala naturæ* dell'antropologia evoluzionistica spenceriano-vittoriana.
[682] Jensen 2003.
[683] Geertz 2010: 314.

Livelli	Aspetti				
	Origine	*Forma*	*Funzione*	*Struttura*	*Significato*
Neurobiologico	Espressione cerebrale	Processi di ancoraggio	Manipolazione cervello-corpo	Interfaccia cervello-cultura	Schemi somatico-neurologici
Cognitivo-psicologico	*Governance* cognitiva	Strumenti cognitivi	Motivazioni emotive	Network cognitivi	Schemi cognitivo-psicologici
Sociologico	*Governance* sociale	Cultura materiale	Azioni	Sistemi e istituzioni	Schemi sociologico-politici
Semantico-semiotico	Comunicazione	Simboli materiali	Giustificazioni	Cosmologie e *Worldviews*	Schemi simbolico-discorsivi

Tabella 5. La "teoria bioculturale della religione": interazioni e *output* tra i vari livelli biologici e culturali (adattata da Geertz 2010: 315)

La rifondazione geertziana dello studio storico-religioso in chiave cognitivista (una sintesi definita «bioculturale», termine con il quale si vorrebbe indicare che gli «esseri umani sono simultaneamente creature biologiche e culturali […], ibride»)[684], pur attestandosi su posizioni ancora *in fieri*, stabilisce un tassello importante da aggiungere al novero sempre più vasto e preciso di strumenti scientifico-cognitivi per lo studio della cultura e della religione. Purtroppo però, l'esclusione di un vasto confronto evoluzionistico, biologico, etologico e cognitivo ad ampio raggio con gli animali (e i primati) rischia di riproporre la solita e discutibile griglia di preconcetti antropocentrici. Quali animali non sono simultaneamente biologici e culturali? Fatte salve le palesi caratteristiche distintive della cultura e della cognizione umana, non è più sostenibile un'alterità dell'uomo rispetto non solo alle antropomorfe[685] ma alle altre scimmie (e anche agli animali in generale), tant'è vero che ormai è possibile parlare, come ha fatto Boesch, di una «etnografia della cultura in specie non-umane»[686].

La celebre primatologa Jane Goodall, che ha seguito e studiato per più di quarant'anni alcune comunità di scimpanzé in Africa, ha di recente riaffermato in un'intervista quanto segue: «gli scimpanzé mettono spesso in atto manifestazioni ritmiche incredibili, simili alla danza, quando giungono nei pressi di una cascata situata nelle montagne [a Gombe, in Tanzania] che precipita per circa venticinque metri su un greto sassoso e produce un frastuono roboante. Il loro pelo si rizza, quindi iniziano a ondeggiare anche per venti minuti. Qualche volta succede che finiscono per mettersi seduti a osservare l'acqua, e si vedono i loro occhi seguire il flusso della cascata. Se potessero parlare tra loro delle sensazioni che scatenano queste manifestazioni – che penso debbano somigliare a meraviglia o timore reverenziale – la cosa si potrebbe facilmente trasformare in una forma di religione, di adorazione degli elementi»[687]. Lo stesso concetto di "estasi" come "patrimonio filogenetico" esclusivo dell'uomo, assai in voga nelle celebri trattazioni storico-religiose sullo sciamanesimo del passato recente, è difficilmente estrapolabile dal generale contesto animale. Abbiamo già notato in precedenza il valore biologico adattativo del piacere e del dolore[688], ma bisogna

[684] *Ibi*: 306.
[685] Ehrlich 2005: 85-201; Boesch 2010. Si rimanda ai casi e alla bibliografia cit. in Harris 2012: 213.
[686] Boesch 2012b.
[687] Goodall 2011: 66. Dell'autrice si può leggere ora in trad. it. il testo *In the Shadow of Man* (Goodall 2012). Sulle capacità e sulle interazioni altruistiche delle antropomorfe cfr. Girotto 2008b: 121-127. Per evitare di idealizzare troppo gli scimpanzé (così come ci si dovrebbe astenere dall'idealizzazione radicale dei comportamenti umani) cfr. Tattersall 2011: 35-41. Sulle manifestazioni emotive degli scimpanzé cfr. Guthrie 1993: 202.
[688] Balcombe 2011: 6.

sottolineare anche il loro uso neurofisiologico in senso "culturale", senza alcuna ricaduta adattativa, in modo neutrale o persino negativo. Persino l'uso di sostanze stupefacenti per manipolare gli stati di coscienza non è una peculiarità dell'uomo e dei suoi rituali collettivi[689].

Ancora, recenti studi di etologia cognitiva dimostrano inoltre che la moralità (così come viene comunemente intesa) non è dettata dall'osservanza dei contenuti religiosi di una data società umana, ma è diffusa in ambiti filogenetici anche assai lontani dalle antropomorfe viventi[690]. Coltivare le relazioni interdisciplinari con lo studio dell'evoluzione del senso estetico negli animali non-umani[691], con l'etologia cognitiva, con la comparazione della cognizione, della comunicazione e della coscienza animale[692] deve diventare la bussola per orientare gli studi storico-religiosi cognitivisti. Non è più possibile limitare a *H. sapiens* nemmeno l'espressione artistica più elaborata e il senso estetico, se non ignorando «la tesi di Darwin dell'anteriorità evolutiva della capacità estetica»[693] e le ricerche scientifiche sempre più numerose sul *sense of beauty* negli animali[694].

Si pensi ad esempio all'incredibile senso estetico dimostrato dagli *Ptilonorhynchidae*, gli uccelli giardinieri della Nuova Guinea e dell'Australia, autori di veri capolavori artistici: come ha scritto in un bel passaggio Jared Diamond, «Se non fossi già stato a conoscenza delle costruzioni degli uccelli giardinieri, al mio primo incontro con queste strutture sarei stato tratto in inganno e le avrei giudicate un manufatto umano, come accadde agli esploratori europei che visitarono la Nuova Guinea nell'Ottocento. […] D'improvviso, nella giungla, mi imbattei in una capanna circolare fatta di materiali vegetali molto ben intrecciati; la costruzione, di due metri e mezzo di diametro e più di un metro di altezza, aveva un'apertura abbastanza grande da permettere a un bambino di entrare e sedersi all'interno. Davanti alla capanna c'era uno strato di muschio verde pulitissimo e decorato con centinaia di oggetti naturali di vari colori, che vi erano stati chiaramente disposti in modo intenzionale: si trattava perlopiù di fiori, frutti e foglie, ma c'erano anche alcune ali di farfalla e funghi. Gli oggetti di colore simile venivano raggruppati assieme, per esempio frutti rossi accanto a un gruppo di foglie rosse. Le decorazioni più grandi erano costituite da un alto mucchio di funghi neri davanti all'ingresso, e da un altro cumulo di funghi, color arancione, ad alcuni metri dall'ingresso. Tutti gli oggetti azzurri erano raggruppati all'interno della capanna, quelli rossi all'esterno e quelli gialli, viola, neri e verdi in altre posizioni»[695]. Questa capanna era il risultato degli sforzi di un uccello giardiniere maschio, costruita allo scopo di attrarre le femmine, le quali avrebbero poi esaminano attentamente queste costruzioni, passando minuziosamente al vaglio tutte le capacità del costruttore. La cultura locale degli uccelli giardinieri si dispiega poi in una serie di variazioni non genetiche, ma apprese e tramandate culturalmente ai giovani per imitazione, per cui alcune popolazioni dipingono i loro giardini con foglie spezzettate, oppure erigono una o due torri, o ancora un vialetto con due pareti, o un piccolo recinto con addirittura quattro pareti[696]. Come gli esseri umani, gli uccelli giardinieri non sono per nulla appariscenti (a differenza dei coloratissimi piumaggi esibiti da altre specie di volatili

[689] *Ibi*: 171-172.
[690] Harris 2012: 213-214; Pievani 2012b.
[691] Bartalesi 2012.
[692] Griffin 1999. Sull'importante rapporto tra cognizione e alimentazione in una prospettiva filogenetica cfr. Wrangham 2011.
[693] Bartalesi 2012: 121.
[694] *Ibi*: 81-84.
[695] Diamond 2006b: 218-219. Cfr. Hansell 2007: 216-251.
[696] Diamond 2006b: 219.

della zona geografica), e pertanto l'attenzione nel corteggiamento viene di fatto spostata sull'esternalizzazione dei segnali rilevanti[697].

Non a caso l'esempio degli uccelli giardinieri è stato ripreso da Luther H. Martin per costruire un interessante parallelo sugli inizi della religione come *storytelling* contro intuitivo. Partendo dalla constatazione che gli uccelli giardinieri possiedono un volume cranico maggiore rispetto ai parenti *Passeriformes* di eguale dimensione[698], Martin lega l'evoluzione del volume cerebrale in *H. sapiens* alla selezione sessuale nel tempo profondo degli ominini, ovvero alla competizione (solo maschile?) tramite il *display* dello *storytelling*. Come Martin conclude tra il serio e il faceto, «per parafrasare Saul Bellow in tarda età, tutto ciò che un uomo deve fare per conquistare una donna è dirle che è un narratore (*storyteller*). È un afrodisiaco»[699]. Sarebbe interessante sostanziare poi questa solo apparente *boutade* con i dati provenienti dall'adesione massiccia delle donne nei nuovi movimenti religiosi dell'Ottocento e del Novecento – come sembrerebbe essere difatti testimoniato dalle più aggiornate indagini sociologiche – e valutare l'impatto delle infiltrazioni culturali dei motivi socio-familiari[700].

D'altra parte, come poter comprendere senza riferimento all'etologia i processi cognitivi umani in una prospettiva filogenetica[701]? «L'adattabilità versatile del comportamento in presenza di nuove sfide […]; i segnali fisiologici cerebrali correlabili con il pensiero cosciente […]; i dati riguardanti il comportamento comunicativo con cui a volte gli animali sembrano trasmettere ad altri almeno alcuni dei propri pensieri», rappresentano secondo Donald R. Griffin un tentativo di sistematizzare quelle «categorie che sembrano particolarmente promettenti in quanto fonti di prove significative, seppure incomplete, di pensiero cosciente negli animali non umani»[702]. Al di là dell'evoluzione e della trasmissione della cultura negli animali non-umani[703], persino lo studio di quello che, forse in modo impreciso, si potrebbe chiamare "senso dell'umorismo" nei primati non umani[704], nei mammiferi[705] e negli uccelli[706] sta registrando importanti passi in avanti in tal senso. Nonostante rimanga un dibattuto oggetto di indagine stabilire quanto le attività e le capacità cognitive collegate all'uso di utensili si possano accompagnare a un qualche tipo di attività mentale cosciente, si potrebbe invece provare, come ha scritto Griffin, a «invertire l'abituale tendenza a dubitare della presenza o influenza di un pensiero cosciente nei casi in cui gli animali si comportano in modo versatile e ingegnoso, chiedendosi in che modo si possa provare che essi *non* sono coscienti di ciò che fanno»[707]. Insomma, nel tempo profondo, l'uomo non è unico e, perciò, non è nemmeno solo.

A ogni modo, lo schema geertziano merita certamente di essere ripreso, aggiornato e testato, in quanto offre un mezzo sintetico per studiare e esemplificare il modo in cui i modelli religiosi – e quelli culturali in generale – «sanciscono i sistemi di conoscenza all'interno di schemi che servono come cornici di significato per l'azione e la conoscenza»[708]. All'interno di queste cornici, diventa comprensibile lo slittamento da

---

[697] *Ibi*: 223.
[698] Hansell 2007: 244.
[699] Martin in c.d.s. a (la cit. orig. recita *All a writer has to do to get a woman is to say he's a writer. It's an aphrodisiac*, in «Time», 166, 26, Dec. 26, 2005/Jan. 2, 2006, p. 163).
[700] Cfr. Trzebiatowska e Bruce 2012: 45 ss.
[701] Cfr. Dunbar 2009: 220.
[702] Griffin 1999: 47.
[703] Whiten *et al*. 2012.
[704] Bering 2012a (basato su Bering 2012b: s.i.p.).
[705] *Ibidem*.
[706] Marzluff e Angell 2012.
[707] Griffin 1999: 147.
[708] Geertz 2010: 316.

un livello neurobiologico e cognitivo-psicologico a uno semantico-semiotico testimoniato dal precedente paragrafo dedicato alla «colpa del vino», nel quale le metafore simboleggiano i valori in cui la società (maschile) ripone la sua fiducia per preservare il controllo sociale. In quelle metafore si rispecchiano, uscendone socialmente rafforzate, le associazioni causali magiche, le osservazioni false ma ritenute vere, il sapere folklorico, i vincoli familiari e politici e molto di più, sulla base della sociologia ingenua[709], che è «frutto della combinazione di (1) intuizioni prodotte dai sistemi mentali sociali e (2) concetti di cui ci serviamo per creare le categorie sociali, le teorie riguardo alle interazioni sociali ecc». Tale sociologia ingenua, continua Boyer, «non è altro che il tentativo di dare un significato alla nostre stesse intuizioni riguardo al mondo che ci circonda. Ma è spesso imperfetta. I concetti espliciti, accessibili arrancano lontanissimi dalle intuizioni che dovrebbero spiegare. I villaggi *non* percepiscono le situazioni, i comitati *non* sono in grado di ricordare eventi passati, le aziende *non* hanno desideri particolari per il semplice motivo che questi gruppi non sono persone. Tutto questo conferisce un carattere magico a molti aspetti dell'interazione sociale», poiché questa dipende in massima parte da quelle stesse associazioni arbitrarie tra causa ed effetto che «sono prive della connessione esplicita [ossia, scientificamente testata] tra le supposte cause invisibili che vengono descritte e i loro effetti». I rituali, in questo quadro, trasformano le persone a livello sociale non certo perché agiscano metafisicamente, ma perché sono «*pertinenti* per la concezione che la gente ha dei rapporti sociali»[710].

Non c'è scelta effettiva riguardo all'accettazione delle inferenze stabilite *una tantum* nel passato della società (oppure decise oggi ma propagandate come arcaiche – la retrospezione rosea agisce come rinforzo per l'*auctoritas* delle credenze): per quanto possano essere, come sono, arbitrarie e utilizzate per creare associazioni magiche, il loro rifiuto si traduce *sic et simpliciter* nell'esclusione dal gruppo. Anzi, quelle inferenze, così cariche di significati i quali possono essere continuamente costruiti e ricostruiti, sono state trasmesse nel passato, e vengono diffuse oggi, proprio perché magiche, ossia perché la loro memorizzazione è stata favorita dalla presenza di determinati concetti controintuitivi che rappresentano poli attrattori per catalizzare l'attenzione dei soggetti coinvolti[711].

Così, ritornando al tema del paragrafo precedente, l'associazione simbolica tra vino e seme è valida nella misura in cui il mondo romano (o almeno, il mondo dotto della Roma narrata da Plutarco, Plinio, Macrobio e dagli altri autori che hanno fissato letterariamente e in parte il culto e la mitografia su Bona Dea) ha fallacemente creato inferenze arbitrarie tra elementi naturali dalla valenza sociale (basati comunque sull'effetto psicotropo del vino), nelle quali si esplicita il rigido patto maschile di aderenze alle norme sessuali. Inoltre, perché scappare dalla gabbia dorata del controllo maschile quando, almeno nelle occasioni religiose più importanti per la comunità femminile della Roma che contava politicamente, c'era la possibilità di bere vino, ballare e ascoltare musica senza incorrere in pericolose sanzioni sociali?

II.3.12. I *Thesmophoria*, un'altra festa «manifestamente e necessariamente sbagliata»

Il rituale di Bona Dea sembra essere sostanzialmente questo: un rituale che sfrutta le proprietà psicotrope del vino, della musica, delle danze per controllare le donne della classe più elevata, diffuso nella sua forma nota e per quanto ne sappiamo a Roma e limitato a una data particolare dell'anno. In che modo avveniva tutto ciò? Per

[709] Boyer 2010: 303.
[710] Tutte le citt. da *ibi*: 305.
[711] *Ibi*: 305-306.

chiarire questo punto è opportuno tracciare un interessante parallelo con un culto femminile greco, i *Thesmophoria*, già da tempo posto al centro dell'attenzione degli studiosi come base per approfondimenti comparativi con il culto di Bona Dea[712].

I *Thesmophoria* erano un culto di larga diffusione dedicato a Demetra Tesmofora (ossia "legislatrice"), e a Kore, che si teneva prima della semina autunnale ad Atene, più precisamente nei giorni undici, dodici e tredici del mese di Pianopsion (corrispondente grosso modo a ottobre). Vi prendevano parte le donne sposate (forse non le concubine, ma non è un dato sicuro)[713], probabilmente sotto la guida di officianti femminili[714]. Le fonti non sono precise per quanto riguarda le caratteristiche del culto, e una dose di congetture è inevitabile. A ogni modo i tre giorni, i cui nomi ci sono noti tramite la commedia di Aristofane intitolata *Le donne alle Tesmoforie*, o *Tesmoforiazuse* (*Θεσμοφοριάζουσαι*) e risalente al 441 a.e.v.[715], erano così suddivisi:

1. *Anhodos*, la "salita", che comprendeva il tragitto e il ritrovo al santuario, detto *Thesmophorion*. Probabilmente le partecipanti preparavano le capanne ove avrebbero risieduto a due a due[716];
2. *Nesteia*, il "digiuno", durante il quale le partecipanti praticavano il digiuno e sedevano sulla terra. È possibile che prendessero posto su stuole composte da foglie di *Vitex agnus-castus* (in greco noto come *lugos*), un arbusto delle *Lamiaceae* (conosciute in precedenza come *Verbenaceae*) le cui foglie, se consumate in un infuso, erano ritenute utili per sopprimere il desiderio sessuale. La pianta possiede in effetti un effetto dopaminergico utile per trattare i sintomi della sindrome premestruale (depressione, irritabilità, ecc.): agisce inibendo il rilascio di prolattina e attivando i recettori della dopamina D2 nell'adenoipofisi[717]. L'azione oppiacea è comunque molto più blanda rispetto, ad esempio, al *Papaver somniferum*[718]. Per trasferimento di proprietà magiche, si ritenne evidentemente sufficiente e funzionale anche il semplice contatto fisico, come nel caso del "digiuno" dei *Thesmophoria*. In secondo luogo le donne iniziavano di colpo a parlare in "modo osceno" (*aischrologia*) e sessualmente sconveniente per una donna (secondo lo Pseudo-Apollodoro, 1, 5, 1, e forse anche secondo l'*Inno omerico a Demetra*, 197-205)[719]. È possibile che l'assalto verbale tra le donne, corredato da volgarità sessuali, comprendesse anche violenze fisiche agite l'una contro l'altra[720];
3. *Kalligeneia*, il giorno della "bella nascita", un nome che sembra rimandare alla gravidanza (?); in questo giorno si tenevano probabilmente banchetti (stando a

[712] Cfr. Piccaluga 1964.
[713] Stehle 2012: 192.
[714] Un'iscrizione (*IGII*^{2} 1184), datata 334/333 a.e.v. e proveniente dal dema Cholargos, cita due *archousai* che avevano il compito di fornire a una sacerdotessa gli approvigionamenti per la festa (Stehle 2012: 192; cfr. Versnel 1992: 34).
[715] Stehle 2012: 192. Nella commedia figura anche un'intruso maschile al rito esclusivamente femminile, una presenza che serve a prendersi gioco dei comportamenti femminili.
[716] *Ibidem*.
[717] Webster *et al*. 2011: 170.
[718] *Ibi*: 177.
[719] *Ibidem*. La sezione citata dell'*Inno* presenta «Demetra in compagnia di altre donne, sorridere e rompere il diguno dopo che una donna di nome Iambe, il cui nome deriva da un termine per designare un liguaggio derisorio, inizia a scherzare e a canzonarle con motti. Questa sezione dell'*Inno* è stata presentata in modo persuasivo come un riflesso di quanto avviene nei *Thesmophoria* (Clinton 1992: 28-37), benché l'*Inno* nel suo insieme sia incentrato sulla fondazione dei misteri eleusini» (Stehle 2012: 192).
[720] Versnel 1992: 35.

Iseo 3, 80)[721]. Uno scolio presente nel manoscritto del *Dialogo delle cortigiane* (*Ἐνάλιοι διάλογοι*) di Luciano (risalente al II secolo e.v.) asserisce che «le donne presenti al culto recuperavano i resti di maialini putrefatti da fosse sotterranee, assieme a *plasmata* ("figurine"?)»[722]. C'è chi sostiene, come H.S. Versnel, che questo sia un riferimento alla festa estiva di Skira, nella quale le donne seppellivano sotto terra oggetti legati alla fertilità, quali maialini sacrificati e impasti (?) a forma di serpenti e/o di genitali maschili[723]; i resti recuperati nei *Thesmophoria* sarebbero poi stati utilizzati come concime dagli agricoltori per miscelarvi i semi[724]. Ovviamente bisogna decidere se accettare o no questo tardo riferimento come valido anche per i secoli precedenti.

Qual era il senso di questo rito paradossale, nel quale ad esempio le donne prendono posto su foglie antiafrodisiache e nel contempo si impegnano in discorsi licenziosi? Versnel, accettando un paradigma generalmente riferito alla promozione della fertilità e adottando un'ottica funzionalista-psicologica[725], ha ipotizzato che questo culto, come quello di Bona Dea, rientri nelle "feste dell'eccezione" rispetto alla *phallokratia* imposta dal controllo maschile[726], e del "rovesciamento" in quanto liberazione temporanea dalle catene sociali[727] (e anche da quelle fisiche: il secondo giorno i prigionieri venivano liberati dalle catene)[728]. Secondo Versnel, inoltre, sarebbe da rifiutare un contatto greco per spiegare il culto di Bona Dea, poiché le due feste sarebbero sorte in modo indipendente ma parallelo, poiché vincolate alle medesime situazioni sociali di partenza[729]. Come compensazione del ruolo sociale ricoperto dalle donne nella società, senza diritti politici e prive di capacità sacrificale, diventa momentaneamente lecita l'usurpazione del linguaggio maschile, così come il sacrificio[730]. Nel contempo, il *plot* della scena rituale allestisce una regressione alla verginità, un ritorno allo stato pre-matrimoniale di donne sessualmente mature ma non (ancora) disponibili[731]. In breve: «simboli apertamente sessuali vengono manipolati da un gruppo di donne che si attiene a restrizioni severe per preservare uno stato di purezza»[732] e questo perché, secondo Versnel, «l'intero rituale è manifestamente e necessariamente sbagliato»[733].

Gli elementi primitivi sono simili a quelli descritti da Properzio nell'*Elegia* su Ercole assetato (ossia, le capanne al di fuori dell'ambiente cittadino e l'isolamento nella natura, fuori dal contesto urbano), ma secondo Versnel più che un substrato primordiale e/o pre-civile – come sosteneva Piccaluga per il caso romano – questi tradiscono un primitivismo "di ritorno", imposto dallo stesso meccanismo di controllo maschile: sono cerimonie socialmente necessarie (per controllare le donne e continuare la stirpe maschile) ma indesiderabili, e la donna è considerata come un animale da domare attraverso il matrimonio. Ciò nonostante le donne restano una potenziale e continua

[721] Stehle 2012: 192.
[722] *Ibidem*.
[723] Versnel 1992: 34.
[724] Stehle 2012: 192.
[725] Cfr. *ibi*: 203.
[726] Versnel 1992: 37.
[727] *Ibi*: 38.
[728] *Ibi*: 35.
[729] *Ibi*: 32.
[730] *Ibi*: 38.
[731] *Ibi*: 39.
[732] *Ibi*: 40.
[733] *Ibidem*.

fonte di disordine e di rischio sociale[734]. Da qui l'associazione rituale con quanto non è propriamente cittadino, organizzato, e normativamente regolato, per quanto in un contesto che permette una più libera espressione; insomma, per sintetizzare, così come ogni tanto il cavallo va fatto correre libero, così alle donne viene permesso un regresso alla loro "reale" natura extracittadina, forse sperando apotropaicamente di allontanare il rischio che nei restanti giorni dell'anno le cittadine non siano socialmente "docili", ossia che non osservino i criteri della buona moglie-madre.

Ora, Eva Stehle ha recentemente sintetizzato le due più recenti interpretazioni in merito a questo culto, alle quali ha aggiunto la sua interessante versione. Riprendiamo la sua trattazione, partendo da Robert Parker, il quale nel 2005, assumendo un punto di vista funzionalistico, ha proposto tre motivi fondamentali come motori del rituale:

1. la fertilità nei campi (obiettivo attestato nelle spiegazioni letterarie antiche);
2. la fertilità delle donne (basato sul nome assegnato al secondo giorno);
3. la definizione dello statuto di cittadine rispetto alle altre donne (ossia, sostanzialmente dare alla luce figli legittimi; tema non attestato nei documenti, ma inferito dal contesto della commedia di Aristofane)[735].

Per R. Parker il messaggio veicolante è relativo alle relazioni sociali create dallo status delle partecipanti, ed è un senso che sussiste al livello della società nel suo complesso, e non tanto nelle rappresentazioni mentali che le donne partecipanti potevano avere di quel rituale specifico[736]. Questa interpretazione richiama il fatto che non esistono rimandi documentari alla disapprovazione del ruolo sociale subordinato[737] (anche se, a onor del vero e ad eccezione della resistenza sociale di Saffo, sono i documenti femminili nel loro insieme ad essere carenti).

Nel 2004 Barbara Goff ha invece proposto un modello del rituale come manifestazione del sistema sociale appoggiata dalle fondamenta da un pervasivo sistema ideologico, il cui scopo implicito era quello di rendere naturale (ossia accettabile perché banale e quotidiana) la struttura del potere[738]. Goff sottolinea che «come qualsiasi altra pratica sociale, il rituale è un'attività caricata di ideologia, e in quanto tale uno dei suoi obiettivi nell'antica Grecia era quello di produrre donne che agissero convenientemente [*performed successfully*] all'interno di una comunità dominata dagli uomini e spesso esplicitamente misogina»[739]. Goff si ispira alle posizioni del sociologo Anthony Giddens, secondo le quali «l'ideologia incorpora le alternative nelle strutture del potere egemonico allo scopo di assicurarsi la cooperazione delle classi subordinate»[740]; ci sarebbe quindi una dialettica tra *agency* femminile e controllo normativo sociale che soggiace alla modellizzazione ideologica della propria identità, e questa dialettica media tra oppressione e creatività[741]. Gli «imperativi contraddittori» della condizione sociale femminile emergono nell'*aischrologia*, con le sue parole oscene, che ha fisicamente luogo su un punto specificamente anafrodisiaco (le stuola di *V. agnus-castus*) – «ma se l'*aischrologia* comportava anche il passaggio di informazioni sull'uso delle tecniche fito-farmacologiche per controllare la fertilità, allora questo rito avrebbe preso le parti dell'*agency* femminile senza costituire una resistenza all'imposizione delle identità di

[734] *Ibi*: 50.
[735] R. Parker 2005: 275-276 (cit. in Stehle 2012: 193).
[736] *Ibidem*.
[737] Stehle 2012: 196.
[738] *Ibi*: 193.
[739] Goff 2004: 4 (cit in Stehle 2012: 193).
[740] Stehle 2012: 193.
[741] *Ibidem*.

genere»[742]. Il mito di Demetra/Persefone, che costituisce il *background* informale del rito, offre inoltre una compensazione alla «negazione dell'importanza in qualunque altra sfera [della società]» – e pertanto è un mezzo per scongiurare possibili violenze da parte delle donne subordinate[743]. Ciò ha luogo grazie alla «soluzione immaginaria»[744] vissuta dai personaggi mitici, che fornisce un modello istituzionalizzato capace di reintegrare la critica condizione antisociale in un abbraccio del proprio ruolo (per quanto limitato, socialmente funzionale), così come il ritorno di Persefone lenisce in parte la perdita di Demetra e rinnova l'impegno per promuovere la fertilità ciclica della terra. Allora la "bella nascita", cui si riferisce il secondo giorno, corrisponderebbe anche all'accettazione senza vincoli del contratto sociale che per via del matrimonio integra le donne nei meccanismi maschili del potere (familiare, sociale, politico, religioso, ecc.)[745].

In ultima istanza, ed è un'intepretazione che richiama la lettura di Piccaluga sul senso del rito di Bona Dea, i *Thesmophoria* costituirebbero «un'alternativa alla – e un'imitazione della – versione politicamente costituita in senso maschile della città»[746]: i santuari dedicati a Demetra erano solitamente posti al di fuori dei centri urbani (e ad Atene gli affari statali venivano fermati durante il secondo giorno del rito) e le fonti antiche (tra cui Plutarco) descrivono il rito come la riattivazione di un modello primitivo dell'esistenza umana, un modo di vita che è di fatto posto prima – e al di là – della civiltà normativamente regolata. Nel far ciò, le azioni rituali implicano inconsciamente il fatto che le donne siano ontologicamente inadatte a svolgere attvità pubblica di una qualche rilevanza: «il senso del rituale per Goff è localizzato nella coercizione ideologica così come le donne la percepivano, mitigata dalla cessione di uno spazio minimo per la propria *agency*»[747].

Ora, seguendo le conclusioni tracciate da Stehle, se assumiamo il punto di vista di R. Parker precedentemente citato, l'analisi di Goff ricade nella sopravvalutazione dell'esercizio di un potere che di fatto resta fittizio; d'altra parte, il punto di vista di Goff rischia di concentrarsi troppo sull'ideologia dominante, sottostimando il ruolo dlele partecipanti[748]. Infine sia R. Parker sia Goff assumono (il primo esplicitamente, la seconda implicitamente) che il rituale abbia come appoggio e base fattuale il riferimento alla fertilità delle partecipanti – che non è attestata dalle fonti[749].

La proposta di Eva Stehle chiude la sezione storiografica e si avvale in modo efficace di tutte le precedenti interpretazioni. La studiosa si concentra sul significato del rituale prodotto all'interno delle stesse sequenze dalle e per le partecipanti. Il rito, in sostanza, è *mimetico*: le capanne costituiscono una comunità di sole donne dedite al lutto, al lamento e al digiuno, in un processo in cui gli stati emotivi delle partecipanti si rispecchiano l'una nell'altra[750]. Viene così costruita una comunità in cui Demetra è fisicamente presente sia come partecipante nel medesimo stato emotivo, sia come spettatrice per la messinscena rituale[751]. Il digiuno veniva rotto dall'*aischrologia* e, forse, dal consumo del *kykeon* o ciceone, una bevanda a base di orzo ed erbe: così come l'*aischrologia* rappresenta il fertilizzante magico-semiotico per trasformare i corpi chiusi e in lutto in corpi aperti e pronti per partorire, allo stesso modo il recupero dei

[742] *Ibi*: 194 (basato su Goff 2004: 125-138).
[743] Goff 2004: 132-133 (cit. in Stehle 2012: 194).
[744] *Ibi*: 133 (cit. in Stehle 2012: 194).
[745] *Ibi*: 136-137 (cit. in Stehle 2012: 194).
[746] Stehle 2012: 194 (basato su Goff 2004: 205- 211).
[747] *Ibidem*.
[748] *Ibi*: 196.
[749] *Ibidem*.
[750] *Ibi*: 195.
[751] *Ibidem*.

residui organici decomposti delle offerte sacrificali precedenti (e/o delle figurine?) rappresentava la riabilitazione simbolica della fertilità della terra[752] – tutto per scongiurare apotropaicamente i rischi sempre presenti del cattivo raccolto agricolo.

Fatto forse ancora più importante, «il significato […] è situato nell'esperienza corporea vissuta del rituale»[753], nel quale le donne avevano l'opportunità (per loro stesse) di rivisitare l'ideologia mitografica (esiodea) del dominio maschile: la coercizione assoluta non funziona bene quanto il controllo dominante modulato in modo tale da inglobare valvole di sfogo socio-personale, per così dire, e così il rito permetteva alle partecipanti di scambiarsi informazioni sul controllo del proprio corpo, partecipando alla modellizzazione personale e sociale dell'identità – comunque sempre all'interno delle griglie sociali imposte e senza intaccare i limiti della convivenza istuzionalizzata[754]. In quale modo considerare, e come studiare, quanto emerso finora per il nostro culto di Bona Dea?

II.3.13. Bona Dea, formiche zombie e meccanismi teletropi

Le quattro interpretazioni esposte contengono tutte spunti interessanti e, nelle parole di Stehle, «rappresentano strategie di analisi che dipendono da quale aspetto di un evento complesso si voglia esplorare e da quale concezione si condivida in merito al ruolo delle vite individuali, in relazione ai gruppi e alla società»[755]. Ciò che qui ci preme sottolineare è che, al di là di vaghi rimandi alla psicologia individuale e sociale dell'epoca, nessuna di queste spiega però come e perché un tale rito possa agire come valvola di sfogo celebrata *una tantum* allo scopo di riaffermare il dominio maschile, scongiurare possibili esplosioni di violenza e nel contempo offrire un senso dell'esistenza valido per le partecipanti.

Versnel, a ragione, ha fatto notare che, per quanto si possa discutere sulle trasformazioni subite dal rituale nel corso del tempo, il nucleo di base del rito di Bona Dea non dipende verosimilmente da un innesto culturale greco. I modelli culturali oppongono una certa resistenza all'introduzione di nuove idee poiché sono legati a una struttura inferenziale sancita socialmente che deve rimanere ragionevolmente stabile. Se, come avremo modo di approfondire nella prossima sezione della tesi, esiste una epidemiologia delle rappresentazioni che spiega la diffusione delle idee e che si basa sulle qualità cognitive delle rappresentazioni (il livello miscrostorico ricordato in precedenza), così esiste anche una «immunologia dei sistemi culturali» che media e vincola la loro diffusione secondo schemi differenziali. Si tratta di un cuscinetto intermedio ("mesostorico") tra il livello microstorico e il livello macrostorico, nel quale, lo ricordiamo, l'oggetto di indagine è invece l'uso deliberato di stratagemmi culturali per alterare neurochimicamente l'umore e gli stati emotivi dei soggetti coinvolti. In pratica, in questo paragrafo ci occupiamo della stasi culturale che resiste ai cambiamenti ma, nel contempo, reagisce alle modificazioni accettando modifiche più o meno graduali allo schema inferenziale della cultura.

Si pensi ora ai due casi esemplari seguenti, utilizzati da Jesper Sørensen per illustrare questo punto. Il movimento Hare Krishna, pur godendo nella seconda metà del Novecento di una certa fama e dell'appoggio di alcuni personaggi culturali in vista (basti qui ricordare George Harrison) non ha mai attecchito solidamente, nonostante la presenza di un sistema missionario capillare e di concetti cognitivamente minimamente controintuitivi (che, come abbiamo visto, veicolano in modo ottimale la

[752] *Ibidem*.
[753] *Ibidem*.
[754] *Ibidem*.
[755] *Ibi*: 196.

memorizzazione e la trasmissione delle idee). Al contrario, la reincarnazione, importata dall'India circa centocinquanta anni fa da gruppi esoteristi occidentali ha avuto un successo e una diffusione notevoli (di gran lunga maggiore in quel lasso di tempo rispetto ai vari tentativi filosofico-religiosi di importazione nei duemila anni precedenti). Questa idea è stata però modificata per diventare espressione di un «positivo ed eterno progresso dell'anima individuale», mentre originariamente codificava il «concetto negativo della nascita perenne in un mondo crudele».[756]

Perché questa differenza tra i due casi? Perché, secondo Sørensen, il movimento devoto a Krishna non aveva alcun appiglio culturale al quale potersi ancorare per fare efficacemente presa sulle menti degli individui e degli agenti culturali, mentre nel caso della reincarnazione la trasformazione del concetto ha potuto fare appello all'idea ottocentesca (fallace ma diffusa) di progresso spenceriano-bergsoniano, declinato in modalità differenti ma tutte coronate da successo[757] (tanto che queste idee hanno persino influito negativamente sulla ricezione della teoria dell'evoluzione di Darwin, modificandola in senso estraneo alle sue proposte scientifiche).

Insomma, tornando a Bona Dea, allo stato attuale delle cose non possiamo stabilire quanto l'influsso greco poté essere determinante sulla nascita o sulla modificazione del culto romano – anche se indizi come il riferimento epigrafico a *Bona Dea Hygeia*, così come la presenza mitica e/o probabilmente iatrica del serpente, sembrano indirizzare verso una cospicua assimilazione di elementi ellenici. Però il punto importante, stando al modello di Sørensen, è che gli elementi cultuali greci volti al controllo dei subordinati avrebbero certamente trovato appiglio e terreno fertile in una cultura normativamente fondata su un analogo e altrettanto rigido controllo maschile. Insomma, i *Thesmophoria* e il culto di Bona Dea rappresentano le modalità culturali, evolutivamente indipendenti e parallele, con cui due società androcentriche hanno gestito teletropicamente i subordinati di sesso femminile (o, perlomeno, quelli ritenuti più importanti: nel culto romano di dicembre le Vestali e le matrone della Roma oligarchicamente politica; nel caso greco, le cittadine sposate). La medesima situazione ideologica di partenza ha dato luogo ad analogie nella creazione dei due riti nei quali, per citare Versnel e con le dovute differenze, «simboli apertamente sessuali vengono manipolati da un gruppo di donne che si attiene a restrizioni severe per preservare uno stato di purezza»[758].

Questa analogia ha permesso poi, probabilmente, un recupero di elementi greci all'interno della mitografia romana. Riprendendo il discorso di Versnel, si può aggiungere anche che se è vero che entrambi i riti hanno le medesime finalità, e utilizzano mezzi teletropi per modificare lo stato dell'umore delle partecipanti, i *Thesmophoria* sono un rito essenzialmente disforico (ossia doloroso o spiacevole, almeno per i primi due giorni), mentre il culto di Bona Dea è sostanzialmente euforico[759]: da un lato abbiamo digiuno e scambio reciproco di insulti, dall'altro vino, musica e balli. Entrambi i culti utilizzano mezzi rituali tipici di comunità circoscritte (gruppi di donne: matrone dell'oligarchia politica a Roma, cittadine sposate nel caso greco, in capanne a due a due), ed entrambi, pur godendo della presenza di specialiste sacerdotali, non sono inscritti in un sistema rigidamente gerarchico, e restano subordinati al controllo maschile (per cui quel sistema di controllo da parte di sacerdotesse si connota più che altro come generale supervisione)[760]. Nel caso dei *Thesmophoria*, inoltre, considerata la posta sociale in gioco (ossia, l'appartenenza alla

[756] J. Sørensen 2011: 192-193.
[757] *Ibidem*.
[758] Versnel 1992: 40.
[759] Cfr. Atkinson e Whitehouse 2011: 51-52.
[760] *Ibidem*.

cittadinanza), l'eccitazione disforica nonché il dolore fisico e il trauma (che poteva forse comprendere violenze fisiche) si potrebbero anche intendere come una costosa segnalazione di appartenenza alla comunità femminile, come deterrente per la partecipazione dei *free-rider*[761]. Il trauma fisico imprime nella memoria l'esperienza episodica, contribuendo alla creazione dell'identità personale all'interno dei vincoli sociali, seguendo lo stesso *pattern* mnestico dimostrato per chi subisce crimini violenti, traumi infantili, stress da guerra, stupro, e persino l'inizio del menarca in ragazze non adeguatamente preparate per affrontare l'evento[762].

Resta però un quesito insoluto: perché mai nel caso romano si dovrebbe comunque permettere alle donne di bere quel vino puro tanto temuto? A questa domanda se ne potrebbe affiancare un'altra: siamo davvero sicuri che il consumo di vino puro, i balli e le danze nel rito di Bona Dea siano esclusivamente euforici? Le due domande sono fondamentali, e la risposta è la chiave di volta della presente sezione della tesi.

Ricordiamo che i meccanismi teletropi sono «azioni o comportamenti che influenzano direttamente la chimica del complesso corpo-cervello in altre persone intervenendo sulla produzione o sulla ricaptazione dei neurotrasmettitori cerebrali in modalità che risiedono perlopiù al di là del controllo volontario»[763]. Per i motivi che abbiamo elencato finora, questi meccanismi agiscono non solo tramite assunzione di droghe, consumo di alcolici o digiuno, ma soprattutto tramite rituali e azioni[764]. Resta comunque difficile stabilire quanto questi meccanismi sfruttati a livello socio-religioso rispondano all'imperativo del controllo normativo maschile, poiché il coinvolgimento emotivo e, si presume, propositivo delle partecipanti può indurre a pensare che la costrizione sociale non fosse poi così prepotente. Questo è un errore di prospettiva che è bene evitare, e per farlo ripartiamo da un esempio biologico, nelle prossime righe, e da una considerazione sociologica, nel prossimo paragrafo. La questione è molto più complessa di quanto possa sembrare.

Nel noto volume intitolato *Il fenotipo esteso*, Richard Dawkins raccontava la storia del trematode *Dicrocoelium dendriticum*, un parassita che infesta le formiche. Per completare il suo ciclo vitale questo trematode deve essere ingerito da un ungulato. Prima però è ospite di una lumaca e di una formica, e quest'ultima è il ponte per raggiungere l'ungulato (poniamo una pecora). La cercaria del trematode penetra nel ganglio esofageo della formica e comincia a manipolare il comportamento della formica, in modo tale che essa faccia ciò il suo ospite vuole che faccia. Cosa vuole che faccia questo parassita? Lasciamo la parola a Dawkins: «Mentre una formica generalmente si ritira nel suo nido ai primi freddi la formica infettata si arrampica sugli steli d'erba sino a raggiungerne la vetta, conficca le mandibole nello stelo e lì resta addormenta. In questo modo le formiche rimangono in posizione tale che possono essere mangiate dall'ospite definitivo»[765]. Il parassita sfrutta addirittura i comportamenti normali della formica, la cui manipolazione sarebbe controproducente: per evitare il calore potenzialmente fatale del sole nelle ore di punta, la formica infettata, come le sue compagne normali, scende dallo stelo d'erba, per tornarvi però nel pomeriggio[766]. Insomma, come sintetizza efficacemente Daniel Lord Smail, le formiche infettate diventano degli zombie, agenti inconsci per conto terzi[767]. Questi comportamenti

[761] *Ibidem*.
[762] *Ibi*: 57.
[763] J. Sørensen 2011: 171.
[764] Smail 2008: 161.
[765] Dawkins 1986: 177.
[766] *Ibidem*.
[767] Smail 2008: 171.

teletropi sono comuni in biologia, tanto che Dawkins ha riassunto questo meccanismo con una singola frase: «Ogni sistema nervoso può venire modificato se trattato nella maniera appropriata»[768]. Non tutti gli esseri viventi sono come il *D. dendriticum*, che agisce alla fonte manipolando l'ospite direttamente a livello del sistema nervoso, però tutti gli animali vi possono avere accesso indirettamente e dall'esterno. Un canarino maschio che vuole accoppiarsi, ma la cui femmina non è nelle adeguate condizioni riproduttive, canta, stimolando la produzione di gonadotropine nella femmina[769]. Per assurdo, dalla prospettiva del *D. dendriticum*, lo stesso obiettivo si potrebbe realizzare iniettando nella femmina gonadotropine oppure facendole passare corrente elettrica nel cervello, ma «il canarino maschio solletica semplicemente il suo orecchio con una canzone e l'effetto è lo stesso»[770].

Ritorniamo ora al caso dei rituali religiosi. Jan Martin Breemer ha riassunto in modo esemplare un'analisi condotta da Natale Spineto sulle feste religiose nel mondo greco-romano: «Si può affermare qualcosa di valido in merito alle caratteristiche generali delle feste nell'antichità classica? Sebbene la grande varietà di fenomeni possa indurre qualcuno a esprimersi negativamente in merito, [Spineto] suggerisce quattro caratteristiche tematiche: 1. Interruzione per un breve periodo di tempo (uno o due giorni) della routine e della profanità dei lavori quotidiani; 2. affermazione della coesione religiosa e civica della comunità; 3. "distrazione" per la mente, offrendo realtà spesso piacevoli, talvolta lugubri; 4. adesione alle regole e ai rituali, in modo assai più marcato a Roma rispetto alla Grecia»[771]. Nel caso di Bona Dea, tutti questi quattro punti possono essere ricondotti all'uso teletropo del rituale e alle sue implicazioni sociali. Agire sul sistema nervoso altrui per modificarne i comportamenti significa permettere a terzi l'accesso, rigidamente regolato, a determinate liturgie, cerimonie e spettacoli che – comunque – hanno non solo l'effetto di rinforzare il controllo sociale dominante, ma anche quello di ridurre lo stress nei subordinati. La teletropia religiosa può essere nel contempo simbiotica e sfruttatrice: «ciò che sembra simbiotico da una prospettiva apparirà molto differente da un'altra»[772].

Un'interessante pagina di Smail, che riportiamo di seguito, cita un noto filosofo e giurista francese del XVI secolo per illustrare questo punto: «Nel suo *Discours sur la servitude volontaire*, Étienne de La Boétie (morto nel 1563) osservava che "Teatri, giochi, commedie, spettacoli, gladiatori, animali esotici, medaglie, esposizioni di dipinti e altre droghe di tale genere costituivano per i popoli dell'Antichità le esche della servitù, il prezzo della loro libertà, gli strumenti della tirannide". Numerosi studi condotti in anni recenti da psicologi e fisiologi dimostrano che La Boétie non era andato troppo lontano con la sua affermazione. Questo tipo di spettacoli può infatti avere come conseguenza la modificazione dell'umore negli spettatori, e alcune di queste conseguenze, come La Boétie aveva supposto, possono essere legate all'esercizio della tirannia o ad altre forme di governo»[773]. In questo contesto sociale dobbiamo ricordare il mutamento indotto dall'implementazione del lavoro agricolo, per cui la donna diventa un simbolo di status sociale, legato all'accumulo di beni: secondo la psicologia evoluzionistica classica, le scelte sessuali delle donne sarebbero indirizzate nei confronti di uomini più vecchi di loro, più sicuri dal punto di vista economico (e gli uomini, al contrario, sarebbero attratti da donne più giovani ed attraenti)[774]. Paradossalmente, si

[768] Dawkins 1987: 91 (cit. in Smail 2008: 171).
[769] *Ibi*: 83.
[770] *Ibidem*.
[771] Bremer 2004 (che riprende Spineto 2003).
[772] Smail 2008: 172.
[773] *Ibi*: 173.
[774] Buss 2012: 62 ss.

tratta di un modello che trova il suo limite (tipico delle *just-so stories*) proprio in quell'ipotetico EEA che dovrebbe spiegare il contesto dell'adattamento ancestrale del nostro cervello. Questo perché nelle società pre-agricole, così come nei cacciatori-raccoglitori moderni, le donne dipendono in grossa misura non tanto dagli uomini (comunque importanti dal punto di vista dell'approvvigionamento) quanto soprattutto dalle "allomadri", ossia altre donne appartenenti alla medesima comunità, che partecipano cooperativamente alla crescita di un bambino[775]. In breve, questa discrepanza si risolve se si tiene conto del fatto che «La forte dipendenza delle donne dal sostentamento maschile è presumibilmente uno sviluppo recente, il prodotto dei sistemi agricoli basati sul lavoro o maschile, *pattern* caratteristico di molte società agrarie non-africane»[776].

I rituali dei *Thesmophoria* e di Bona Dea testimoniano di conseguenza le conseguenze dell'impatto dell'economia agricolo-pastorale nella gestione sociale: la miscela di prospettive magico-simboliche sulla fertilità agricola e domestica (tipiche di associazioni casuali tra causa-effetto impostate *una tantum* come "veritiere") è una sottotraccia costante in questi e in altri riti. Il legame è tanto forte che, nelle parole di Quentin Atkinson e Harvey Whitehouse, «la dipendenza dall'agricoltura è un fattore chiave per predire la variazione dell'eccitazione rituale disforica. L'analisi [condotta su un campione di 645 rituali provenienti da sette culture da tutto il mondo, presi dagli *Human Relations Area Files*. N.d.A.], dimostra che dopo aver passato in rassegna le altre variabili, è l'intensità dell'agricoltura che predice in modo più marcato i livelli di eccitazione disforica rituale tra le differenti culture. Ciò è significativo sotto diversi punti di vista. Primo, ciò suggerisce che le differenze nell'eccitazione disforica difficilmente possano essere il risultato di influenze recenti provenienti dalle religioni classiche, ma che riflettono differenze soggiacenti tra gli ambienti sociali ed ecologici delle comunità. Secondo, l'importanza dell'agricoltura per i rituali implica un legame tra i sistemi e i mezzi religiosi per l'acquisizione e la distibuizione delle risorse, ed è importante per comprendere gli elementi che hanno guidato la transizione all'agricoltura all'inizio del Neolitico»[777]. Allo stesso modo la «domesticazione ha un impatto considerevole non solo sulla cosmologia e sulla religione, ma si riflette anche sul modo in cui le tradizioni religiose vengono codificate, trasmesse e organizzate»[778].

Nei *Thesmophoria* abbiamo il sacrificio dei maialini (o, meglio, il recupero dei loro resti decomposti) in un contesto direttamente legato alla fertilità dei campi (si ricordi che l'uso del concime per i campi sotto forma di acqua e letame, è attestato in tredici siti neolitici europei che datano dal 5900 al 2400 a.e.v.)[779], e tutto ciò viene simbolicamente legato al ruolo sociale delle donne, sulle spalle delle quali pesa in buona sostanza la stessa responsabilità delle Vestali per la continuità dello *status quo* della repubblica romana. In entrambi i casi il nesso sociale è costituito dall'agricoltura e dalla domesticazione come istituzioni fondanti della società economica maschile strutturata sull'accumulo diseguale di capitali. Tutto questo complesso gioco di rimandi simbolici, rinforzato magicamente sulla base di osservazioni ingenue che hanno "funzionato" (sedersi sul *lugos* anafrodisiaco, dissotterrare i maialini sacrificati, ecc.) e pertanto implementato come mezzo rituale obbligatorio (per assicurare un buon risultato, quale che sia l'ambito interessato), è un prodotto secondario reso possibile dalla fluidità cognitiva della cognizione umana; questo gioco di rimandi si appoggia a sua volta ai comportamenti rituali che, a ritroso nel tempo profondo, si legano a

[775] Smail 2008: 142.
[776] *Ibidem*.
[777] Atkinson e Whitehouse 2011: 59.
[778] *Ibidem*.
[779] Bogaard *et al.* 2013.

comportamenti etologici dal significato opaco per coloro i quali li compiono, ma che hanno il risultato di limitare lo stress, arginare disordini ossessivo-compulsivi e fornire risposte aleatorie ma rassicuranti sulla base delle associazioni di causa-effetto.

Il rituale è quindi quel «raggiro relazionale» che inchioda non solo i subordinati ma anche i dominanti, poiché riunisce in una unica soluzione tutte quelle disparate caratteristiche cognitive elencate, e in primo luogo i rapporti di causa-effetto inferiti in modo più o meno fallace ma ritenuti efficaci ed operativi. La coazione a ripetere e a osservare quella sequenza particolare di azioni rituali è causata dall'azione di un equivalente culturale del *D. dendriticum*, ovvero nel caso specifico dei culti femminili la risposta neurofisiologica che, volenti o nolenti, si realizza nelle partecipanti, e che ha ricadute psicologiche individuali (l'attivazione di percorsi mnestici) e collettive (la riproposizione rituale del ruolo subordinato). Accettare questa forma di controllo sociale significa non solo seguire passivamente il controllo maschile, ma anche sfruttare quelle forme di controllo per agire come soggetti autonomi in un campo sociale parzialmente indipendente (all'interno della comunità immaginata e temporanea creata dal rituale, istituendo *network* di relazioni): come dicevamo poc'anzi, la teletropia religiosa può essere sia simbiotica che sfruttatrice, ed è in questo paradosso dalle radici biologiche che va compreso un secondo paradosso sociologico.

II.3.14. Menti empatiche, eredità platonica e teletropia simbiotica: la (falsa) questione della maggiore religiosità delle donne

Nonostante quanto esposto nel paragrafo precedente, le donne, stando ai risultati raccolti dalle analisi psicologiche e sociologiche, sembrano essere più impegnate religiosamente rispetto agli uomini. Come è possibile? Per spiegare questo complesso punto bisogna incrociare due spiegazioni: una propriamente sociologica, l'altra più specificamente cognitiva. Iniziamo a seguire questa seconda pista, usando come traccia una recente sintesi offerta da Robert N. McCauley.

Abbiamo definito come pervasiva la presenza dei sistemi cognitivi maturativamente naturali (ToM, *patternicity*, *agenticity*). Eppure esistono casi in cui gli individui non possono o non riescono a rappresentarsi gli stati mentali e intenzionali degli agenti controintuivi tipici delle religioni. Per illustrare questo punto, McCauley parte da un punto preciso della modularità fodoriana, ossia da quella danneggiabilità selettiva secondo la quale eventuali problemi dei sistemi neurali dovuti a incidenti o malattie non intaccano né diminuiscono le altre competenze e le capacità cognitive del soggetto, bensì mostrano deficit localizzati assai specifici. L'autore riporta come esempio gli individui affetti da afasia (deficit nell'elaborazione del linguaggio), da prosopagnosia (deficit nel riconoscimento facciale; il soggetto non riconosce i volti, nemmeno di persone familiari) e agnosia acustica (*pattern* simile al caso precedente, ma concernente il mancato riconoscimento delle voci)[780]. Ora, gli individui che non possiedono una «teoria maturativamente naturale della mente»[781] dovrebbero trovare non istintivo e «perlopiù imperscrutabile» il riferimento a un'agentività fatta di rappresentazioni di stati intenzionali e desideri altrui. Tale cecità mentale (o *mindblindness*) è in effetti una delle disabilità maggiori riscontrate nello spettro dell'autismo: «Non solo i bambini autistici ricordano gli edifici e i paesaggi meglio di quanto non facciano con i volti umani, ma essi sembrano anche indifferenti al fatto che qualcosa sia animato»[782]. Il ritardo dello sviluppo delle capacità maturative, o il loro mancato sviluppo, si stabilisce grosso modo già a partire dal primo anno di età, quando i

[780] McCauley 2011: 253.
[781] *Ibidem*.
[782] *Ibi*: 254.

bambini autistici non stabiliscono un contatto visivo con coloro i quali se ne prendono cura in quel momento; inoltre non riescono né a tradurre l'indicazione di oggetti animati e inanimati da parte di terzi come qualcosa cui rivolgersi, né a indicare per attirare l'attenzione visiva di qualcuno su qualcosa (in seguito, generalmente, non indicano nemmeno a parole per attirare l'attenzione). Tale disabilità è correlata con il ritardo nell'acquisizione del linguaggio.

L'autismo classico comprende dunque difficoltà nella comunicazione sociale, azioni ripetitive, interesse altamente focalizzato e il ritardo nell'inizio della comprensione e della produzione del linguaggio[783]. Come nota McCauley, esiste però un'ampia gamma di disabilità che vanno dalla versione "classica" appena ricordata per giungere, al capo opposto dello spettro, fino ai punti ove tali disabilità sfumano in segmenti popolazionali che manifestano versioni meno estreme di alcuni dei tratti tipici dell'autismo. In questo spettro di disabilità, la sindrome di Asperger, ad esempio, si differenzia dall'autismo classico poiché non coinvolge il ritardo nell'apprendimento del linguaggio e generalmente riguarda individui con un'intelligenza nella media o superiore alla media; essi possiedono invece gli altri tratti caratteristici, ossia la ristrettezza degli interessi, la ripetitività dei comportamenti e la difficoltà nelle relazioni sociali. Alcune di queste caratteristiche si ritrovano «a livello subclinico nel resto dell'umanità»[784]. In talune circostanze alcune di queste caratteristiche possono essere vantaggiose (ad esempio, la memoria per i dettagli dell'ambiente circostante). Di fronte a tale complessità, però, come rendere conto del deficit della ToM in un così vasto repertorio di caratteristiche cognitive?

Simon Baron-Cohen ha proposto un modello che mette a confronto comparativamente le predilezioni umane nell'empatizzare e nel sistematizzare; in particolare, mentre la maggior parte delle persone sviluppa capacità in entrambi i campi, «le persone affette dai disturbi tipici dello spettro autistico manifestano ritardi e deficit nei compiti che richiedono di empatizzare, mentre possiedono abilità normali o addirittura amplificate per la sistematizzazione»[785]. Il ritardo nello sviluppo, o il mancato sviluppo, della capacità di individuare nei soggetti animati agenti intenzionali dotati di obiettivi e desideri causa un ritardo nel compito della falsa credenza (ossia un test in ambiente controllato che dimostra se il bambino è in grado di attribuire a terzi rappresentazioni mentali che differiscono dal suo stato di conoscenza), che i bambini affetti dalla sindrome di Asperger non riescono a portare a compimento se non dopo il decimo anno di età[786]. Nel contempo, possiedono una eccellente propensione alla sistematizzazione (McCauley riporta l'esempio di «relazioni matematiche tra elementi come calendari, elenchi telefonici, orari dei treni, targhe automobilistiche e statistiche sportive»)[787]. Come fanno quindi i soggetti affetti dalla sindrome di Asperger a comportarsi nel mondo sociale? Imparano, faticosamente e lentamente, osservando le regolarità presenti nei comportamenti delle altre persone, ossia ponendosi come obiettivo imitativo un compito che invece, per le altre persone, è perlopiù maturativamente intuitivo[788].

---

[783] *Ibi*: 255.
[784] *Ibidem*.
[785] *Ibi*: 256 (cfr. Baron-Cohen 2008: 62-63).
[786] *Ibidem*. A cinque anni di età i bambini affetti da autismo con un'intelligenza sopra la media non passano il test della falsa credenza (superato da bambini normali e da bambini affetti dalla sindrome di Down).
[787] *Ibi*: 257.
[788] *Ibidem*. L'esempio che riporta McCauley è il seguente: «benché un individuo affetto dalla sindrome di Asperger abbia ammesso che le lacrime di terzi non gli ispiravano alcuna risposta emotiva, aveva imparato quando e come "fingere" di averla» (il caso cit. proviene da Baron-Coehn 2008: 143).

Anche con una ToM costruita nel tempo *ad hoc*, tali persone troveranno la religione un elemento faticoso da pensare, estraneo e straniante[789]. È interessante però notare che almeno alcuni elementi dell'organizzazione religiosa non sono in disaccordo con i presupposti cognitivi delle forme di autismo di cui sopra: la routine implicita nella ripetizione rituale e le sequenze di azioni presenti nelle storie narrate non offrono alcuna difficoltà (ammesso che non si debbano prendere in considerazione gli stati intenzionali degli agenti). In alcuni casi, le persone che esibivano tratti marcatamente autistici hanno trovato una peculiare modalità di espressione proprio nella religione: Uta Frith ha notato che i protagonisti delle storie aventi per protagonisti i cosiddetti "Folli per Cristo" (ossia coloro i quali nel mondo ortodosso bizantino prima, e in quello russo-slavo poi, assumevano il pubblico ruolo di folle, compiendo atti eccentrici con effetti tragicomici e ignorando le regole della condotta sociale; lo scopo era quello di denunciare l'ipocrisia della gente e dei potenti) sembrano essere stati affetti da alcune forme di autismo. Altrove, invece, la situazione non sembra essere delle migliori: Scott Atran ha documentato che in Arabia Saudita e in Pakistan si pensa solitamente che le persone affette da autismo siano possedute da spiriti e che pertanto debbano essere sottoposte a esorcismo[790]. Sulla medesima falsariga, vale la pena ricordare che nel 1926 un alto prelato anglicano aveva proposto che l'assenza di una qualche credenza religiosa fosse indice di anormalità fisico-biologica, in ultima istanza mentale. Da qui, il suggerimento di agire per contenere l'incremento di tali individui "anormali" secondo pratiche eugenetiche[791]. Recentemente un sociologo turco ha affermato grosso modo la stessa idea, proponendo invece l'uso di terapie "utili" a instillare nei soggetti autistici in età preadolescenziale i concetti religiosi[792]. Siamo ovviamente di fronte ai rischi sociali impliciti nelle teorizzazioni di un *homo* (*naturaliter*) *religiosus* – un concetto fideistico che non è sostenibile scientificamente[793].

McCauley, a questo punto, propone un interessante quesito: se «le persone con disordini dello spettro autistico rappresentano l'analogo delle persone affette da prosopagnosia dello sviluppo, dovremmo aspettarci persone che rispetto alla ToM e alla sua distribuzione lungo uno spettro si pongono nello stesso modo in cui si pongono le persone che eccellono nel riconoscimento facciale […]», ovvero che riescano ad eccellere nel rilevamento e nella gestione delle inferenze sulle menti altrui[794]. Per comprendere appieno questo punto occorre partire da due ricerche. La prima è basata sulle correlazioni tra la credenza in Dio e la capacità di mentalizzare (*mentalizing*, ossia il porre in essere una ToM), un rapporto che uno studio popolazionale su campioni casuali ha confermato essere direttamente proporzionale[795]. La seconda ha evidenziato l'esistenza di "persone che eccellono nel riconoscimento facciale" (in un test condotto su fotografie di persone in giovane età, e sconosciute, che sarebbero diventate poi note al pubblico da adulti), le quali si pongono a un capo di uno spettro che giunge, attraverso varie abilità sfumate nel campione popolazionale, fino agli individui affetti da prosopagnosia dello sviluppo (ossia non derivante da incidenti o traumi)[796].

Ora, seguendo il modello binario di Baron-Cohen sulle menti empatiche e sistematizzanti, McCauley ricorda che in tale senso questi individui sarebbero degli «iper-empatici» (banalmente, ciò non esclude comunque capacità anche in senso

[789] *Ibi*: 258-259.
[790] *Ibi*: 261 (cfr. Frith 2003[2]: 19-23; Atran 2002: 194).
[791] Defanti 2012: 174-175.
[792] Sarı 2013.
[793] Cfr. Ambasciano in c.d.s.
[794] McCauley 2011: 264.
[795] *Ibidem* (cfr. Norenzayan, Gervais e Trzesniewski 2012).
[796] *Ibidem* (cfr. Russell, Duchaine e Nakayama 2009).

sistematizzante)[797]. Se la sindrome di Asperger può essere compresa come l'espressione parossistica ed esagerata di tratti cognitivi che sono presenti mediamente nelle menti maschili, essa può essere descritta come «iper-maschile» (ossia, «che associa abilità sistematizzanti in forma estremamente elevata con capacità empatiche minime»)[798]. La tipologia di maggior interesse per lo studio in questione è però quello definita «iper-femminile», ovvero «iper-empatica»[799], avente cioè un'elevata capacità di rilevare le intenzioni e gli stati mentali di terzi.

Per sgombrare immediatamente il campo da accuse malriposte di preconcetti sessuali e di genere: si tratta di tipologie mentali che si verificano nella popolazione «a dispetto del sesso di appartenenza»[800]. Sono etichette che rappresentano eminentemente caratteristiche cognitive presenti nella menti degli individui, coniate a partire dalle capacità rilevabili e distribuite nella media della popolazione, e non c'entrano in alcun modo con l'orientamento sessuale o con il sesso di appartenenza: esistono difatti menti maschili empatiche, e menti femminili sistematizzanti. A ogni modo, in media, la distribuzione di capacità sistematizzanti è più alta nei maschi (e nei test di sistematizzazione le performance delle persone autistiche è più elevata di quelle dei maschi), mentre abilità empatiche sono maggiormente presenti in media nei rappresentanti femminili della popolazione (e nei test riguardanti l'empatia le persone affette da autismo si classificano al di sotto dei maschi)[801]. La tesi di lavoro di Baron-Cohen, sposata da McCauley, è quella di studiare più approfonditamente la presenza di menti iper-empatiche nella popolazione.

A questo punto, passando dal livello cognitivo a quello sociologico, McCauley ha riassunto alcuni dati sociologici sostenuti da quasi un secolo di indagini[802] ma comunque ad oggi non del tutto dirimenti, e in parte insoddisfacenti (a causa dell'infiltrazione dei precedenti modelli culturali e sociali relativi al ruolo sessuale), secondo i quali le donne dimostrerebbero «una maggiore propensione alla religiosità rispetto alle controparti sociali di sesso maschile, nei termini di un'espressione di impegno personale, di frequenza di partecipazione ai rituali religiosi, della lettura di materiale religioso, e della frequenza della preghiera»[803]. Inoltre, la religiosità, secondo le analisi sociologiche, si accompagna a caratteristiche della personalità che sono associate con la femminilità (lo ricordiamo, a dispetto del fatto che possano trovarsi in maschi o femmine)[804] e che le donne tendono in generale ad assumere rischi minori rispetto agli uomini[805].

Come abbiamo visto, però, le differenze legate al sesso non sono comunque dirimenti in senso assoluto e deterministico, non essendo legate in modo incontrovertibile a specifiche caratteristiche cognitive. C'è una predisposizione media generale nella distribuzione delle abilità cognitive empatiche, è vero, ma dato che, nell'efficace parafrasi del motto di Marshall MacLuhan ad opera di S.J. Gould, "la mediana non è il messaggio", ci deve essere dell'altro. Si potrebbe certamente chiudere il paragrafo qui e affermare che tanto basta: le differenze sessuali legate alla cognizione

[797] *Ibidem*.
[798] A sostegno di tale ipotesi McCauley cita i seguenti fatti: «l'autismo è in parte ereditabile, l'autismo classico si verifica quattro volte di più nei maschi rispetto alle femmine, e la sindrome di Asperger colpisce i maschi nove volte di più rispetto alle femmine» (*ibi*: 264; dati da Baron-Cohen 2008: 33).
[799] McCauley 2011: 265.
[800] *Ibidem*. La sottolineatura appartiene a McCauley.
[801] *Ibidem*.
[802] *Ibi*: 266 (cfr. Stark 2002: 496).
[803] *Ibidem* (cfr. Miller e Hoffman 1995; Sullins 2006).
[804] *Ibi*: 267 (oltre agli artt. citt. cfr. Thompson 1991; Francis e Wilcox 1996; Saroglou 2002; Sherkat 2002).
[805] *Ibidem* (cfr. Miller e Hoffman 1995; Miller e Stark 2002).

spiegherebbero in modo sociobiologicamente sufficiente le discrepanze e, in fondo, anche il motivo per cui le donne sono più religiose degli uomini. Da qui, si potrebbe anche affermare che nonostante il controllo coercitivo, le limitazioni sociali e il dominio maschile nell'antica Roma, le donne non potevano che partecipare ai riti nei quali erano implicate, proprio come le formiche zombie infettate dal *D. dendriticum*.

Sarebbe però solo una parte della realtà documentaria. Siamo vincolati a molteplici aspetti cognitivi, biologici e sociali, e la limitata organizzazione dei riti nel tempo e nello spazio rispecchia questi vincoli[806]. Però questi vincoli biologici, gli stessi per cui ci piacciono i volti che esibiscono caratteristiche neoteniche come quello di Topolino (e basta scorrere quante immagini di cuccioli e di animali "teneri" vengono condivise su *Facebook* e sui vari *social network* ogni giorno), non esauriscono la varietà, ne sono anzi il motore evolutivo. Accettando invece queste correlazioni come risposte definitive, cadremmo nell'errore stigmatizzato da Gould nei termini seguenti: «Noi ci portiamo ancora dietro il bagaglio storico di un'eredità platonica che ricerca essenze nette e confini ben definiti […]. Quest'eredità platonica, con la sua insistenza su distinzioni chiare ed entità immutabili separate, ci conduce a considerare le misure statistiche di una tendenza centrale in modo errato, anzi opposto all'interpretazione appropriata nel nostro mondo reale della variazione, delle sfumature e del continuo. In breve, noi tendiamo a considerare media e mediana come "realtà" concrete e la variazione che ne permette il calcolo come un insieme di misurazioni passeggere e imperfette di questa essenza nascosta. […] Ma tutti i biologi evoluzionisti sanno che proprio la variazione è l'unica essenza irriducibile della natura, la variazione è la realtà concreta, non un insieme di misure imperfette per indicare una tendenza centrale. Le medie e le mediane sono astrazioni»[807]. Sono certamente astrazioni di grande utilità euristica, ma rappresentano solo il primo passo dell'analisi.

Con questi risultati a portata di mano ritorniamo all'ambito sociale, utilizzando un lavoro sociologico di sintesi realizzato da Marta Trzebiatowska e Steve Bruce e interamente dedicato ai motivi attuali che spingono le donne ad aderire alla religione in modo più marcato rispetto agli uomini, scritto. Ora, considerato che, con alcune variazioni, le condizioni cognitive basilari vissute da *H. sapiens* oggi sono grosso modo le medesime di *H. sapiens* nel periodo romano (e, con altre variazioni, si potrebbe andare ancora più indietro nel tempo profondo del nostro *taxon*), possiamo estrapolare una parte dei risultati di quelle analisi e concentrarci, ancora una volta, sulla relazione tra sessualità, riproduzione e divisione sociale delle funzioni e dei compiti.

Il ruolo riproduttivo delle donne comporta un'attenzione maggiore riguardo alle cure da prestare agli individui; pertanto, fornisce il *background* sul quale «le complesse divisioni genderizzate del lavoro possono essere create, sostenute ed elaborate»[808]. In secondo luogo, il «ruolo della religione nel controllo della sessualità umana fornisce agli uomini un interesse nell'incalzare le donne ad aderire intimamente alla cultura religiosa dominante. Può anche dare alle donne che trovano le richieste sessuali maschili opprimenti una buona ragione per abbracciare e promuovere la devozione personale»[809]. Infine, «poiché le nozioni dominati della durezza maschile militano contro l'attenzione alla salute fisica e psicologica, l'interesse nella purezza corporale […] attrae le donne maggiormente rispetto agli uomini»[810]. In pratica, sono tutti gli elementi che abbiamo incontrato nelle analisi sul rito di Bona Dea: la sanzione maschile per i *free-rider*, l'ideale di purezza associato all'intera collettività (per mediare i rapporti

[806] Atkinson e Whitehouse 2011: 50-51.
[807] Gould 2006b: 238.
[808] Trzebiatowska e Bruce 2012: 177.
[809] *Ibi*: 178.
[810] *Ibidem*.

con le divinità controintuitive), l'uso di conoscenze fito-farmacologiche a fini curativo-individuali, lo sfruttamento dei rituali per instaurare *network* sociali tra donne, l'osservanza dei tempi rituali per regolare/controllare i rapporti sessuali, ecc. Ciò che conta sottolineare a questo punto è che il *background* biologico-cognitivo delle donne non rende in alcun modo inevitabile l'implementazione del controllo coercitivo maschile; però una volta che questa associazione è stata individuata, dapprima in modo contingente e poi implementata a seguito del lavoro agricolo-pastorale, essa ha duramente vincolato le successive conformazioni e organizzazioni culturali.

Ricapitolando, ed evitando di creare fallaci parallelismi anacronistici con i moderni e contemporanei processi di secolarizzazione, Trzebiatowska e Bruce hanno scritto che «la religione è intimamente associata al controllo della sessualità. Poiché questa è spesso una fonte di tensione e di conflitto, e dato che la linea genealogica spesso ha implicazioni per l'eredità, praticamente tutte le società mostrano un forte interesse nel controllo dell'attività sessuale. Chi può fare cosa, quando e con chi è il soggetto di potenti costumi sociali, e questi vengono legittimati attraverso giusitificazioni e fondamenti divini. […] In quasi tutte le società le donne fanno i sacrifici che sono necessari per attuare questo controllo. Il quarto elemento nella seguente equazione dell'Ayatollah Hojatoleslam Kazem Sedighi può sembra inusuale, ma l'ordine dei primi tre è un luogo comune: "Molte donne non vestono modestamente, distolgono dalla retta via i giovane uomini e diffondono l'adulterio, il quale fa aumentare i terremoti»[811]. In realtà, data l'associazione magico-simbolica tra causa-effetto di cui abbiamo già avuto modo di parlare, questo quarto elemento rientra perfettamente in un certo tipo di pensiero religioso e fallace, specie se nella zona in questione l'associazione tra adulterio (o un altro oggetto di equivalente disprezzo o sanzione normativa) e frequenza dei terremoti viene rinforzata dalla distribuzione probabilistica dei secondi.

Ma non è questo il punto. Il punto è che in un mondo dove l'oppressione maschile stabilisce la norma culturale (il mondo romano antico, l'Inghilterra rurale del 1600, l'Arabia del 1850, ecc.), le donne (o, almeno, la maggioranza di esse) accetteranno la situazione sociale come un dato di fatto naturale e vi si conformeranno di conseguenza[812]. Come già detto più volte in precedenza, non c'è sempre bisogno di punire chi sfida il controllo: un meccanismo assai più efficiente della punizione è invece quello di far sì che l'oggetto del controllo aderisca di sua spontanea volontà al progetto, accettando il prezzo della segnalazione costosa, e rendendo superflua la punizione[813]. Così come il trematode non ha interesse ad uccidere immediatamente il malcapitato ospite (dato che il suo scopo è quello di raggiungere una pecora per infettarla, e una formica morta difficilmente può essere un veicolo utile), così la punizione è inefficace sia per rendere coesi i gruppi sociali di vaste proporzioni sia per rafforzare gruppi di modeste dimensioni. Uscendo dalla metafora biologica, le partecipanti al rito realizzano, metaforicamente come quelle formiche zombie, la stessa situazione che vivono i protagonisti del romanzo distopico *Brave New World* di Aldous Huxley: questi ultimi consumano una droga psicotropa chiamata *soma*, sponsorizzata e fornita dal governo, il cui scopo è «espressamente quello di rendere le persone felici a soddisfatte dei loro ruoli sociali»[814]. Però, come i personaggi del romanzo del 1932, il consumo di vino puro, il ballo e la musica, la possibilità di fare tardi, oppure il ritirarsi per tre giorni dal controllo maschile e, benché digiunando, poter imprecare in modo sconveniente e sedere su stuola di *lugos* magicamente efficaci come il consumo delle foglie per controllare la propria

[811] *Ibi*: 174.
[812] *Ibi*: 175.
[813] Dunbar 2013b: 50.
[814] Smail 2008: 171.

sessualità (benché non in modo contraccettivo), sono tutte attività che riducono lo stress – e legano a fondo queste fughe parziali dalla norma dominante a quel controllo cui si vorrebbe fare a meno. E mentre il rito greco citato è chiaramente disforico, non c'è dubbio che anche un'ubriacatura eccessiva, del tipo di quelle descritte da Giovenale, se associata a balli smodati durante la notte, possa risultare un'esperienza assai dolorosa e disforica.

L'alterazione degli stati di coscienza indotta da vino, balli, canti o digiuno, magari corredata da allucinazioni, rappresenta inoltre un utile mezzo psicotropo per "cancellare", per così dire, i «ricordi tossici di quegli eventi sociali (insulti, furti, fallimento nell'adeguamento ai costumi sociali) che erano originariamente responsabili del deteriorarsi delle relazioni all'interno della comunità»[815], agendo sulla strutturazione dei ricordi della memoria. Nel contesto sociale all'interno del quale le donne vivevano nel mondo antico tali momenti negativi non dovevano certo mancare. Infine le donne non sono sempre elementi passivi: la religione, come già detto, può essere utilizzata come «un serbatoio socialmente accettabile di ragioni per evitare di avere rapporti sessuali e le ripetute gravidanze che questi possono causare»[816] – anche se questo caso è con ogni probabilità da circoscrivere con attenzione, essendo meno generalizzabile per la cultura maschile romana antica.

La questione della maggiore religiosità delle donne è dunque un falso problema, poiché la domanda stessa va riposta in termini diversi: abbiamo visto che esiste una caratteristica distribuzione media delle capacità mentali femminili ma, dato che "la mediana non è il messaggio", questa distribuzione non vincola a priori alcun *output* predeterminato (esistono menti maschili con caratteristiche mediamente diffuse nella popolazione femminile). Ciò che è vincolante da un punto di vista socio-storico è invece il controllo sociale agito sulla base della distribuzione di quelle caratteristiche, che ancora l'ambito dell'azione femminile in campi peculiari e socialmente ammissibili.

II.3.15. La conformazione imagistica del culto di dicembre di Bona Dea

Ricapitoliamo quanto esposto fino a questo punto. Poiché la religione istituisce le giusticazioni adatte a sostenere e rafforzare una parentela fittizia tra diversi gruppi umani all'interno di una data società[817], implementando nel contempo altruismo e violenza verso l'interno o l'esterno (a seconda dei casi socio-culturali storici), questa trova la sua più efficace struttura di sostegno e di propaganda nelle narrazioni metafisiche, rette a loro volta dai meccanismi che sono i prodotti secondari della cognizione sociale[818]. L'istituzionalizzazione comporta anche la repressione normativa, sulla scorta delle conoscenze medico-folkloriche, di qualunque comportamento ritenuto, in quel particolare contesto, deviante. Nel contempo, il rito segreto tesse una specifica «sfocatura cognitiva»[819] che è basata su un raggiro relazionale. Nel rito annuale non si impara nulla di ciò che serve nella vita matronale, tutt'altro: nel caso di Bona Dea si partecipa a balli, vino e musica per tutta la notte, addirittura esponendosi potenzialmente anche alle accuse di una sessualità promiscua e incontrollata. Come nelle iniziazioni, ciò che viene testato è l'impegno sociale, ossia quanto si è disposti a sostenere fisicamente

[815] Dunbar 2013b: 54.
[816] Trzebiatowska e Bruce 2012: 175. Gli esempi che riportano i due autori sono l'ideale della purezza nelle denominazioni protestanti (per evitare rapporti non desiderati), il pentecostalismo sudamericano che offre una via di fuga dalla cultura del *machismo*, e le «donne ebree ortodosse che utilizzano i precetti religiosi per regolare le richieste sessuali maschili» (*ibidem*).
[817] Cfr. Martin 2000: 159.
[818] Powell e Clark 2013: 22.
[819] Boyer 2010: 295.

per rendere visibile a tutti la propria affidabilità all'interno della comunità sia femminile (condividendo uno spazio libero dal controllo formale dei padri e dei mariti) sia maschile (esibendo una formale prova di castità in un contesto paradossalmente propenso ad esaltare la sessualità), beneficiando così dell'ingresso nella rete relazionale del gruppo[820].

In tal senso non importano i contenuti effettivi; i segreti dei rituali religiosi difatti non corrispondono mai a rivelazioni fattuali ma spesso vengono spiegati attraverso altri segreti, tutti epistemologicamente inutili[821]. Si vive cioè una situazione esperienziale, non di rado estrema, nella quale non si impara nulla di socialmente utile (ovvero, secondo l'utilità acordata dal controllo maschile). Questo perché «la posta in gioco nella diffusione di concetti religiosi riguarda soprattutto le interazioni sociali, le coalizioni e la politica, attraverso il filtro dei concetti della mente sociale degli individui»[822]: come abbiamo già accennato in precedenza, la rete relazionale delle donne romane influenti – nei limiti di un'influenza sociale rigidamente controllata – trovava in quest'occasione non solo un'evasione dagli angusti confini sociali, ma anche un mezzo per passarsi informazioni sui rispettivi mariti, agendo tramite pettegolezzi e commenti sulla reputazione della classe politica maschile al potere. Anche se l'interesse immediato poteva rispondere alla gestione dei rapporti femminili, l'accento cade anche (o sempre) sui ruoli maschili: abbiamo visto come le Vestali e Terenzia abbiano agito di concerto in quanto agenti politici, intervenendo nelle questioni politiche e schierandosi a fianco di una determinata fazione, ed è sempre difficile escludere del tutto l'influsso prepotente dell'ambiente familiare maschile che controllava la vita delle figlie e/o delle mogli e/o delle spose. Esattamente come nel caso della magia femminile usata come rivolta, l'elemento forse più inquietante emerge nella considerazione che anche questo spazio di relativa autonomia rituale rientra nei canoni previsti dal controllo teletropo dei subordinati: musica, balli e vino sono permessi dal potere solo nella misura in cui venga rispettata la finzione/funzione sociale dell'utilità del rito (ovvero, la sua antichità) per tutto il popolo romano. Tradotto in termini cognitivisti, la riduzione temporanea dello stress era un mezzo per scongiurare apotropaicamente eventuali violenze familiari (fisiche o, piuttosto, morali). Come afferma il Presidente Snow, un personaggio interpretato da Donald Sutherland nel distopico lungometraggio intitolato *The Hunger Games* (diretto da Gary Ross nel 2012), «Speranza. È quella l'unica cosa più forte della paura. Un po' di speranza è efficace, molta speranza è pericolosa: una scintilla va bene, purché sia contenuta».

Ripartiamo ora da un efficace e metodologico proposito di intenti di L.H. Martin, che riprende quanto elaborato da Smail: «La comparazione basata sulla storia profonda permette di tracciare lo sviluppo, i cambiamenti, gli effetti e le relazioni tra la varie pratiche teletrope ritualizzate che hanno violato, manipolato o modulato i nostri sistemi neurochimici [frutto di una risalente evoluzione] all'interno del contesto dei sistemi religiosi»[823]. In una tale ottica, se ripassiamo in rassegna brevemente quanto finora emerso dalle testimonianze raccolte, il culto di dicembre dedicato a Bona Dea consta delle seguenti fasi: «Alla vigilia della festa tutti gli uomini, sia i membri della famiglia sia il personale della casa, lasciano l'abitazione del magistrato dove in quell'anno avrebbero dovuto tenersi i rituali. La padrona della casa, insieme alle schiave di sesso femminile (?), decora la sala festiva con piante, fiori e pergolati di vite – benché ciò debba esssere abbastanza problematico in dicembre. La statua cultuale, presa in

[820] Sosis 2009: 327.
[821] Per una preliminare discussione storico-religiosa su questo punto cfr. Pettazzoni 1924: 53 ss.; Sabbatucci 1965: 144 ss.; Burkert 1989: 135 ss.
[822] Boyer 2010: 320.
[823] Martin in c.d.s. b.

prestito per l'occasione dal tempio (?), è sistemata nella sala adibita all'uso festivo e di fronte a lei sono posti il *pulvinar* e una piccola tavola con i recipienti sacri dai quali si riteneva che la dea avrebbe mangiato e bevuto. Dopodiché una giovane scrofa (secondo Giovenale) o una scrofa incinta (se le osservazioni di Macrobio si riferiscono a tale festa)[824] viene sacrificata e una libagione è offerta dalla padrona di casa. Successivamente le partecipanti, le nobili donne romane e le vergini Vestali, fanno festa, bevono vino e vengono allietate dalla musica eseguita da arpiste e flautiste»[825].

Un'esposizione completa del culto di Bona Dea secondo le griglie dei modi della religiosità verrà presentata nelle *Conclusioni* della nostra trattazione[826] ma, data questa conformazione peculiare, possiamo preliminarmente affermare che si tratta di un rituale condotto da agenti speciali (*special agent ritual*), per cui la ripetizione avviene *una tantum* (una sola volta all'anno) e ove la stessa divinità viene di fatto presentata come partecipante diretta nel rito. Entrando anche nelle griglie del modo imagistico ci si può attendere che le versioni differenti del mito fossero le naturali espressioni di un senso rituale che veniva generato all'interno del culto stesso, per cui i simboli sono multivocali e multivalenti, senza un'eccessiva uniformità (al di là, chiaramente, di un *plot* mitografico standard – torneremo su questo argomento nella prossima sezione), che tale rituale comportasse e rafforzasse un elevato senso di partecipazione esclusiva e comunitaria (tra le donne coinvolte), che il culto di per sé fosse soggetto a una diffusione inefficiente e piuttosto contenuta (attestata epigraficamente e archeologicamente) e, infine, che la multivocalità associata a un basso livello di uniformità dei simboli coinvolti fungesse da attrattore semantico per altri simboli mititico-rituali[827]. A tali elementi altri autori antichi aggiungono anche attività sessuali (per la ricchezza di particolari in questo filone si distingue Giovenale); il dato più rilevante è che se è vero che qui si tratta di indicazioni satiriche o moralistiche e che pertanto occorre cautela nel giudizio storiografico di tali appunti, l'inclusione eventuale non determina alcun rovesciamento del paradigma rituale.

Piuttosto, tenendo conto delle peculiarità del contesto socio-politico romano, il fatto che il culto di Bona Dea fosse inscritto nei *sacra publica* può inoltre suggerire ulteriori riflessioni in merito all'incorporazione, e alla standardizzazione da parte della dottrina ufficiale, di una risposta imagistica che potesse ovviare ai limiti già descritti e derivanti dall'assuefazione di lungo termine (non in una generazione) a una religiosità dottrinale: si tratta evidentemente di una necessità avvertita fin dall'organizzazione stessa di una modalità dottrinale, tanto più in un caso come quello rappresentato dal culto di Bona Dea, ove entrano in gioco elementi di controllo sessuale e sociale.

Dai *Bacchanalia* alla punizione di una Vestale, dalle conoscenze fito-farmacologiche (e venefiche) al consumo di vino in un rito esclusivamente femminile (potenzialmente smodato), dal punto di vista del potere non c'è che un solo e paradossale tema istituzionale fondante: il rischio perenne della produzione di *monstra* a causa del potenziale scarto normativo creato dai culti non dottrinali, dei quali però, per motivi di controllo dello stress nella gestione patriarcale dei subordinati e per ovviare alla cosiddetta «tragedia del teologo», non si può comunque fare a meno.

---

[824] Sul sacrificio della scrofa cfr. Brouwer 1989: 349-350: «Dev'essere chiaro che la nostra identificazione del sacrificio di una scrofa a Bona Dea è alquanto inadeguata. L'unico animale sacrificale attestato nelle fonti epigrafiche è la giovenca bianca [offerta, come abbiamo visto, da Felice Asiniano. N.d.A.]. A ogni modo, che il sacrificio di una scrofa fosse parte del rituale in inore di Bona Dea deve essere accettato, sulla base delle evidenze che sono reperibili in Giovenale e in Macrobio».

[825] *Ibi*: 369.

[826] Cfr. il paragrafo delle *Conclusioni* intitolato IV. *Un'isola imagistica nel contesto (quasi) dottrinale dei* sacra publica*, ovvero come e perché cooptare un culto esclusivo e trasgressivo a livello istituzionale*.

[827] Cfr. Lisdorf 2009: 186-188.

Appendice I. *Mysteria*, lettere da Laodicea e Bona Dea: appunti dall'epistolario ciceroniano

Nell'epistolario di Cicerone esiste un enigmatico rimando a ignoti *mysteria*: che si tratti di citazioni relative al culto segreto di Bona Dea? In effetti, William Warde Fowler ha legato questo riferimento al culto dicembrino e notturno di Bona Dea[828], un'interpretazione poi ulteriormente diffusa da Georg Wissowa[829]. Secondo queste letture, la data della festa non sarebbe stata fissa ma decisa anno per anno. La fonte primaria sulla quale era stato formulato questo giudizio è costituita da due lettere di Cicerone ad Attico[830], scritte a Laodicea, dove egli si trovava per l'amministrazione civile locale, e datate alle idi e al venti di febbraio del 50 a.e.v.[831]. In queste comunicazioni Cicerone (si) domanda se in quell'anno in corso ci sarebbe stata un'intercalazione calendariale e quando sarebbero caduti i misteri romani (definiti *mysteria futura* e *Romana* […] *mysteria*)[832]. L'intercalazione avrebbe interessato i mesi successivi a quello di febbraio ed era nell'interesse personale di Cicerone, in quanto amministratore, conoscere se e quando questa avrebbe avuto luogo. Quell'anno il calendario era già slittato quasi di due mesi rispetto all'anno solare[833] e il collegio dei pontefici, al quale spettava la decisione di stabilire o meno l'intercalazione per aggiustare e mettere al passo l'organizzazione della scansione calendariale, avrebbe quasi certamente optato per quest'ultima[834].

Ora, l'unica data sicura che possediamo per il culto della divinità è il 63 a.e.v., nella notte tra 3 e 4 dicembre; non esiste alcun calendario che registri le date della celebrazione del culto. Inoltre nelle due specifiche epistole nelle quali viene fatta menzione dei *mysteria* Cicerone non sembra alludere in alcun modo a Bona Dea. Questi i passaggi ciceroniani:

1. *Reliqua sunt domestica. De* ἐνδομύχῳ *probo idem quod tu, Postumiae filio, quoniam Pontidia nugatur; sed vellem adesses. A Quinto fratre his mensibus nihil exspectaris; nam Taurus propter nivis ante mensem Iunium transiri non potest. Thermum, ut rogas, creberrimis litteris fulcio. P. Valerium negat habere quicquam Deiotarus rex eumque ait <a> se sustentari. Cum scies Romae intercalatum sit necne, velim ad me scribas certum quo die mysteria futura sint. Litteras tuas minus paulo exspecto quam si Romae esses, sed tamen exspecto*[835].

   «Quel che mi resta da dirti riguarda le cose di casa mia. Relativamente a quella faccenda riservata [il progettato matrimonio della figlia di Cicerone, Tullia. N.d.A.], giudico un buon partito, ugualmente come credi tu, il figlio di Postumia, poiché Pontidia dà scarso affidamento; ma vorrei tanto che tu ti trovassi sul posto. Da mio fratello Quinto non aspettarti niente in questi mesi, giacché, a causa delle nevi, il Tauro non può essere valicato prima di giugno. Con lettere molto frequenti sostengo Termo, come tu mi chiedi di fare. Il re Deiotaro afferma che Publio Valerio non ha il becco di un quattrino e che è lui a sovvenzionarlo ["Probabilmente doveva del denaro ad Attico"]. Quando saprai se a Roma sia stato inserito o no il mese intercalare, ti prego di scrivermi esattamente in quale giorno in cui saranno celebrati i misteri. Attendo le tue lettere un

[828] W.W. Fowler 1889: 255-256.
[829] Wissowa 1912[2]: 217, nota n. 1.
[830] Cicerone, *Ad Atticum* V xxi; id., *Ad Att*. VI i. Nel caso di W.W. Fowler un'altra fonte sulla quale venne formulato il giudizio era id., *Ad Att*. I xii iii.
[831] Brouwer 1989: 173-174. Un'altra lettera inviata ad Attico potrebbe essere forzosamente compresa in questa categoria: si tratterebbe della missiva scritta il 29 giugno del 44 ma, come nota Brouwer, il testo non reca alcun riferimento valido al caso di Bona Dea (Brouwer 1989: 175-176; *Ad Att*. XV xxv).
[832] Richardson 2001: 411 (cit. da *Ad Att*. V xxi 14; Vi I 26).
[833] Cfr. *Ad Att*. V xx 5.
[834] Richardson 2001: 411.
[835] Cicerone, *Ad Att*. V xxi 14 (da Di Spigno 2005: 502, 504).

po' meno di come me le aspetterei se tu ti trovassi a Roma, ma comunque resto in attesa di esse»[836].

2. *Unum etiam velim cogites. Audio Appium* πρόπυλον *Eleusine facere; num inepti fuerimus si nos quoque Academiae fecerimus? «Puto» inquies. Ergo id ipsum scribes ad me. Equidem valde ipsas Athenas amo; volo esse aliquod monumentum, odi falsas inscriptiones statuarum alienarum. Sed ut tibi placebit, faciesque me in quem diem Romana incidant mysteria certiorem et quo modo hiemaris. Cura ut valeas. Post Leuctricam pugnam die septingentesimo sexagesimo quinto*[837].

«C'è un punto sul quale anche vorrei che tu riflettessi. Sento dire che Appio ["Esattamente Appio Claudio Pulcro, quand'era console nel 54, aveva promesso in voto di ricostruire il vetusto vestibolo del tempio di Demetra a Eleusi; cfr. *CIL* III, 547"] sta edificando il vestibolo di un tempio a Eleusi; farei forse una scempiaggine se anch'io ne costruissi uno per il recinto dell'Academìa? "Penso di sì" dirai tu. Benissimo: allora dovrai scrivermelo chiaro e tondo. Da parte mia sento un vivo attaccamento appunto per la città di Atene. A ricordo del quale desidererei che sorgesse colà una qualche costruzione; ho in uggia le iscrizioni, che suonano false, apposte sulle statue altrui. Ma la cosa vada pure secondo il tuo parere. E tu mi informerai del giorno in cui cade la celebrazione dei misteri a Roma e mi farai sapere come hai passato l'inverno. Procura di star bene in salute. Nel settecentosessantacinquesimo giorno dopo la battaglia di Leuttra ["il calcolo va rapportato, con l'inclusione del mese intercalare, al diciotto gennaio del 52, data della zuffa sanguinosa di Boville (…) . In essa però Clodio, il temibile capo di una delle due fazioni, come nella battaglia di Leuttra, nel 371, era morto sul campo Cleombroto, il re di Sparta. (…)"]»[838].

Un'altra laconica fonte che definisce i riti dedicati a Bona Dea come "misteri", probabilmente per assimilazione del culto segreto femminile con gli altri misteri ellenistici, proviene da un isolato frammento di Appiano, storiografo grecofono vissuto ad Alessandria d'Egitto tra 95 e 165 e.v.[839].

I riferimenti ciceroniani citati sono tutti compresi nelle conclusioni di lettere personali che trattano temi della vita quotidiana e quindi, lo vedremo a breve, il riferimento può essere ironicamente rivolto alla (dis)organizzazione del calendario, mentre Cicerone si trovava all'estero. Lo stesso Brouwer, dopo una valutazione storiografica, giudica correttamente dubbia l'associazione moderna tra le testimonianze ciceroniane in merito a questi *mysteria* e il culto di Bona Dea[840].

Vale comunque la pena di segnalare le principali voci registrate nella storiografia sulla scorta di un compendio fornito da Lawrence Richardson Jr.[841]. Robert Yelverton Tyrrell e Louis Claude Purser, compilatori dell'edizione critica dell'epistolario ciceroniano, ritennero poco sostenibile una citazione implicita di Bona Dea nel caso del passaggio ciceroniano; come giustificare un interesse personale nei

[836] Da Di Spigno 2005: 503, 505.
[837] Cicerone, *Ad Att.* VI i 26 (da Di Spigno 2005: 532).
[838] Da Di Spigno 2005: 533.
[839] Appiano, *Σικελική* frgm. 7 (Brouwer 1989: 208): *ὅτι Κλώδιος ὁ πατρίκιος, ὁ ποῦλχερ ἐπίκλην, τοῦτ' ἔστιν εὐπρεπής, τῆς Γαΐου Καίσαρος γυναικὸς ἤρα. καὶ ἁρμόσασθαι αὐτὸν ἐς γυναῖκα ἐκ κεφαλῆς ἐς ἄκρους πόδας, ἔτι ὄντα ἀγένειον, καὶ ἐς τὴν οἰκίαν τοῦ Γαΐου παρελθεῖν οἷα γυναῖκα νυκτός, ὅτε μόναις γυναιξὶν ἐξῆν ἐσελθεῖν, μυστηρίων ἀγομένων. πλανηθέντα δὲ τῆς ὁδηγούσης, κατάφωρον ὑπ' ἄλλων ἐκ τῆς φωνῆς γενόμενον ἐξελαθῆναι* («Siccome il patrizio Clodio, [soprannominato Pulcro, ossia bello], amava la moglie di Caio Cesare: ammantatosi da capo a piè femminilmente, potè come ancora imberbe penetrare, qual donna, infra le altre, la casa di esso Cesare di notte, quando celebrandovisi i misteri, non permetteasene l'entrata se non alle donne. Ma perdutasi la donna che lo guidava, scoperto dalle altre pel suono della voce, fu rigettato»; da Mastrofini 1833: 70). Su questo passo cfr. Brouwer 1989: 359; Rigsby 1996: 149.
[840] Brouwer 1989: 173.
[841] Richardson 2001: 411.

confronti del caso del culto di Bona Dea[842]? Secondo Jean Bayet, Cicerone avrebbe osservato la celebrazione del primo maggio dedicato a Bona Dea presso il tempio dell'Aventino per l'aiuto offerto dalla divinità in seguito alla vittoria su Catilina e Clodio. Per Henri Le Bonniec, invece, Cicerone avrebbe voluto osservare i riti estivi dedicati a Cerere per non intraprendere il viaggio di ritorno durante un *dies nefastus* (ammesso che i riti di Cerere si potessero all'epoca inscrivere in un contesto tale da giustificare queste ipotetiche ed eventuali preoccupazioni ciceroniane)[843]. Kent J. Rigsby ha fatto notare che nel primo caso erano i riti di dicembre ad avere la potenzialità (ipotetica) di essere classificati come misteri, mentre nella seconda interpretazione i giorni che avrebbe dovuto attendere erano pochi[844] rispetto al tempo che avrebbe dovuto attendere per una risposta epistolare – sette settimane circa da Roma alla Cilicia[845]. Allo stesso modo David Roy Shackleton Bailey ha espresso la sua perplessità: la citazione ciceroniana dei misteri, in merito al periodo dell'anno, non può essere messa in relazione né con la fondazione del tempio di Bona Dea, né con i *Cerealia*, poiché l'intercalazione non avrebbe coinvolto le date fissate per entrambe le celebrazioni[846]. Poiché Cicerone avrebbe espresso un interesse nei confronti dell'assegnazione della *toga virilis* al nipote Quinto, Rigsby, pur ammettendo le difficoltà di una nuova interpretazione, ha invece avanzato un'identificazione provvisoria dei misteri citati con i *Liberalia* del diciassette marzo[847].

Considerato il contesto amichevole e familiare delle sezioni epistolari nelle quali il termine *mysteria* è inserito, ci sembra che la tesi di Lawrence Richardson colga un aspetto importante: la questione si risolve inscrivendola in un contesto ironico[848], facendo appello all'uso del termine *mysteria* in altri testi ciceroniani (nella difesa di Murena Cicerone dice esplicitamente che la conoscenza del calendario rappresenta i *mysteria* dei giureconsulti)[849]. In definitiva, come ha sottolineato David Mulroy, si tratta di un falso problema: «non esistono ragioni inoppugnabili per pensare che [il riferimento ciceroniano ai *mysteria* si possa accostare ai] riti di dicembre dedicati a Bona Dea»[850].

Appendice II. Bona Dea come tema erotico

Con la testimonianza del poeta Albio Tibullo la documentazione letteraria su Bona Dea si attesta sulle coordinate del motivo erotico, eredità dello scandalo clodiano e dell'eco ciceroniana. Tibullo pubblica la sua prima raccolta di elegie probabilmente nel 26 a.e.v., e nel sesto componimento del primo libro figura Delia, la donna amata d'ascendenza plebea, già sposata, il cui vero nome, stando alla tarda testimonianza di Apuleio, sarebbe Plania[851]. Bona Dea compare in un unico passaggio, nel quale il poeta esorta il marito di Delia a un più rigido controllo della compagna. Costei appare infatti invaghita di un giovane. Tibullo si candida ovviamente per la sorveglianza di Delia, poiché rispetto all'ingenuo marito, Tibullo (o, meglio, il suo *alter ego* letterario) si dimostra «esperto conoscitore delle infinite astuzie *fallacis… puellae*, che consuma il

[842] Tyrrell e Purser 1914, 3: 187, 205.
[843] Entrambe le citazioni da Rigsby 1996: 250.
[844] *Ibidem*.
[845] Richardson 2001: 413.
[846] Shackleton Bailey 1968, 3: 238.
[847] Rigsby 1996: 249-250, nota n. 7.
[848] Richardson 2001: 412-413. Sull'identificazione di Libero con Dioniso cfr. Rigsby 1996: 250.
[849] Richardson 2001: 412-413 (Cicerone, *Mur.*, 25).
[850] Mulroy 1988: 177, nota n. 42.
[851] Brouwer 1989: 176.

suo *peccare* durante le occasioni conviviali o le cerimonie religiose che dovrebbero essere riservate alle sole donne»[852].

Il riferimento è al culto di Bona Dea, rispetto al quale vengono ribaditi i due capisaldi già presentati nelle opere ciceroniane: il divieto di partecipazione agli uomini e la punizione con la cecità per chi avesse infranto tale divieto. L'accesso ai luoghi destinati al culto di Bona Dea si inscrive in una prova particolare per testare la buona volontà del poeta. Se il marito di Delia gli vorrà affidare il compito di sorvegliare la compagna, la quale sfugge continuamente al «severo controllo grazie a raffinati sotterfugi o furtivi ammiccamenti»[853], l'ordalia rappresentata dall'accompagnamento di Delia ai luoghi (anche religiosi) destinati alle sole donne (come il culto di Bona Dea) proverà le sue buone intenzioni e si risolverà (felicemente) in una mancata punizione per il poeta. Insomma, «Tibullo sarà l'unico ad accompagnare Delia presso gli altari dai quali sono esclusi gli uomini e per questo non subirà le nefaste conseguenze derivate dalla violazione del "tabu optique"»[854]:

> *Ipse miser docui, quo posset ludere pacto*
> *custodes: heu heu nunc premor arte mea,*
> *fingere nunc didicit causas ut sola cubaret,*
> *cardine nunc tacito vertere posse fores.*
> *Tum sucos herbasque dedi, quis livor abiret,*
> *quem facit inpresso mutua dente Venus.*
> *At tu, fallacis coniunx incaute puellae,*
> *me quoque servato, peccet ut illa nihil.*
> *Neu iuvenes celebret multo sermone, caveto,*
> *neve cubet laxo pectus aperta sinu,*
> *neu te decipiat nutu, digitoque liquorem*
> *ne trahat et mensae ducat in orbe notas.*
> *Exibit quam saepe, time, seu visere dicet*
> *sacra Bonae maribus non adeunda Deae.*
> *At mihi si credas, illam sequar unus ad aras:*
> *tunc mihi non oculis sit timuisse meis*[855].
>
> «Io stesso, disgraziato!, le insegnai come potesse ingannare i custodi; ed ora, ahi, sono colpito dalla mia stessa arte: ora ha imparato a fingere pretesti per poter restare sola a letto, ora ha imparato come poter girare la porta silenziosamente dai cardini. Allora io le diedi dei succhi e delle erbe per togliere i lividi che il mutuo amore imprime con i denti. Ma tu, incauto sposo di una fanciulla ingannatrice, bada pure a me, se vuoi che essa non commetta alcun peccato. Bada che non si intrattenga a parlare a lungo con giovani, che non stia a letto con la veste slacciata e col seno scoperto, che non ti inganni con i cenni, che non intinga il vino e descriva dei segni sulla tavola rotonda. Se uscirà molto spesso, temi, e temi se pure dirà di recarsi ai riti della Bona Dea, ai quali è proibito agli uomini di partecipare, Ma se tu l'affidassi a me, la seguirei io solo sino agli altari: allora non avrei da temere per i miei occhi»[856].

Ovviamente il trucco boccaccesco del poeta sta nel proporsi come protettore dell'onore di Delia per mascherare il fatto di essere «proprio lui l'artefice di una serie di attacchi alla sua dignità»[857].

Dal terzo libro del *Corpus Tibullianum* proviene un'altra testimonianza che probabilmente riguarda Bona Dea. Considerati alcuni riferimenti intratestuali, la data di pubblicazione dell'opera deve essere posteriore alla morte del generale Marco Valerio

[852] Cipriani 1990: 101-102.
[853] *Ibi*: 102.
[854] *Ibidem*.
[855] Tibullo, VI 10-23 (Namia 2013; cfr. Brouwer 1989: 177 [testo da Ponchont 1968[7]]).
[856] Namia 2013.
[857] Cipriani 1990: 102.

Messalla Corvino, anticesariano schieratosi poi al fianco di Ottaviano (8 e.v.), patrono e mecenate di Tibullo[858]. In questo caso l'autore è Ligdamo, il quale afferma di essere nato nel 43 a.e.v. e non può quindi identificarsi come *alter ego* di Tibullo. L'autore nella V elegia si rivolge a Persefone, la moglie di Ade e la signora degli Inferi, a Roma sovente identificata con Proserpina, che qui simboleggia «la morte stessa»[859]. Scopo della preghiera è la richiesta di risparmiare la vita del poeta a causa della sua giovane età e per il fatto di possedere una coscienza pulita anche, e soprattutto, in ambito cultuale:

> *At mihi Persephone nigram denuntiat horam:*
> *immerito iuveni parce nocere, dea.*
> *Non ego temptavi nulli temeranda virorum*
> *audax laudandae sacra docere deae,*
> *nec mea mortiferis infecit pocula sucis*
> *dextera nec cuiquam trita venena dedit,*
> *nec nos sacrilegi templis admovimus aegros* [o *ignes.* N.d.A.],
> *nec cor sollicitant facta nefanda meum,*
> *nec nos insana meditantes iurgia mentis*
> *inpia in adversos solvimus ora deos,*
> *et nondum cani nigros laesere capillos,*
> *nec venit tardo curva senecta pede*[860].
>
> «Ma a me Persefone annunzia l'ora oscura della morte: sono innocente e giovane, non farmi del male, o dea. Io non ho tentato audacemente di svelare i misteri della veneranda dea, che nessun uomo deve violare, né la mia mano ha macchiato le coppe di succhi mortiferi o vi ha triturato veleni per darli a qualcuno; e non ho portato via, sacrilego, i malati [o i fuochi. N.d.A.] dai templi, né azioni nefande rendono inquieto il mio cuore, né ho concepito nell'animo folle invettive da lanciare con empia bocca contro gli dèi avversi. E non ancora i capelli bianchi hanno deturpato le mie nere chiome, né la vecchiaia è venuta col suo lento piede a curvarmi»[861].

È stato proposto che il passo, come «l'invocazione al dio ostile» espressa da Encolpio nei confronti di Priapo nel *Satyricon* (133 3), rispecchi un «preciso rituale»: secondo Luciano Landolfi, «dietro tali formule 'canoniche' di protesta d'innocenza sta, con alto margine di probabilità, un preciso rituale che, quasi trent'anni or sono, Merkelbach poté ricostruire sulla scorta di un papiro egizio in lingua greca datato al II [secolo e.v.] – strettamente imparentato con il […] *Libro dei morti* – dove campeggiano, tra le altre, le discolpe in materia di uccisione di uomini […] e di ruberie al tempio […]»[862].

In realtà il passaggio è piuttosto problematico e, pur lasciando da parte i dubbi e le questioni filologiche, l'uso del verbo *docere* ha sollevato molti problemi; ci limitiamo a registrare che la storiografia del passato ha privilegiato l'identificazione non tanto con Bona Dea, quanto con i misteri eleusini[863]. Fernando Navarro Antolín ha invece

[858] Brouwer 1989: 178.
[859] Cfr. Antolín 1996: 420-421.
[860] Ligdamo, *Elegia* V 1-16. *Tibulli liber* III (Namia 2013, emendato; cfr. Brouwer 1989: 177 [testo da Ponchont 1968[7]]).
[861] Namia 2013.
[862] Landolfi 2007: 205 (cfr. Merkelbach 1968).
[863] In effetti il sistema cultuale eleusino ebbe a giovarsi di una fama positiva e di una diffusione significativa nel mondo romano. Come ha ricordato Spineto, «i misteri eleusini conobbero una grande diffusione in epoca ellenistica e imperiale: già Cicerone li considerava il miglior dono che Atene avesse fatto ai Romani, grazie al quale *exculti ad humanitatem et mitigati sumus*; i misteri insegnano a vivere nella letizia e a morire con una speranza migliore (*Leg.* II 36)» (Spineto 2006: 103). La fama dei misteri eleusini non si arresta con il crollo della repubblica. Basti qui ricordare che l'imperatore filelleno Adriano, iniziato ai misteri eleusini, riproporrà la cerimonia misterica a Roma innestandola su o, meglio,

proposto un percorso filologico alternativo, basato sulla sovrapposizione semantica tra *docere* e *videre*; quanto questo sia affidabile rispetto ad altre interpretazioni non si può dire. A ogni modo, secondo l'autore, erano due i possibili reati in un caso simile: assistere da non iniziati ai riti misterici, ossia "vedere", oppure divulgarne il contenuto, ossia "informare" o "rivelare"[864]. Pertanto, nonostante l'uso del verbo *docere* sembri forse più adatto a definire l'obbligo del silenzio riguardo ai contenuti misterici eleusini, secondo Antolín sarebbe da preferire un'identificazione della dea citata nel passaggio elegiaco con Bona Dea. Questo anche sulla scorta della constatazione che era consuetudine nella poesia romana intendere Demetra, e non sua figlia Persefone, quando si faceva riferimento ai misteri eleusini[865].

Le tracce del *topos* elegiaco ed erotico di Bona Dea riemergono in due passaggi del terzo libro dell'*Ars Amatoria* (pubblicata intorno all'1 e.v.), un trattato in tre volumi dedicato «ai modi per incontrare le donne, che elenca i metodi per compiacerle [e viceversa] e per conquistarle»[866]. In tale quadro l'accento cade sull'esclusione degli uomini dal tempio e sulla sorveglianza delle donne (una sorveglianza ironica, come nel caso di Tibullo):

> *Quae male crinita est, custodem in limine ponat*
> *orneturve Bonae semper in aede Deae.*[867]
>
> «Colei che ha pochi capelli metta sulla porta una guardiana oppure si pettini sempre nel tempio della Dea Bona»[868],

affinché, come lascia presagire il seguito, nessun uomo possa intravedere le condizioni estetiche precedenti alla cosmesi (presumibilmente poco attraenti, tanto da dover ricorrere persino ad una parrucca)[869].

In un secondo passaggio ritornano il custode, l'amante e la divinità già apparse nel componimento tibulliano. Nella descrizione di Ovidio, «il *praeceptor* si destreggia tra gli elementi affinché il tempio di Bona Dea permetta alla *puella* di divincolarsi dal *custos* ed essere vista dall'amante»[870]. In questo caso, presentato nell'*Ars Amatoria*, il poeta registra l'impossibilità di porre un controllo totale alle donne da parte dei diretti interessati (i mariti e la famiglia) attraverso un sorvegliante, registrando le infinite possibilità di incontro e, soprattutto, sottolineando cinicamente «l'imposizione selettiva

---

rivestendola nominalmente dell'arcaicità necessaria per fare accettare incondizionatamente il rituale, etichettandolo come *initia Cereris Liberaquae* (secondo Aurelio Vittore; cfr. A. Galimberti 2007: 126-127). Adriano visitò la Grecia per tre volte durante gli anni del suo regno e fu iniziato ai misteri di Eleusi, dove raggiunse il grado più alto, quello di *epoptes* (*ibi*: 190). L'omaggio alla tradizione religiosa arcaica romana (o di quei contenuti che erano percepiti come arcaici all'epoca di Adriano), che nel contempo si ricollega anche all'opera in materia religiosa di Augusto (*ibi*: 131), inventa di fatto una tradizione in modo non troppo dissimile da quanto evidenziato da Eric J. Hobsbawm e Terence Ranger per i neonati stati nazionali europei dell'Ottocento. In questo stretto rapporto tra controllo politico e organizzazione religiosa si evidenzia un'operazione creativa *top-down* «nella quale il ricorso a materiali antichi per costruire tradizioni inventate di tipo nuovo» ha reso possibile «innestare le nuove tradizioni su quelle vecchie […] attingendo ai forniti magazzini del rituale, del simbolismo, dell'esortazione morale ufficiale […]» (Hobsbawm e Ranger 2002: 8). In tale *pattern* di progressivo adattamento, assimilazione e rielaborazione sussiste un tipico processo sincretistico che raggiungerà l'apogeo nel tardoantico.

[864] Antolín 1996: 428.
[865] *Ibidem*.
[866] Brouwer 1989: 182.
[867] Ovidio, *Ars Amatoria* III 243-244 (da Brouwer 1989: 183 [testo da Borneque 1967[50]: 68]).
[868] Della Casa 1991: 593.
[869] Brouwer 1989: 183 (cfr. Ovidio, *Ars amatoria*, III 245-250).
[870] R.K. Gibson 2003: 194.

della cecità»[871] da parte della divinità. Quest'ultima, invece di allontanare gli amanti maschili, li attira offrendo addirittura (e implicitamente) il proprio luogo di culto come un luogo propizio al riparo dai familiari indiscreti:

> *Quid faciat custos, cum sint tot in Urbe theatra,*
> *cum spectet iunctos illa libenter equos;*
> *cum sedeat Phariae sistris operata iuvencae,*
> *quoque sui comites ire vetantur, eat,*
> *cum fuget a templis oculos Bona Diva virorum,*
> *praeterquam si quos illa venire iubet;*
> *cum custode foris tunicas servante puellae*
> *celent furtivos balnea multa iocos;*
> *cum, quotiens opus est, fallax aegrotet amica*
> *et cedat lecto quamlibet aegra suo;*
> *nomine cum doceat, quid agamus, adultera clavis,*
> *quasque petas, non det ianua sola vias?*[872].

> «Che cosa può fare un custode, quando ci sono in Roma tanti teatri, quando lei può essere volentieri spettatrice dei cavalli appaiati; può sedere sacrificando ai sistri della giovenca di Faro [cioè Iside. N.d.A.], e va dove ai suoi accompagnatori è proibito andare, poiché la Dea Bona esclude dai suoi templi gli occhi degli uomini, eccettuati coloro ai quali lei stessa ordina di venire; quando molti bagni, mentre il guardiano fuori custodisce le vesti dellla giovane, celano giochi d'amore furtivi; quando l'amica bugiarda si ammala, tutte le volte che occorre, e, sebbene malata, cede il suo letto; quando la chiave, detta "adultera", insegna col suo nome che cosa dobbiamo fare, e non solamente la porta offre la via che tu cerchi?»[873].

Ovidio si ricollega così alla tradizione erotica in merito all'uso letterario del luogo di culto dedicato a Bona Dea e testimoniata in precedenza da Tibullo e da Ligdamo[874] e, anche se ci sembra verosimile che si tratti dell'ormai consueto riferimento sarcastico all'*affaire* clodiano, ci lascia un dubbio: che fosse davvero possibile, in alcune situazioni, invitare degli uomini sfruttando il culto esclusivo di Bona Dea – oppure si trattava di una (retorica) fantasia erotica maschile? A ogni modo il tema prettamente erotico in chiave positiva, per così dire, di Bona Dea non ha avuto un successo duraturo, mentre maggiore diffusione hanno avuto la citazione del culto per la satira e la critica dei costumi sociali (come vedremo ancora nella terza sezione).

II.4. La stabilità di un culto dipende dall'equilibrio cognitivo: un esempio astrologico e un'ipotesi di lavoro

II.4.1. La cosmologia del culto di Mithra, ovvero di geocentrismo e *star-talk*

Come ha scritto recentemente Marco Ciardi, abitare un luogo non significa avere consapevolezza «di dove si vive realmente. Come Truman Burbank nel […] film di Peter Weir, *The Truman Show*, possiamo essere del tutto ignari del posto in cui ci troviamo effettivamente, vittime di una gabbia dorata che è stata costruita intorno a noi, e che mai ci siamo sognati – neanche lontanamente – di mettere in discussione»[875]. La "gabbia dorata" intuitiva e fallace del sistema geocentrico aristotelico-tolemaico (e

[871] *Ibi*: 344.
[872] Ovidio, *Ars Amatoria* III 633-638 (Della Casa 1991: 614; cfr. Brouwer 1989: 183 [testo da Borneque 1967[50]: 83]).
[873] Della Casa 1991: 615.
[874] Per un confronto psicologico-evoluzionista con le strategie maschili di incontro sessuale presenti nella letteratura cfr. Kruger, Fisher e Jobling 2005.
[875] Ciardi 2013: viii.

successivamente cristiano) è stato il cardine di tutti i maggiori sistemi culturali occidentali. La storia ci racconta che la teoria eliocentrica formulata da Aristarco di Samo (310 a.e.v. circa-230)[876] viene dimenticata o, meglio, abbandonata a favore della proposta di Tolomeo (90 e.v. ca.-168 ca.), il quale invece, nell'ammirevole sintesi di Carl Sagan, «compilò gran parte di ciò che oggi è la pseudoscienza dell'astrologia: il suo universo geocentrico tenne banco per 1500 anni, ad ammonire che la capacità intellettuale non è una garanzia dall'errore»[877]. Si ricordi ora l'esempio portato da Sørensen riguardante la presa cognitiva che ebbe il concetto teosofico della reincarnazione nel contesto culturale europeo a cavallo della *Belle Époque*, impregnato dell'"evoluzionismo" progressionista e/o volontaristico di marca spenceriano-bergsoniana; più o meno lo stesso è successo con Tolomeo. Il geocentrismo è cognitivamente intuitivo e naturale, immediato, meno dispendioso dell'eliocentrismo; le nozioni che vi fanno riferimento trovano un imponenente appiglio cognitivamente naturale, rafforzato da un'impalcatura culturale impressionante (si pensi all'astrologia e alle sue ramificazioni).

Questo almeno fino alla rivoluzione scientifica che, a partire dalla pubblicazione del copernicano *De revolutionibus orbium cœlestium* nel 1543, cominciò a recuperare la tesi di Aristarco per ovviare alle discrepanze e ai problemi del precedente modello, per spiegare il movimento degli astri in modo euristicamente più aderente alle osservazioni e per calcolare in modo via via più preciso distanze, velocità e rapporti sempre più abissali[878]. A partire da quel momento e in poco meno di duecento anni, da Galilei a Cassini, da Flamsteed a Newton, da Keplero a Brahe, grazie all'implementazione del metodo scientifico come «modalità pragmaticamente efficace per spiegare fenomeni e risolvere problemi ricorrendo all'invenzione di modelli astratti della realtà, da sottoporre a esperienze controllate»[879], l'universo aristotelico diventava non solo descrittivamente obsoleto ma anche euristicamente inutile: «le stelle fisse costituivano ormai una infinità di globi incandescenti, simili al Sole, sparsi nell'universo, a distanze certamente diverse rispetto al nostro pianeta. Non esisteva alcuna sfera celeste fatta di stelle fisse, né l'universo era chiuso e finito. Lo spazio si presentava come un abisso sconfinato e senza fondo, tremendo e meraviglioso»[880].

Le funzioni cognitive non sono fissate una volta per tutte, ma rappresentano una riserva di continui riadattamenti computazionali, tali per cui è stato possibile bypassare, per così dire, il peculiare vincolo intuitivo del geocentrismo. Eppure, ancora oggi, pur avendo divelto quella cosmologia forse rassicurante ma fallace, guardare il cielo stellato notturno con occhi da copernicani eliocentrici resta un'operazione estremamente dispendiosa dal punto di vista cognitivo, che può anche causare una vera e propria sensazione di vertigine: occorre inclinare la testa perpendicolarmente rispetto al piano delle rivoluzioni dei pianeti intorno al Sole, e sforzarsi di tenere a mente il fatto che i nostri piedi poggiano su «un'enorme sfera che "ruota" intorno al Sole sul medesimo piano degli altri pianeti visibili, e che quello stesso Sole, sparito oltre l'orizzonte occidentale […], si trova nondimeno in una posizione tale per cui illumina una metà della Luna [..], la quale, a sua volta, ruota attorno alla terra ad una distanza che è di gran lunga minore rispetto alle distanze tra la Terra e il Sole o tra la Terra e gli altri pianeti

[876] Sagan 1981: 188-189.
[877] *Ibi*: 20.
[878] Ciardi 2013: 6-20.
[879] Corbellini 2011: xiv. Tale indagine si avvale di: rigore metodologico e dei criteri di definizione, sperimentazione, procedure di verifica, revisione del lavoro, ripetibilità dei risultati ottenuti (o, nel caso della ricerca paleontologica, conferma di determinate retrodizioni), rapporto e interazione tra spiegazione nomologica e contingenza storica, ecc.
[880] Ciardi 2013: 21.

visibili»[881]. Come conclude McCauley, che qui ha ripreso un esercizio astronomico-cognitivo suggerito originariamente da Paul Churchland[882], tutta questa faticosa costruzione svanisce in un soffio, e con essa la subitanea sensazione di cadere nel vuoto, non appena ci si concentri su oggetti comuni posti a media distanza, come gli alberi. Difatti, il Sole ci sembra che continui a "sorgere" e a "tramontare", così come diciamo e pensiamo normalmente: la persistenza di questi effetti ci ricorda che, sebbene possiamo bypassare cognitivamente certe intuizioni che fanno presa sui nostri sistemi computazionali, siamo esseri viventi evolutisi su un determinato pianeta, con determinate condizioni fisiche, e soprattutto per avere perlopiù a che fare con determinate distanze medie e oggetti di dimensioni non certo paragonabili a quelle planetarie[883].

Sagan ha scritto che «l'uomo ricerca un contatto col Cosmo, vuole contare nella grande scala delle cose», e se attualmente possiamo dire di aver trovato questo contatto «nell'origine comune della materia, nell'abitabilità della Terra, nell'evoluzione e nel destino [non te(le)ologico] dell'uomo», il modo più intuitivo, più ricercato, più diffuso per stabilire quel contatto resta (oggi come ieri) quello degli oroscopi e dell'astrologia[884]. Come i *prodigia* erano comunicazioni volte a segnalare la pericolosità di eventi dissonanti rispetto alla stabilità tra *pax hominum* e *pax deorum*, un culto misterico esclusivamente maschile[885] assai diffuso nel periodo tardoantico, quello dedicato a Mithra, aveva individuato uno specifico *star-talk*, ossia un "linguaggio astrale" parlato dagli astri in quanto agenti, replicato e utilizzato dagli astrologi nei loro discorsi, e inscritto nei luoghi di culto dei fedeli. Secondo la tesi di Roger Beck, questo linguaggio, dedotto dalla mutevole ma prevedibile e calcolabile posizione degli astri e dei pianeti nella volta celeste, rappresentava per i fedeli del culto una vera e propria grammatica che permetteva la produzione di nuovi significati (interpretazioni e comunicazioni), basata sui principi della cognizione naturale[886]. Lo scopo era quello di istituzionalizzare un complesso modello sociale di riconoscimento di parentela fittizia[887], alternativo al sistema dei *sacra publica*[888], nel quale la concezione di un «destino trascendente», basata sull'assunzione innata e fallace del dualismo corpo/mente[889], veniva legata al movimento dei pianeti e delle costellazioni, in primo luogo come mezzo fisico per evadere *post mortem* dal mondo sub-lunare[890].

Le costellazioni, un modo fittizio e culturalmente contingente per unire bidimensionalmente oggetti posti a distanze differenti nello spazio siderale e secondo diverse configurazioni tridimensionali a partire da uno specifico punto di osservazione sul pianeta Terra, si avvicendano secondo *pattern* regolari durante le stagioni e cambiano a seconda dell'emisfero di riferimento: come ha notato tra gli altri lo stesso Sagan, lo studio accurato nel tempo dei cambiamenti regolari nell'ordine del cielo stellato doveva essere utile per calcolare tempi e calendari. Eppure, vincolati come siamo all'ambiente sociale che ha modellato nel tempo profondo la nostra cognizione, con le nostre *patternicity* e *agenticity*, quel particolare movimento graduale non poteva

[881] McCauley 2011: 40.
[882] Cfr. P.M. Churchland 1979.
[883] Cfr. McCauley 2011: 105-106.
[884] Sagan 1981: 50.
[885] Cfr. Chalupa 2005.
[886] Beck 2004: 96; Beck 2006: 153-189. Per alcune considerazioni critiche e cognitive sulla grammatica dello *star-talk*, che non inficiano il modello di Beck ma indicano piuttosto un possibile aggiornamento, cfr. Martin 2012b: 59 ss.
[887] Chalupa 2011: 114.
[888] Pachis 2012: 107.
[889] Bloom 2005. Cfr. Dawkins 2011: 179-182.
[890] Beck 2006: 16, 24.

non rivelare anche un senso sociale umano: «c'è ordine, prevedibilità, stabilità fra le stelle. In un certo senso, esse sono per noi di conforto»[891]. Civiltà diverse hanno identificato costellazioni diverse, ma queste ultime sono quasi sempre state individuate come simboli astrologicamente significanti all'interno delle specifiche culture e, nel caso di Mithra, rese semanticamente significative nel contesto del *mithraeum*, il luogo di culto sotterraneo che rappresentava l'intero cosmo allora noto. Lo *star-talk* non rappresentava solamente i segnali comunicanti che gli astri avrebbero emesso in quanto agenti, semplicemente facendo ciò che fanno (e dei quali si può essere edotti seguendo le loro prevedibili e complesse traiettorie che rivelano le interazioni reciproche di comuni agenti sociali), ma i pianeti diventavano essi stessi uno specifico "linguaggio", ingabbiato mitograficamente e grazie al quale rendere conto dello spettro di possibilità del mondo sociale umano. Come ha ricordato Terrence Deacon «Noi non applichiamo solamente interpretazioni simboliche agli eventi e alle parole umane; tutto l'universo è diventato un simbolo»[892].

Ciò era possibile perché il geocentrismo, condiviso all'interno del più generale *background* culturale greco-romano, rendeva comunque plausibile il calcolo e la raffigurazione di quelle posizioni astronomiche: il culto di Mithra era un sistema simbolico che non contraddiceva alcun aspetto della proto-scienza astronomica allora contemporanea (tantomeno quelle conoscenze ancora valide oggi) e rappresentava anzi «un clone della cosmologia pubblica e scientifica»[893]. Grazie a questo isomorfismo tra concezioni pubbliche e contenuti simbolici misterici[894], secondo l'efficace sintesi di Panayotis Pachis, nel periodo tardoantico lo *star-talk* stava diventando «un sistema di riferimento attraverso il quale la gente modellava, grazie alla polivalenza simbolica, non solo i monumenti e le performance dell'epoca, ma anche il generale modo di pensare così come le espressioni religiose»[895]; il culto di Iside e quello di Giove Dolicheno sembrano dimostrare l'affermazione graduale di questa cornice mentale tardoantica[896]. A ogni modo, non c'era bisogno di essere un astronomo provetto per diventare un seguace di Mithra, così come «non c'è bisogno di essere un ingegnere informatico per essere uno scaltro utente di Internet»[897]; il sistema intuitivo era già pronto per essere utilizzato dagli adepti.

II.4.2. Chi è la *damiatrix*? L'ipotesi dei «sistemi rituali equilibrati» e lo schema rituale del paziente speciale per spiegare l'ignoto culto di maggio di Bona Dea

Se passiamo dall'ipotesi di Beck per il culto di Mithra a un culto come quello di Bona Dea, dobbiamo per forza di cose registrare la mancanza di rimandi a scale così vaste e palesi. Bona Dea non è un culto con basi mitico-cosmologiche. Nondimeno, anche se l'assenza di simili macro-scale rende forse meno esplicito di primo acchito l'ancoraggio ai sistemi cognitivi maturativamente naturali, la radice biologica del culto romano femminile è da individuarsi nell'aspetto sociale, ed è sempre nell'organizzazione sociale che occorre cercare le risposte storiografiche e naturalistiche alla conformazione del culto. Come abbiamo già avuto modo di osservare nella prima

[891] Sagan 1981: 47.
[892] Deacon 1997: 435.
[893] Beck 2004: 95.
[894] *Ibidem*.
[895] Pachis 2012: 100. Più in generale, sui culti "utopici" dell'era greco-romana in quanto espressioni di "nessun luogo" (secondo una teorizzazione già proposta in J.Z. Smith 1971), e che «stabilivano per le divinità un dominio nel più vasto reame cosmico», cfr. Pachis 2008 (cit. da *ibi*: 396).
[896] Cfr. ad es. Pachis 2012; Frackowiack 2012.
[897] Beck 2012: 122.

sezione della tesi, le forze sociali, d'altro canto, sono state potenti quanto le macro-scale ecologiche nel plasmare la cognizione animale durante lo scorrere del tempo profondo.

Seguendo lo schema tracciato da Beck, Luther H. Martin e Aleš Chalupa hanno più recentemente sostenuto che questo culto misterico rappresenti un «sistema rituale equilibrato» e stabile nel tempo e nello spazio[898]. Cosa significa questa definizione? Seguendo la teoria di Lawson e McCauley descritta precedentemente, il culto di Mithra si componeva difatti di

- un rituale del paziente speciale – i pasti in comune consumati nel *mithraeum*, probabilmente frequenti;
- un paio di rituali dell'agente speciale – ossia l'iniziazione, nella quale Mithra agiva direttamente tramite i *Patres* (gli iniziati di grado più elevato)[899], e il rituale dell'*Heliodromos*, ovvero «la mimesi del viaggio solare che avrebbe convalidato il *mithraeum* come un'autentica "immagine dell'universo" [in quanto] sede specifica e funzionale per il mistero del viaggio dell'anima» ossia, più specificamente, «un rituale equinoziale nel quale due giorni all'anno il surrogato del Sole mitraico [l'*Heliodromos* era il secondo grado di iniziazione più elevato. N.d.A.] avrebbe ripetuto il tragitto» effettuato nel mondo esterno[900].

Veniva così replicata una sequenza di movimenti astrali significanti all'interno dello *star-talk*, ma non in un *corpus* dottrinale fissato una volta per tutte. Come ha scritto Roger Beck, «le dottrine nei misteri non sono sistemi monolitici, logicamente articolati, ma piuttosto un *network* diffuso di idee, molte delle quali implicite nella struttura dei monumenti, molte delle quali mere potenzialità per poter pensare, e che ciascun iniziato avrebbe appreso in un modo consono rispetto allo *status*, al contesto e all'occasione»[901].

Dunque, la notorietà del culto di Mithra nei trecento anni di diffusione nel mondo tardoantico sarebbe dovuta anche al carattere composito del culto, il quale registrava l'attivazione della memoria semantica nel caso del primo rituale ricordato e della memoria episodica nel secondo, appoggiandosi inoltre

1. alla concezione cosmologica largamente condivisa all'epoca;
2. alla cooptazione nel gruppo sul modello romano del rapporto tra patrono e cliente;
3. alla mobilità delle "cellule mitraiche" senza centro fisso – l'agente della diffusione non era la dottrina bensì la comunità mobile degli adepti[902]. In quanto sistema perlopiù ancorato ad uno schema imagistico, la dottrina non esisteva sotto forma di codificazione scritta e/o fissa: «il mitraismo era un sistema in cui la conoscenza era codificata analogicamente e trasmessa attraverso il suo apparato figurativo e performativo, […] mentre la dottrina, la credenza o persino il mito mitraico sembrano essere stati una questione di esegesi regionale o persino locale – se questi sono effettivamente esistiti»[903].

Secondo il modello di Lawson e McCauley il rapporto tra le due tipologie di culto è essenziale: un sistema sbilanciato su un versante o sull'altro produrrà

[898] Martin 2004: 259-261; Chalupa 2011: 115, nota n. 29.
[899] Chalupa 2011: 114-115.
[900] Beck 2006: 128.
[901] Beck 2012: 123.
[902] Chalupa 2011: 115-116.
[903] Martin 2004: 260-261.

invariabilmente una configurazione di breve durata e/o di scarsa efficacia, svuotando le risorse cognitive (e materiali) per affaticamento nel caso di un eccesso di rituali dell'agente speciale oppure, al contrario, inducendo una monotona routine abitudinaria nel caso dei rituali del paziente speciale[904].

Le conseguenze generali di questo punto basilare per il culto di Bona Dea, *mutatis mutandis*, sono difficilmente ignorabili e ci mettono di fronte ai limiti della documentazione disponibile[905]. La domanda che allora ci dobbiamo porre è se esistevano altri rituali dedicati a Bona Dea – e quale conformazione generale essi avessero.

Cerchiamo ora di utilizzare gli strumenti cognitivisti per chiarire un problema peculiare del culto di Bona Dea. Ricapitolando, il culto noto, quello che si teneva a dicembre nella casa del magistrato *cum imperio*, era sostanzialmente imagistico ed era caratterizzato dalla presenza di un rituale condotto dall'agente speciale. Si trattava, cioè, di un rituale che prevedeva un elevato livello di eccitazione sensoriale, la presenza della statua della dea, ecc.: stando ai modelli cognitivi già esposti nella prima sezione, non ci sarebbero state quindi dottrine fisse (un tema sul quale avremo modo di tornare più avanti), quanto piuttosto un «*network* diffuso di idee», per riprendere la definizione di Beck, fatto di concezioni "buone da pensare" e di varianti esegetiche (individuali, poi locali o regionali) prodotte dalla SER e controllate solo in modo lasso da un'autorità non gerarchizzata, ossia dalle Vestali colà presenti.

Sappiamo però dalle fonti già elencate di Ovidio e di Macrobio che esisteva un altro rituale dedicato a Bona Dea, istituito nel giorno della fondazione del tempio romano *sub Saxo*, ossia il primo maggio[906]. Macrobio riporta dell'uccisione di una scrofa incinta, basandosi su Cornelio Labeone e, come scrive Brouwer, «questa è la sola informazione che abbiamo su [quella] festa»[907]; però, come già notato in precedenza, la confusione di Macrobio tra questo rituale e quello di dicembre rende discutibile qualunque speculazione sulla base dei dettagli noti nella letteratura. Davvero, come si chiede Brouwer sulla base delle caratteristiche del tempio (che equivalgono praticamente *in toto* alle descrizioni del culto di dicembre: esclusione degli uomini, del vino – almeno nominalmente – e del mirto, presenza di statua e della vite), i due rituali erano sostanzialmente simili?[908] Davvero l'unica differenza starebbe, sempre seguendo Brouwer, nel fatto che «non sappiamo chi conduceva le cerimonie in onore di Bona Dea il primo maggio»[909]? Per cercare di rispondere a quest'ultima domanda Brouwer elenca

[904] McCauley-Lawson 2002: 181, 185, 198 (cfr. Martin 2004: 259-260).
[905] Ugo Bianchi ha sottolineato all'inizio degli anni Ottanta del secolo passato il difficile accostamento dei contenuti del culto di Bona Dea ai misteri tardoantichi "classici": «[…] se di esoterismo si deve parlare (come […] nel caso della romana Bona Dea), si tratta di un esoterismo diverso da quello delle iniziazioni misteriche, facilmente atte a fondare le "buone speranze" per il *post portem*. Del resto, tutto questo non toglie la possibilità di situazioni di margine» (Bianchi 1982: 924). Premesso che è comunque difficile collocare i contenuti dei misteri greco-romani sotto un'etichetta onnicomprensiva (tantomeno quella soteriologica *post mortem*), nella prima sezione della presente tesi abbiamo visto che il culto di Bona Dea si colloca difatti in un contesto strettamente sociale e androcentricamente controllato. La definizione di Bianchi, per quanto critica, lascia uno spiraglio aperto per ulteriori indagini (cfr. Derks 2001 per la promessa di un migliore avvenire *post mortem* inferita da pochi spunti presenti nel mito di Fauna/Bona Dea e nella sua successiva divinizzazione; la definizione di «situazioni di margine» si presta bene a riassumere il motivo ricorrente del sincretismo iatrico-cultuale e mitografico di Bona Dea). Ciò nonostante, essa riassume icasticamente i limiti delle classificazioni tipologiche classiche e sottolinea la resistenza dei contenuti documentari noti nei confronti delle griglie religionistiche del secolo passato.
[906] Brouwer 1989: 370.
[907] *Ibidem*.
[908] *Ibidem*.
[909] *Ibidem*.

i più rilevanti titoli sacerdotali noti nella documentazione letteraria ed epigrafica associata a Bona Dea. Proviamo a seguire la sua classificazione.

In Macrobio le sacerdotesse del tempio sono chiamate *antistites*, che è un termine generico e non specifico di alcun culto; inoltre «il termine non è utilizzato in nessun altro contesto in relazione a Bona Dea»[910]. In Properzio, come abbiamo visto, è riportata una *alma sacerdos*, chiamata anche *anus*, che è in pratica la responsabile del culto locale e delle *puellae* partecipanti[911]. Un gruppo cronologicamente eterogeneo di fonti è invece imperniato sulle testimonianze che provengono principalmente da Festo (attivo nel II secolo e.v.), il quale aveva realizzato un'epitome in venti volumi del *De Verborum Significatu* di Verrio Flacco (attivo sotto Augusto). Questi documenti definiscono la «*sacerdos* della divinità come *damiatrix*, poiché Bona Dea si sarebbe chiamata *Damia* e l'offerta in suo onore *damium*»[912]. Il gruppo comprende cronologicamente le seguenti fonti:

1. Flacco/Festo: *Damium sacrificium quod fiebat in operto in honore Deae Bonae; dictum a contrarietate quod minime esset δαμόσιον, id est publicum. Dea quoque ipsa Damia et sacerdos eius* damiatrix *appellabatur*[913]. («Il *Damium* era un sacrificio che aveva luogo in segreto in onore di Bona Dea; è stato così chiamato per antifrasi, poiché non era per nulla *δαμόσιον*, cioè pubblico. Anche la dea stessa era chiamata *Damia*, e la sua sacerdotessa *damiatrix*»)[914];
2. Placido (VI secolo e.v.): *Damium: sacrificium quod in operto fit, quod Bonae Deae mulieres faciunt / Damium: Bonae Deae sacrum* («*Damium*: sacrificio offerto in segreto, che le donne offrono in onore di Bona Dea / *Damium*: il sacrificio [in onore] di Bona Dea»)[915];
3. Paolo Diacono (720-799) – riprende tale e quale Festo: *Damium sacrificium, quod fiebat in operto in honore Deae Bonae, dictum a contrarietate, quod minime δαμόσιον, id est publicum. Dea quoque ipsa Damia et sacerdos eius* damiatrix *appellabatur*[916].

L'attendibilità dell'informazione dipende dalla fonte originaria (perduta), ossia quella di Flacco; è significativo che già nel primo documento elencato l'autore parli di questo appellativo al passato, come se la tradizione (e/o il nome stesso) ancora intelligibile ai suoi lettori sotto Augusto e/o ancora viva in ambito cultuale, non lo fosse più ai suoi tempi[917]. In modo corretto, Brouwer ritiene però storicamente poco attendibile l'associazione tra *Damia* (una divinità poco nota, d'origine ellenica e apparentemente presente nella cultualità della Magna Grecia)[918] e Bona Dea, esposta sulla base di un'eziologia grecofona spuria[919]. Festo, inoltre, sembra descrivere il culto di dicembre dove, *contra* l'opinione di Brouwer, le sacerdotesse in carica potevano già essere le Vestali[920].

Forse Bona Dea era diventata localmente nota e/o interpretata come *Damia*?[921] Non si può escludere che l'autore abbia voluto rendere intelligibile il culto per un pubblico particolare (grecofono?), praticando un'eziologia senza basi e/o facendo

[910] *Ibi*: 371.
[911] *Ibidem*.
[912] *Ibidem*.
[913] Festo, *De verborum significatu, s.v. Damium* (da Lindsay 1913: 60 [Brouwer 1989: 209]).
[914] Brouwer 1989: 209.
[915] Placido in *Glossaria Latina*, da Pirie e Lindsay 1930: 59-60 (Brouwer 1989: 227).
[916] *Epitome Paulus, s.v. Damium* (da Lindsay 1913: 60 [Brouwer 1989: 228]).
[917] Cfr. Brouwer 1989: 237-238.
[918] *Ibi*: 243, nota n. 59; 347, nota n. 189; 417.
[919] *Ibi*: 238.
[920] *Ibi*: 371.
[921] *Ibi*: 238.

appello a nozioni significanti in senso cultuale ma ora perdute. Oppure, in modo più parsimonioso, si può sostenere ragionevolmente che si tratta di un'informazione cui soggiace un punto di vista velleitario e storiograficamente scorretto[922]. Brouwer risolve la questione nel modo seguente: citando il "rituale segreto", Festo/Flacco (e/o la fonte originaria) avrebbero semplicemente confuso il culto di dicembre con quello di maggio; nel caso, questo secondo culto primaverile si sarebbe caratterizzato (rispetto all'altro culto invernale) per il fatto di non avere finalità *pro populo* e per la peculiarità di essere probabilmente aperto a maggiori influenze straniere a causa della presenza di *sacerdotes* liberte[923] (escluse dal rito di dicembre?).

Quali altre informazioni che possediamo dal repertorio epigrafico possono aiutarci a delineare almeno il titolo ufficiale, se non la fisionomia, delle sacerdotesse in carica nel culto del tempio *sub Saxo*? Le *sacerdotes* devote a Bona Dea conosciute invece nell'epigrafia sono Aelia Nice e Terentia (Am…), entrambe insignite del titolo di *sacerdos Bon(a)e Deae*, così come (probabilmente) una terza donna nota da un'iscrizione sepolcrale[924]. Philematio, una liberta dell'imperatrice Livia, è definita *sacerd(os) a Bona / Dea*[925]. In età imperiale è attestata inoltre una Flavia Athenais, [*sacer*]*do(s) Bonae De*[*ae*] dal *territorium Tusculanum* (Frascati)[926].

Dopo l'elenco di questa documentazione Brouwer conclude che «poiché il titolo di *sacerdos* non è attestato altrove in relazione a Bona Dea, a differenza di *magistra* e *ministra* [titoli legati all'istituzione dei *collegia* dedicati alla divinità, tra i quali sono annoverati almeno un uomo e un bambino come devoti. N.d.A.][927], si può essere inclini a pensare che quella sia la definizione [ufficiale] delle sacerdotesse affiliate al tempio di Roma»[928].

---

[922] Notiamo, in effetti, che in un altare votivo rinvenuto nel 1955 presso l'isola di Pag in Dalmazia, risalente al I sec. e.v. e dedicato a Bona Dea da Calpurnia (figlia del console L. Calpurnio Pisone, augure e nipote di Cn. Calpurnio Pisone che fu a sua volta console con Augusto nel 23 a.e.v.; Brouwer 1989: 386) è noto l'appellativo *dominatrix* (*Terrae marisque Dominatrix*), associato a una serie di qualifiche tra cui spicca quella di «signora della saggezza e della medicina» (*mentium bo*[*n*]*arum ac remediorum Potens*), che sembra potersi collegare mitograficamente con il controllo sociale sulla condotta femminile e con l'uso dei medicinali erboristici (cfr. *ibi*: 127-129 per il documento; 385-399 per l'analisi). Può darsi che il termine *damiatrix* sia il punto finale di un processo locale di alterazione dell'appellativo citato (a sua volta già contraddistinto da un'assimilazione di caratteristiche divine altrui), diffusosi in un secondo momento per via dell'effetto sorpresa, e spiegato poi *ex novo* attraverso un'etimologia intuitiva. Brouwer sostiene ragionevolmente che il *mélange* della dedica di Calpurnia sia dovuto a un'assimilazione (solo locale?) con Iside-Fortuna (*ibi*: 394).

[923] *Ibi*: 372.

[924] Per le fonti rispettivamente: *CIL* VI 2236 (Brouwer 1989: 36), risalente al ?III-IV sec. e.v.; *CIL* VI 2237 (Brouwer 1989: 37), databile all'età imperiale; *Ephemeris Epigraphica* IV 872 (=*CIL* VI 32.461; Brouwer 1989: 40), anch'essa di età imperiale.

[925] *CIL* VI 2240 (=4003; Brouwer 1989: 47).

[926] *Notizie dagli scavi di Antichità* 1891: 289, n. 3 (=*Ephemeris Epigraphica* IX 698; Brouwer 1989: 82).

[927] Brouwer 1989: 371. Claudius Philadespotus è indicato (probabilmente) come sacerdote di Bona Dea in un'iscrizione proveniente da Pozzuoli e datata al 27 ottobre del 62 e.v. (*CIL* X 1549=2588; Brouwer 1989: 88); un'iscrizione in greco da Roma, e datata ?III-IV sec. e.v., reca Aurelius Antonius (un bambino) come *ἱερεύς* devoto a Bona Dea (*Inscriptiones Graecae* XIV 1449=G. Kaibel, *Epigrammata Graeca ex lapidibus conlecta*, Berolini 1878, 588=R. Cagnat, J. Toutain, e P. Jouguet, *Inscriptiones Graecae ad Res Romanas Pertinentes I*, Paris 1911, 212=M.J. Vermaseren, *Corpus Cultus Cybelae Attidisque III. Italia-Latium*, Brill, Leiden 1977, 271; Brouwer 1989: 40-43). L'attacco ironico di Cicerone rivolto a Clodio come *sacerdos Bonae Deae* (cfr. *Ad Atticum* II iv 2 [testo da Shackleton Bailey 1965: 208]; Brouwer 1989: 149) dovrebbe dunque essere visto come esempio del fatto che già allora esistevano altrove sacerdoti devoti alla dea, oppure si tratta semplicemente di sarcasmo politico, ottenuto sfruttando, come abbiamo visto, la negativa immagine romana dei sacerdoti devoti al culto di Cibele? La seconda risposta resta quella più plausibile. Stando alla documentazione nota, non esistono prove definitive per sostenere che il culto ufficiale fosse aperto agli uomini (l'estensione della devozione locale e un uso di titoli legati ai *collegia* possono comunque essere dovuti al carattere curativo del culto).

[928] Brouwer 1989: 371.

Ricapitolando, i titoli sacerdotali noti nella letteratura non sarebbero da considerarsi come cultualmente validi e ufficiali, tanto meno quello di *damiatrix*, basato su un'etimologia eziologica spuria (come vedremo nella terza sezione, non è detto che l'onomastica greca delle liberte corrisponda sempre a un'effettiva provenienza greco-orientale). Come sembra evidente dalle fonti epigrafiche in nostro possesso, si può sostenere che il titolo ufficiale per il tempio di Roma fosse quello di *sacerdos*. Tali informazioni però ci aiutano assai poco a chiarire il quadro cultuale generale e, nel contempo, esauriscono quanto sappiamo dell'ipotetico culto di maggio e lasciano inspiegate alcune importanti questioni (come, ad esempio, l'assenza virtuale della *sacerdos*/?*damiatrix* dal culto invernale).

Ora, il rischio implicito nell'accettazione incondizionata di tutti i dati noti, senza l'attenta valutazione che abbiamo cercato di proporre, è quello di inserire nella ricostruzione dei contenuti del culto primaverile estrapolazioni di scrittori le cui informazioni possono non avere alcuna base fattuale, commettendo inoltre l'azzardo di creare meta-interpretazioni sincretistiche e moderne che tentino di rendere coerenti più o meno forzatamente tutti i dati del culto (così come è accaduto con il paradigma cumontiano per il culto di Mithra)[929]. Forse l'ipotesi di Attilio Mastrocinque in merito all'istituzionalizzazione del culto di Bona Dea a livello imperiale può rendere conto delle trasformazioni cultuali e organizzative subite nel passaggio dal periodo tardo-repubblicano a quello alto-imperiale, ma necessita di un maggiore sostegno a livello documentario che ancora manca[930]. Potremmo però provare a utilizzare le teorie cognitiviste e, cercando una possibile risposta da una prospettiva differente, domandarci se il culto di Bona Dea fosse un rituale cognitivamente equilibrato. Per rispondere abbiamo a disposizione tre ipotesi:

1. esiste solo il culto di dicembre: il rituale di maggio è frutto della confusione e/o dell'errore degli informatori antichi;
2. esistono due culti sostanzialmente simili, e tale configurazione rituale è un elemento in più da considerare nel quadro del controllo androcentrico e della scarsa diffusione spazio-temporale del culto;
3. esistono effettivamente due culti differenti (più di due?): sappiamo che il culto di dicembre era un culto dal carattere imagistico in larga parte contraddistinto dalla presenza dell'agente speciale; seguendo lo schema di Lawson e McCauley potremmo ipotizzare che il secondo rituale fosse differente, contraddistinto piuttosto dalle caratteristiche tipiche del paziente speciale.

A fianco di queste tre ipotesi, dobbiamo inoltre ricordare, ancora una volta, una serie di avvertimenti storiografici:

4. innanzitutto, il culto può aver subito delle modificazioni con il passare del tempo, interne o dovute a influenze culturali esterne, oggi non rilevabili con precisione;
5. in secondo luogo gli informatori storici erano estranei – e non esistono prove a favore del fatto che almeno il culto di maggio fosse maggiormente pubblico rispetto a quello di dicembre, e pertanto più accessibile;
6. infine le informazioni possono essere modificate e/o manipolate più o meno consciamente per veicolare determinati concetti: nel caso di Macrobio per trasmettere contenuti filosofico-teologici per un determinato pubblico, nel caso

[929] Chalupa 2012a. Cfr. Noll 1999: 116-118.
[930] Mastrocinque 2011a; 2011b.

di Properzio allo scopo di esprimere sotto forma di licenza poetica un complesso messaggio socio-politico (come già visto nella prima sezione), nel caso di Flacco/Festo (forse) per rendere esplicito un paragone nominale evidente all'epoca, e nel caso di Placido e Paolo Diacono per tramandare una curiosità dell'antico mondo pagano.

Se combiniamo le tre ipotesi elencate con gli avvertimenti che abbiamo appena proposto, possiamo articolare il seguente prospetto. Innazitutto, la prima ipotesi deve necessariamente scartare tutte le informazioni letterarie potenzialmente discordanti, e non solo quelle dubbie già riprese nel sesto punto, ma anche tutte le informazioni epigrafiche elencate che dimostrano l'esistenza di informazioni di prima mano (per quanto estremamente lacunose e frammentarie) che non è possibile ignorare (le vedremo nella prossima sezione) – in alternativa si può scegliere una soluzione più o meno convincente ma comunque arbitraria. Se il risultato desiderato è però quello di evitare di creare una meta-interpretazione esegetica che corrisponderebbe più al desiderio di ricostruzione attuale che alla realtà dei dati storiografici, occorre anche sottrarsi alla trappola dell'equivalenza tra il silenzio *delle* fonti e il silenzio *sulle* fonti, sulla quale abbiamo già insistito in precedenza. Per fare ciò, proviamo ad analizzare brevemente le altre possibili risposte.

Nonostante l'accento posto dalle fonti sull'antichità primordiale del culto di Bona Dea (in particolare da Cicerone), la scarsa diffusione attestata dai reperti noti e il rigido controllo maschile potrebbero invece testimoniare una realtà più vicina alla seconda ipotesi elencata: scarsa varietà cultuale severamente irreggimentata a livello istituzionale per motivi socio-politici e teletropi. Ciò nonostante, rimarrebbe da spiegare l'eventuale ed enigmatica duplicazione di un culto pressoché identico: perché permettere alle donne di ripetere istituzionalmente e ogni semestre una situazione già di per sé pericolosa a livello sociale?

La terza ipotesi sembra essere quella più promettente, poiché grazie al modello di Lawson e McCauley permette di fare una retrodizione, ossia una predizione basata sul metodo scientifico e rintracciata in conseguenze già accadute nel passato, con ripercussioni testabili sul presente (cognitivamente), che potrà essere confermata o falsificata con la scoperta di eventuali e ulteriori documenti letterari e/o epigrafici: al momento sappiamo davvero troppo poco sul culto di maggio per poter stabilire alcunché di sicuro. Se vogliamo però seguire l'interpretazione finale di Brouwer, per cui il culto primaverile non avrebbe avuto finalità *pro populo* e sarebbe stato aperto a maggiori ed eterogenee influenze straniere grazie al potenziale afflusso di liberte, allora possiamo concludere provvisoriamente che il culto di maggio fosse contraddistinto da un più sobrio rituale del paziente speciale, nel quale la *sacerdos* addetta in quell'occasione (o *damiatrix*, se vogliamo comunque accettare un fluido avvicendamento di liberte linguisticamente allogene) effettuava una qualche commemorazione abitudinaria basata su uno o più strumenti peculiari (probabilmente gli elementi fondanti che richiamavano il culto invernale, ossia mirto, vite, ecc.), in modo tale da rendere noto alla divinità, intesa come agente controintuitivo, l'intenzione dei fedeli attraverso la lettura intenzionale delle loro azioni palesi[931]. Fermo restando il rigido controllo sociale androcentrico, questo tipo di rituale non avrebbe incontrato alcun problema di natura socio-politico e/o simbolica (anche per l'estensione del culto fuori da Roma e all'estero).

Per quanto riguarda la scarsa diffusione del culto, in effetti non sempre l'organizzazione rituale viene premiata da una sistematizzazione efficiente: nonostante

[931] Cfr. J.L. Barrett 2002.

il culto di Mithra rappresenti un esempio palese di un equilibrio cognitivo rituale vincente, tale organizzazione rituale non lo ha messo al riparo dalla competizione in un contesto tardoantico già contraddistinto dalla molteplicità di offerta cultuale. Alla fine Mithra, come altri culti coevi, è stato surclassato dalla diffusione del culto cristiano nella sua forma paolina rigidamente dottrinale (secondo i modi stabiliti da Whitehouse), cooptata a livello istituzionale dall'impero romano[932].

Nella prossima sezione cercheremo di trovare una risposta più precisa alla conformazione che il culto assunse fuori dalla città di Roma, e ricorderemo le ultime varianti mitografiche diffuse nella documentazione tardoantica, utilizzando gli strumenti delle scuole scientifiche impegnate nello studio della cultura per spiegarne la diffusione e completare così il quadro delle caratteristiche specificamente cognitive del culto di Bona Dea.

[932] Martin 2006: 141-143: Braun 2009.

III. CONSIDERAZIONI EPIDEMIOLOGICHE: MITOGRAFIA, CULTO PUBBLICO, DEVOZIONE PRIVATA

> «In passato, lo studio disciplinare ha sempre enfatizzato la dimensione rituale dell'esperienza religiosa romana piuttosto che una sua possibile dimensione cognitiva».
>
> Andreas Bendlin[1]

> «[…] non è vero che la storia diventa vacua se considerata su vaste scale temporali. Oggetti familiari possono svanire, ma nuovi e importanti oggetti e problemi diventano visibili. E la loro presenza può solo arricchire la disciplina».
>
> David Christian[2]

III.1. La storiografia contemporanea e le credenze a Roma antica: esiste una «forma romana della "spiritualità"»?

III.1.1. «L'ossessione del rito»?

Dopo la digressione cognitivista degli ultimi paragrafi ritorniamo dunque a Roma per osservare da vicino il modo in cui alcuni tra gli storici più noti nel campo hanno trattato, interpretato e sistematizzato la credenza nel mondo romano antico. Innanzitutto, questi studiosi si sono domandati in che cosa la credenza a Roma fosse diversa dalle forme affermatesi storicamente in periodi successivi – come ad esempio, il concetto di "fede". François Jacques e John Scheid hanno scritto che «scomponendo i gesti rituali è certamente possibile scoprire una fede implicita, come per esempio la fede nell'esistenza di dèi immortali e superiori all'uomo; ma nessun romano fu mai costretto a aderire a questa rappresentazione o a esplicitarla»[3]. Si tratta di un'affermazione carica di conseguenze per il nostro studio sulla mitografia di Bona Dea, che suggerisce uno scollegamento tra l'idea contemporanea e fideistica di "credenza" e quella romano-antica. Come si può allora comprendere l'eventuale modello e le credenze che soggiacciono al rito di Bona Dea se, così come è stata codificata, studiata e compresa nell'ambito romanistico, la religione appare innanzitutto basata sul comportamento rituale e non sulla credenza o sulla fede? È quindi possibile cimentarsi in una simile impresa o è un'operazione vana? Qual è il significato assegnato alle categorie di "credenza" e rituale"? Ancora, è corretto dare per scontata la dicotomia tra credenza, o fede, e rito, oppure occorre impostare diversamente la questione?

Per fare il punto della questione può essere utile ripercorrere le tappe fondamentali della ricerca storiografica, e per fare ciò cominciamo dalle conclusioni di un recente lavoro di John Scheid dedicato alla ritualità della religione romana e intitolato programmaticamente *Quando fare è credere*. Innanzitutto, Scheid afferma la plurivocità dinamica del rito romano, sottoposto nel corso del tempo a un complesso processo di stratificazione di decodificazioni inclusive da parte degli stessi interpreti romani. In questo gioco a tratti frustrante di richiami e di specchi oggi opachi, le osservazioni provenienti dal passato possono intersecare, per un attimo fuggente, quelle

[1] Bendlin 2001: 193.
[2] Christian 2011: 8.
[3] Jacques e Scheid 1992[1]: 148.

del presente: «Talvolta, sul filo di una frase, la nostra lettura incrocia il commento di un erudito romano, che testimonia come la nostra ricostruzione del significato primario non sia pura speculazione. Tuttavia, la decifrazione del significato primario dei riti sacrificali era, agli occhi dei romani, soltanto una delle interpretazioni possibili tra le molte che la mente feconda dei sapienti poteva produrre». A questo infinito confronto tra passato e presente, la cui chiave risiede nello sforzo di capire il senso di quei riti antichi, farebbe da contraltare «la lettura letterale dei gesti», che ha permesso «agli antichi di ripetere e di trasmettere i loro riti, e ai moderni di ricostruire il significato essenziale degli scenari rituali»[4]. Scheid stabilisce quindi una dicotomia tra fare (eseguire i riti) e credere (possedere una certezza non confortata dai fatti). In breve la società romana, basata su una rigorosa gerarchizzazione, cerca attraverso la gestualità codificata in certe espressioni rituali ricorrenti di accertare la precedenza (sociale) delle divinità rispetto agli uomini; perciò, continua Scheid, le divinità non possono essere considerate semplici partner interagenti del rito, ma piuttosto «i membri più eminenti della comunità terrena»[5].

Per quanto attiene alla devozione dei romani emergerebbe, secondo Scheid, un *pattern* peculiare: «l'assenza di qualsiasi mistero nell'atto centrale della loro religione. Vediamo soltanto regole e gesti, che enunciano la superiorità o l'immortalità di cui godono gli dèi romani, e che rivelano le gerarchie su cui si fonda la comunità terrena dei romani, dagli dèi fino all'ultimo degli umani»[6]. Da qui, la domanda forse fondamentale: «Davvero non c'era nient'altro? Questa ossessione del rito merita forse il nome di religione?»[7]. Per Scheid questa domanda si baserebbe su «un malinteso e su una dimenticanza», ovvero sulla constatazione che «esistono infinite forme di spiritualità», per cui «non ci sarebbe bisogno di dimostrare l'importanza e la fecondità spirituale dei riti e della regola nel giudaismo, nell'islam, e, beninteso, nel cristianesimo ortodosso e cattolico, per limitarci all'Europa. […] La regola rituale può essere interiorizzata e svolgere, nella vita spirituale, come diciamo oggi, lo stesso ruolo della contemplazione di un mistero soteriologico»[8]. Rispetto poi all'idea hegeliana che la religione romana si distingua per «la presenza di divinità vuote e [di un] ritualismo senza spirito (*geistlos*)», rilanciata da Mommsen, Scheid ritiene che in tale visione sia presente un pregiudizio cristocentrico, «che dimentica che non esiste un'unica forma di spiritualità»[9]. La differenza sarebbe piuttosto questa: laddove le religioni monoteistiche abramitiche pongono «la trascendenza e l'inconoscibile, i romani ponevano il silenzio, in conformità con una religione che non conosceva rivelazione»[10].

Scheid giunge così a definire una «forma romana della "spiritualità"», ossia «l'interiorizzazione della regola, questo dialogo permanente con l'obbligo rituale e forse una volontà di rassicurarsi riducendo il ruolo degli dèi a un partenariato nella gestione del mondo, senza porsi il problema della loro incommensurabile superiorità». Questa «maniera romana di accordare il sistema eterno delle cose con la realtà terrena»[11], se da un lato ricorda una psicopatologia della vita quotidiana e un venire a patti, regolandoli e placandoli, con i livelli di ansia, dall'altro traeva spunto dalla condivisione di un multiforme e liquido «significato implicito»[12] che stabiliva normativamente lo stato delle cose terrene e, soprattutto, dei rapporti sociali. La «vivace discussione» che

[4] Scheid 2011: 250.
[5] *Ibidem*.
[6] *Ibi*: 251
[7] *Ibidem*.
[8] *Ibidem*.
[9] *Ibidem*.
[10] *Ibi*: 252.
[11] *Ibi*: 253.
[12] *Ibi*: 252.

sgorgava dalla medesima silenziosità rituale era pertanto necessaria, «in quanto il significato dei riti dipendeva da quella stessa discussione, non da una verità rivelata che essi avrebbero dovuto trasmettere»[13]. Essendo privi di contestualizzazione dogmatica, i riti potevano essere sottoposti a un processo di ri-semantizzazione e di re-invenzione (o anche di creazione *ex novo*) «senza grave scandalo, e in particolar modo durante periodi di torbidi o di mutazioni. I riti restavano, le interpretazioni cambiavano»[14].

Immerso nell'analisi di frammenti discreti in una continuità cronologica sfuggente, in questo continuo processo di ricostruzione, o di deliberata costruzione *ex novo*, lo studioso di oggi rischia pertanto, molto più spesso di quanto non creda, di scambiare una costruzione posteriore *ex novo* con una ri-creazione di temi anteriori. Il rito romano poteva essere modificato in modo più o meno drammatico senza per questo essere percepito come una frattura. Tutt'altro; era lo stesso rispetto di quelle norme sociali implicite (imposte *top-down*) che determinava la stabilità del sistema di fondo. Difatti, secondo Scheid, nonostante una certa variabilità (dovuta in ultima istanza all'assenza di una censura dogmatica) «i riti [ufficiali] erano i medesimi sia nel culto di Stato sia nell'ambiente di una grande famiglia romana, e ciò dal II secolo a.e.v. al III secolo e.v.»[15].

Richiamando una comparazione dei riti romani con quelli dei jaina dell'India occidentale, Scheid evidenzia come «altre forme di "spiritualità" si [siano] sviluppate a margine della pratica religiosa ancestrale»[16] (ma non è chiaro a cosa si riferisca l'autore con questa "ancestralità"), e in tutte o quasi il rito ha avuto sempre un ruolo basilare. I riti secondo lo storico sarebbero «in se stessi [e] in un certo senso vuoti, e non hanno, per così dire, alcun significato[;] i riti [però] permettono ai diversi celebranti di impegnarsi in una ricerca del significato e delle loro intenzioni e reazioni personali, che possono esprimersi in modi differenti»[17]. Ora, questa posizione espande l'ottica di Fritz Staal criticata da Scheid[18], secondo la quale il rituale, di per sé privo di senso logico, si basa su, e trova la sua origine biologica in, *pattern* comportamentali innati[19]. In tale prospettiva, come sintetizza Ina Wunn, i rituali sarebbero «pura attività senza scopo o significato, nei quali conta esclusivamente l'esecuzione impeccabile secondo le norme»[20]. Insomma, le credenze e le dottrine costituirebbero pertanto un'aggiunta e una giustificazione non immediatamente necessarie. Solamente in un secondo momento «il rituale diventa religioso nel senso occidentale e monoteistico del termine, allorché esso viene associato a un'interpretazione religiosa che include una dottrina e una credenza nell'aldilà»[21]. Nel caso romano invece, scrive Scheid, esisterebbe un «significato implicito»[22] relativo ai rapporti tra le strutture sociali delle comunità umana e divina, mentre l'obiettivo del rito sarebbe quello di concedere alle divinità uno spazio nella quotidianità terrena e, «così facendo, rispondere alla volontà divina»[23] seguendo lo schema sociale di gestione delle gerarchie (umane)[24].

In conclusione, Scheid ammette lo scacco dello storico di fronte alla documentazione disponibile (in particolare per quanto riguarda la conoscenza della

[13] *Ibidem*.
[14] *Ibi*: 255.
[15] *Ibi*: 254.
[16] *Ibi*: 253.
[17] *Ibi*: 254.
[18] *Ibi*: 252.
[19] Cfr. Staal 1979; Staal 1989.
[20] Wunn 2005[2]: 2869.
[21] *Ibidem*.
[22] Scheid 2011: 252.
[23] *Ibi*: 255.
[24] *Ibi*: 250.

religiosità delle classi più disagiate economicamente) e, auspicando future scoperte archeologiche alle quali demandare migliori e forse più complete interpretazioni, scrive: «decifrare i riti sacrificali, porre in evidenza i loro significati, che erano immediatamente percepibili agli antichi e che permettevano loro di ripetere i riti, sono tutte operazioni impossibili in mancanza di fonti eccezionali […]. Siamo ben lontani dalla possibilità di comprendere il sistema rituale nel suo insieme»[25].

Il recente lavoro di sintesi di Scheid evidenzia con chiarezza la sua posizione nello *status quo* degli studi romanistici e sembra richiamare (pur attraverso l'uso di termini ambigui come "ancestralità" e "spiritualità") le differenze sociali dell'organizzazione religiosa indagate e spiegate dai modelli socio-cognitivi, in particolare da quelli elaborati da Lawson e McCauley e da Whitehouse. Inoltre, particolare interesse rivestono gli spunti sulla vacuità semantica dei riti per i partecipanti, che rimangono sulla soglia di un accennato (ma non svolto) approfondimento cognitivista. Chiaramente, la tesi di Scheid solleva anche alcune rilevanti questioni terminologiche e metodologiche. Come ammettere la liceità dell'uso del termine "spiritualità", quale che sia il suo significato, in una cornice scientifico-cognitiva? Qual è il guadagno euristico nel considerare il rito, quasi fenomenologicamente, come una «risposta alla volontà divina» (quale che essa possa essere)? Quali i criteri per giustificare lo spunto comparativistico?

III.1.2. Un (breve) *excursus* storiografico. Parte I. L'anomalia romana

Al di là dei problemi elencati (grosso modo risolvibili, come ricordato, grazie al riferimento agli studi cognitivi), il merito della recente proposta di Scheid sta nel riproporre il problema della questione della credenza nell'agenda degli studi romanistici e nel suggerire alcune stimolanti e possibili vie d'uscita in una chiave *in nuce* già cognitiva. È interessante aggiungere che in precedenza il rapporto rituale-contrattuale, che definisce in termini giuridico-politici la relazione e la gestione umana della religione romana, era stato evidenziato da Scheid come segue: la religione a Roma «è squisitamente una religione di partecipazione e nient'altro che questo. […] Come scrive P. Boyancé a proposito dell'*Histoire politique et psychologique de la religion romaine*, "la religione romana sembra politica, nel senso che lo Stato è per l'individuo il tramite naturale tra se stesso e le divinità. Il senso civico è indissolubilmente connesso con la tradizione religiosa, la quale è per un romano ciò che lo mette in presenza del divino con più certezza di qualsiasi concezione personale, sentimentale o razionale che sia". Tale religione dunque, non ha niente a che vedere con la fede, il sentimento, l'immaginazione o l'elaborazione individuale. "L'atteggiamento religioso del romano"», continua Scheid citando Robert Schilling, «"va distinto del sistema della fede. *Religio* non equivale a *credo*"»[26].

Il tema della credenza all'interno di un contesto contraddistinto da una soverchiante ritualità è stato affrontato anche tentando di retrodatare la "vera" religiosità, ossia «la devozione vera, la religiosità interiore, il nesso mistico tra individuo e divinità»[27], a un epoca anteriore, remotissima, della storia romana. Solo allora la religione romana avrebbe conosciuto quelle caratteristiche che una certa critica storica interpreta come elementi fondanti di una religiosità «pura e sincera, che però sarebbe andata successivamente smarrita, cedendo il posto gradatamente a uno smorto ritualismo e a calcoli irriverenti, prima di rinascere definitivamente con l'avvento della

[25] *Ibi*: 256-257.
[26] Scheid 2001: 10. Le citazioni provengono rispettivamente da Boyancé 1972: 28 e da Schilling 1979: 74.
[27] Scheid 2001: 3. Cfr. Scheid 2011: 168-170.

rinnovata religione dell'alto impero»[28] e, implicitamente, della religione cristiana. Siamo nuovamente nell'ambito di quella "positività" e di quell'atteggiamento "paleontologico" (secondo la definizione di Parker) che alcuni studiosi rintracciano nella mitografia storica romana e che abbiamo ricordato nel primo capitolo della prima sezione.

Nonostante Scheid, come già anticipato nel precedente paragrafo, rifiuti quest'ultima interpretazione, prospettando invece di studiare la religione romana dall'interno e rinunciando ad anacronistiche comparazioni con l'attualità, il rischio limitante è comunque quello di ricondurre e subordinare *sic et simpliciter* il mito e le credenze al rito. Affermare ad esempio che l'elemento portante della devozione romana sia sostanzialmente «la volontà saldissima di garantire la salvezza della *respublica* tramite la scrupolosa osservanza della tradizione»[29] non annulla il problema della credenza ma lo sposta su un piano che oggi chiameremmo nazionale e giuridico (in modo congruente rispetto agli interessi elitari di quelle specifiche classi privilegiate antiche che hanno scritto sulla religione). Inoltre, Scheid, in collaborazione con François Jacques, aveva posto all'attenzione la coesistenza sincronica di tutte le esegesi romane riguardo al «contenuto ritualistico dei culti tradizionali»[30]. Tutte le opinioni di coloro i quali nell'antichità si sono sentiti in dovere di esprimere la propria opinione in merito ai culti non incisero però mai realmente sul tessuto dei culti tradizionali (ossia, a livello diastratico); pertanto, le esegesi proposte «si equivalevano tutte perché non erano imposte a nessuno e non derivavano mai da un'autorità pubblica». «Soltanto nei misteri», concludono Scheid e Jacques, «[…] e alla fine nel cristianesimo, il pensiero filosofico si unì a una pratica religiosa»[31].

Nonostante lo sforzo esplicativo persiste quindi un'area grigia composta da argomenti inevasi a livello sia personale (davvero un romano credeva così?) sia sociale (come si sono diffuse e come sono state condivise e organizzate le credenze dei romani che credevano – se credevano?). Abbiamo già provato a elencare in precedenza i modelli cognitivisti utili per risolvere questo tema. Il problema ha però radici storiografiche molto più vaste e che vale la pena di ripercorrere almeno per sommi capi.

Nell'introduzione della sua recente tesi di dottorato Jacob Louis Mackey ha proposto un interessante *excursus* in merito alla storiografia moderna incentrata sull'assenza della fede nella religione romana[32]. L'obiettivo del suo elenco (del quale riportiamo di seguito i passaggi principali) è quello di dimostrare l'incidenza, la diffusione, l'accettazione e le radici storiografiche di tale interpretazione nella storia della storiografia principalmente di lingua inglese[33]. Il punto di partenza è costituito da un lavoro risalente al 2000 e appartenente a John A. North, nel quale lo storico ha scritto che «la comprensione» del materiale relativo alla religione romana «è stata bloccata nel passato dall'inadeguatezza delle aspettative [della ricerca] riguardo il tempo e il luogo dei Romani»[34]. Secondo North, la principale tra queste aspettative inappropriate sarebbe «l'aver assegnato troppa importanza a qualunque questione riguardante la credenza o l'incredulità nell'efficacia dell'azione rituale», poiché la categoria di "credenza" rientrerebbe in un contesto di analisi anacronistica, derivato da «preoccupazioni tarde e non pagane»[35]. Questa dichiarazione tradisce forse il

[28] *Ibi*: 4.
[29] *Ibi*: 9.
[30] Jacques e Scheid 1992[1]: 149.
[31] *Ibi*: 150.
[32] Mackey 2009.
[33] Eccetto un'indicazione su Jonathan Z. Smith, tutte le citt. del presente paragrafo provengono da Mackey 2009: 2-10.
[34] North 2000: 85.
[35] *Ibi*: 84.

malcontento per i discutibili risultati storiografici dopo quasi due secoli di interrogazioni e interpretazioni accademiche in merito alla credenza nel mondo romano.

All'inizio la ricerca sulla religione romana era incentrata sulla ricerca dello stato originario della religione *tout court*, corredata da una profonda svalutazione delle correnti religiose note dai documenti del periodo tardo-repubblicano. Di conseguenza, gli sviluppi tardo-repubblicani venivano considerati e etichettati come meno autentici perché degenerati, o in declino rispetto a un inizio (ipotetico) ritenuto più puro[36]. A partire dal 1836, con la pubblicazione di *Die Religion der Römer* di Johann Adam Hartung, questo modo di procedere ha informato l'opera di Georg Wissowa (1859-1931) e Theodor Mommsen (1817-1903) e considerava l'antica religione, come già per Polibio, «un sistema rituale contraddistinto da un legalismo pratico»[37], mentre la religione della tarda repubblica appariva «un cinico meccanismo della classe dominante, grazie al quale venivano sfruttati "i principi della credenza popolare, riconosciuti come irrazionali, per ragioni di mera convenienza"»[38]. Franz Cumont (1868-1947), una cinquantina d'anni più tardi, scrive che la religione romana è «fredda» e «prosaica», e che le «minuzie delle sue prescrizioni» ricordano piuttosto «l'antico diritto civile»[39]. Arthur Darby Nock (1902-1963) ritiene che la religione romana sia stata «essenzialmente una questione di atti cultuali»[40], forse un po' «scialba»[41], e composta da «pratiche tradizionali e animata da spirito patriottico; non era una faccenda di credenze»[42]. Queste, in buona sostanza, le linee guida della prima codifica accademica della religione romana.

Ora, secondo Mackey, si possono evidenziare due differenti correnti di pensiero riguardo al credere nella religione romana. Secondo la prima esistevano credenze, ma queste erano sostanzialmente risibili o ridicole[43]. Un esponente di tale pensiero può essere considerato Mommsen. Per il secondo punto di vista sulla questione, sostenuto da Nock ma già tempo addietro considerato quasi un'ovvietà nella letteratura disciplinare, la religione romana non possedeva alcun tipo di credenza o fede[44]. Mackey riconosce che questa distinzione tra credenza e azione rituale non è stato il risultato di uno studio empirico e disinteressato ma piuttosto il retaggio di categorie radicate nella polemica anticattolica e post-riformista protestante. Per quanto riguarda la costruzione (in primo luogo protestante) dell'opposizione dei due termini, Jonathan Z. Smith ha notato che «il rituale poteva essere percepito come superficie invece di profondità; come rappresentazione esteriore piuttosto che trasformazione interiore»[45]. Lo stesso Mommsen per descrivere «l'incredibile insipidità e monotonia» della religione romana, fonte di «ansiose e tetre serie di cerimonie», non esitò a citare la diretta continuità romano-latina dimostrata, secondo lui, dal «culto dei santi dei moderni abitanti dell'Italia»[46].

Il passo compiuto dalla successiva ricerca storiografica è stato duplice. Innanzitutto si è cominciato a comprendere il peso dei pregiudizi personali che

[36] Mackey 2009: 3.
[37] Mommsen 1862-1866, 1: 227: «Perciò l'intera legge penale poggiava come base ultima sull'idea religiosa dell'espiazione. Ma la religione non assolveva a compiti più elevati nel Lazio se non l'incoraggiamento dell'ordine civile e della moralità tramite mezzi come [quello citato]».
[38] Cit. da Mommsen1862-1866, 2: 433.
[39] Cumont 1909[2]: 36.
[40] Nock 1934: 465.
[41] *Ibi*: 467.
[42] *Ibi*: 469.
[43] Cfr. l'esempio in Mackey 2009: 4.
[44] *Ibidem*.
[45] J.Z. Smith 1987: 100. Cfr. inoltre *Ibi*: 96-103.
[46] Mommsen 1862-1866, 1: 222-223.

filtravano dalle analisi e orientavano le ricerche storico-religiose del tardo Ottocento e del primo Novecento. Da qui l'idea della presenza di un sottotesto più o meno indulgente nei confronti delle proprie tradizioni nazionali e religiose (rientra in questa contestualizzazione la ricostruzione di Mommsen che mirava a imporre una scala di valori assoluti di fede, secondo la quale il sistema di credenze romano sarebbe inferiore rispetto a una modellizzazione standardizzata del protestantesimo ottocentesco, impermeabile ai criteri di analisi storiografica). In seconda istanza, si è provveduto a privare di valore l'argomentazione mommseniana, rifiutando l'idea di una degenerazione del significato originario del rituale, e facendo leva sull'idea che il concetto stesso di "fede" sarebbe estraneo al mondo romano perché appartenente a un mutato e incommensurabile quadro cristiano[47]. Secondo tale opinione, sottolinea efficacemente Mackey, «come possiamo addossare la colpa ai romani per la loro mancanza di credenza, se la credenza è semplicemente irrilevante per la loro religione?»[48].

Tra gli anni Settanta e Ottanta del secolo scorso si diffonde difatti un'attenzione specifica, soprattutto in campo antropologico, nei confronti della traducibilità dei concetti analitici occidentali. Inizia allora un dibattito riguardo alla possibilità stessa di utilizzo di determinati termini specifici in contesti antropologici e culturali differenti dalla modernità occidentale. Nel 1972 l'eco di questi nuovi orientamenti trova espressione in un libro dell'antropologo Rodney Needham (1923-2006), nel quale è reperibile la seguente affermazione: «la nozione di credenza non è appropriata per una filosofia della mente empirica e per rendere conto dei motivi e dei comportamenti umani. La credenza non è un'esperienza discriminabile, non costituisce una somiglianza naturale tra gli uomini, e non appartiene al "comportamento comune dell'umanità"»[49]. In definitiva, la categoria di "credenza" viene ricondotta al *milieu* cristiano e occidentale e, in quanto tale, limitato e intraducibile tra culture e linguaggi differenti (Needham ritiene inoltre che, anche considerando il contesto cristiano e culturale occidentale, la nozione di "credenza" sia, come sintetizza Mackey, «incoerente» e «indefinibile»)[50]. Dieci anni più tardi, Jean Pouillon (1916-2002) conclude che la nozione (occidentale) della credenza religiosa «non possiede un valore universale»[51].

Nell'ambito specifico dello studio della religione romana queste correnti fondano lo *status quo* generale degli studi contemporanei. Seguiamo da vicino i testi citati da Mackey. Simon R.F. Price (1954-2011), facendo esplicito riferimento alla tesi di Needham, scrive che «la centralità della "credenza religiosa" nella nostra cultura ha talvolta condotto alla sensazione che la credenza sia una chiara e naturale capacità naturale condivisa da tutti gli esseri umani. Questo è ovviamente un nonsense. "Credenza" è un termine religioso profondamente cristiano nelle sue implicazioni […]. L'enfasi posta dalla "credenza" sulla dedizione spirituale non trova necessariamente spazio nelle analisi delle altre culture […]»[52]. Price stava descrivendo una particolare contestualizzazione ellenistica della religione romana, ma il nuovo *modus operandi* viene rapidamente accettato anche nello studio della religione romana, anche se non mancano voci discordanti[53]. Ad esempio, Charles Robert Phillips scrive nel 1986 che, per quanto «Needham offra uno studio approfondito e stimolante del problema» della credenza religiosa, la «logica della sua posizione analitica produce la paralisi

[47] Mackey 2009: 7.
[48] *Ibidem*.
[49] Needham 1972: 188.
[50] *Ibidem*.
[51] Pouillon 1982: 8.
[52] S.R.F. Price 1984: 10-11.
[53] Cfr. gli esempi elencati in Mackey 2009: 8-9.

[intellettuale. N.d.A.]»[54]. Di recente, Jason P. Davies, ha invece sintetizzato *lo status quo* della ricezione del pensiero di Needham in ambito romanistico, secondo il quale «la "credenza" è […] profondamente problematica: può darsi che questo concetto paradossale possa essere caratteristico dell'Occidente cristianizzato»[55].

Da qui non resta che ricollegarsi all'argomento del paragrafo precedente, e non si può fare altro che segnalare la sostanziale omogeneità del pensiero di tutti i principali studiosi di storia della religione romana[56]. Ken Dowden sottolinea «l'assoluta irrilevanza della credenza» nella religione romana e evidenzia, al contrario, l'importanza della «corretta osservanza dei rituali»[57]. Robert Turcan afferma che presso i romani, la religione «non era una credenza [bensì] una pratica puramente utilitaristica»[58], mentre Jörg Rüpke allarga lo spettro dell'applicazione dell'assunto needhamiano, affermando che «Per le religioni antiche […] vale il primato della prassi»[59]. L'epitome più diffusa, se non la più nota, di questa corrente è reperibile in *Religions of Rome* dove il lettore può reperire generalizzazioni impostate sulla falsariga della seguente affermazione: nella quotidianità della vita religiosa romana, «le esperienze, le credenze e lo scetticismo non avevano alcun ruolo privilegiato nella definizione delle azioni, del comportamento o del senso di identità individuale»[60].

Nonostante l'esistenza di alcune posizioni interpretative più sfumate[61], la nuova ortodossia stabilita dagli studi disciplinari dedicati alla religione greco-romana riprende grosso modo la vecchia dicotomia tra rito e credenza, privandola però del sottotesto sciovinista di fine Ottocento.

III.1.3. Un (breve) *excursus* storiografico. Parte II. Demitizzazione e credenza

Abbiamo visto dunque le principali coordinate emerse nella storiografia internazionale in merito alla demitizzazione romana. Come è stato trattato l'argomento nella storiografia italiana? Prima di procedere oltre, in questo paragrafo presentiamo pertanto, a titolo esemplificativo e senza alcuna pretesa di esaustività, alcune tra le posizioni più rilevanti in merito all'argomento.

Nella storia moderna delle interpretazioni storiografiche si è sottolineata «l'assenza di un grande patrimonio mitologico» nella vita religiosa romana e nelle sue «caratteristiche ritualistiche, legalistiche, formali» e, di conseguenza, l'assenza di fede in quanto credenza: «[…] come per i Greci, il rapporto con il mondo divino esclude ogni empito fideistico (la *fides*, anche divinizzata, corrisponde alla nozione, del tutto diversa da quella tipica delle religioni cristiane, di un rispetto devoto dei patti giurati) e ogni moto emozionale»[62]. Questa la sintesi offerta dallo storico delle religioni Alfonso M. di Nola (1926-1997) negli anni Settanta del secolo scorso, il quale aggiunge che l'osservanza dei giusti trattamenti rituali assicura agli individui e al gruppo quella sicurezza di essere, che è in crisi quando le forze numinose, personalizzate o impersonali, sono provocate volontariamente o involontariamente dall'uomo. Alla base del rapporto dell'uomo romano e della sua comunità con la religione starebbe dunque la sollecitazione, «con gli adempimenti rituali-contrattuali, [del]la concessione dei beni (da qui la imponente sequenza delle feste calendariali)» mentre egli «deve, nello stesso

[54] Phillips 1986: 2689.
[55] Davies 2004: 5.
[56] Per altri esempi si rimanda a Mackey 2009: 10, nota n. 15.
[57] Dowden 1992: 8.
[58] Turcan 2000: 2.
[59] Rüpke 2004: 95.
[60] Beard, North e Price 1998, 1: 42.
[61] Cfr. gli esempi elencati in Mackey 2009: 10, nota n. 16.
[62] di Nola 1970: 509.

tempo, vigilare a che siano sanate tutte le fratture che possono verificarsi con il piano numinoso (purificazioni, placazioni, espiazioni, ecc.)»[63]. In definitiva, la vita religiosa romana sarebbe per di Nola «sostanzialmente rivolta alla pratica e ai fini pratici […]. Religione è, perciò, la capacità di controllo di tutto il mondo divino, rifuggendo da vane emozioni che possono turbare il rapporto [con il mondo divino] e che sono fondamentalmente irreligiose»[64].

Un altro storico delle religioni, Dario Sabbatucci (1923-2002), ha scritto che, «stante l'orientamento cosmologico romano» privo di miti cosmogonici, un «giudizio basato su considerazioni storiche (la civiltà romana sorge in un ambiente saturo di mitologia) e fenomenologiche (non c'è popolo, per rozzo o primitivo che sia [*sic*], il quale non conosca miti)» stabilirebbe che «la religione romana ha rinunciato ad esprimersi e a realizzarsi attraverso il mito o, come si usa dire, è una religione "demitizzata"»[65]. Ora, Sabbattucci ritiene che il comportamento religioso romano sia qualcosa di peculiare, *sui generis*, e lo etichetta come "attualistico", «per essere rivolto al presente anziché al passato, come quello fornito dai miti delle origini»[66]. Questo attualismo si concretizzerebbe secondo Sabbatucci, nella «pratica augurale»[67] ossia, nelle parole dell'autore, nelle azioni compiute dal collegio degli auguri in due occasioni: le inaugurazioni «per trasformare sacralmente (o "aumentare" […]) periodi di tempo, luoghi o persone» e «l'assistenza ai magistrati quando prendevano gli auspici, cioè quando consultavano gli dèi per i loro atti ufficiali»[68]. In definitiva, si tratterebbe di «una pratica intesa a definire un tempo e uno spazio capaci di accogliere le manifestazioni del sacro»[69], all'interno di un sistema di orientamento cosmologico.

Sabbatucci si inserisce nella tradizione di studi della scuola romana di storia delle religioni, all'interno della quale già nel 1955 Angelo Brelich (1913-1977), riassumendo le opinioni cui era giunta l'indagine filologica tra la fine dell'Ottocento e inizio del Novecento, scriveva che unicamente i romani «sarebbero rimasti non soltanto isolati nel mondo saturo di mitologia e ricco di espressività della prima metà del primo millennio a.e.v., completamente dimentichi di ogni esperienza passata; [essi] si sarebbero limitati, privi di divinità complesse e di miti, a maneggiare magicamente il *mana* impersonale riposto nelle cose razionalmente definite della natura, a rivestire di carattere e nome divino tutt'al più gli oggetti inanimati come la porta e il focolare, la pietra di confine e la ruggine del frumento….»[70]. Brelich ricordava invece che il compito attuale dello storico delle religioni, costituito dalla «dura necessità di dover spiegare storicamente, giustificare o rendere credibile un *unicum* così inaudito tra le religioni del mondo», poteva apparire meno pesante a patto di riporre fiducia nella comparazione, allo scopo di rintracciare da testi letterari tardi le radici pienamente religiose e le continuità mitografiche della religione romana[71]. Insomma, l'uso di specifici strumenti comparativi al fine di estrarre dal materiale mitografico una mitologia religiosa e una religione mitologica pienamente formate, sarebbe giustificato dal fatto che «anche gli antichi romani hanno avuto una religione, come tutti gli altri popoli arcaici del mondo»[72].

---

[63] *Ibi*: 509-510.
[64] *Ibi*: 510.
[65] Sabbatucci 1971[6]: 38.
[66] *Ibidem*.
[67] *Ibi*: 39.
[68] *Ibi*: 28.
[69] *Ibi*: 39.
[70] Brelich 2010: 36 (cit. dalla *Prefazione alla prima edizione*, 1955).
[71] *Ibi*: 37.
[72] *Ibi*: 31 (cit. dalla *Prefazione alla seconda edizione*, 1975).

La prospettiva storiografica risalente contro la quale si è mobilitato Brelich, invece, si riallaccia a sua volta alla tradizione inaugurata da Georg Wissowa secondo la quale il popolo romano avrebbe trascorso «una giovinezza straordinariamente dura, e quando nella sua esistenza fu per la prima volta libero da pressanti preoccupazioni e da lotte logoranti era ormai giunto alla maturità disincantata e positiva nella quale non c'è più posto per l'inclinazione al colorito giuoco del raccontare e del poetare, né per la sua comprensione»[73]. Tale tesi fu ripresa da Carl Koch (1907-1956) in questi termini: «i Romani avrebbero eliminato i miti dalla loro religione»[74].

Emilio Gabba, nella sua interessante analisi sulle interpretazioni della demitizzazione in epoca moderna (che in parte recuperano l'interpretazione della «religione romana senza miti» di Dionigi di Alicarnasso)[75], ricorda la tesi di Wissowa (secondo la quale «la tradizione mitologica romana era una mescolanza di combinazioni antiquarie, invenzioni poetiche, traduzioni di saghe greche, [senza] un qualsiasi nucleo popolare antico»)[76], di Kurt Latte (1891-1964, per il quale la sensibilità religiosa italica non sarebbe stata incline né alla speculazione né alla «costruzione fantastica di miti»)[77] e di Koch, secondo il quale la demitizzazione sarebbe un processo «consapevole e inconscio», manifestatosi nel campo della storia di Roma, senza proiezioni nel tempo passato o nel mito[78]. «Demitizzazione», ha scritto Gabba riassumendo il pensiero di Koch, «significava eliminazione di tutto quanto era estraneo al fondamento dello stato e della storia, vale a dire quanto era incontrollabile, piuttosto al di fuori dell'ambito dell'umano nella storia»[79].

In questo quadro rientra anche la ricostruzione dumézilianа della «complessa e coerente concezione di una mitologia perduta e dimenticata, e pur ricuperabile dai riti e dal confronto con altre situazioni indo-europee», dovuta, secondo Dumézil, alla preponderante influenza e assimilazione della mitologia greca[80]. Questa ricostruzione impone una riflessione sull'uso strumentale del materiale mitologico a fini ideologico-politici, ovvero sulla tendenza, già arcaica, «a servirsi di leggende epiche e mitiche per la ricostruzione della protostoria della città»[81]. Come conclude Gabba, «non sempre però il processo di storificazione [del primigenio e ipotetico materiale mitologico] è una conseguenza, o un'alternativa, alla demitizzazione, e, comunque, non ne sono del tutto chiari, in questa prospettiva [dumézilianа], né le ragioni né i modi nei quali si sarebbe venuto attuando, a meno di non ammettere un deliberato proposito di demitizzare la religione di stato […]»[82]. A partire dal punto di vista secondo il quale si afferma, nelle parole di Giulia Piccaluga, «la coincidenza della dimensione mitica con vari momenti e periodi della pseudostoria di Roma»[83], rimane inevaso «il compito di spiegare la decisione di trasferire una parte del mito nella ricostruzione della protostoria di Roma»[84] e la decisione delle particolari scelte e delle eventuali dimenticanze più o meno volute. Si giunge così al quesito fondamentale di simili posizioni che, nelle parole di Brelich,

[73] Sabbatucci 1972: 539 (cit. da Wissowa 1912^2 : 9).
[74] *Ibidem* (cit. da Koch 1937: s.i.p.).
[75] Gabba 1996: 122.
[76] *Ibi*: 116.
[77] *Ibidem*. I testi indicati da Gabba sono i seguenti: Latte 1926; Latte 1976: 18 ss., 264 ss.
[78] Gabba 1996: 117.
[79] *Ibidem*.
[80] *Ibidem*.
[81] *Ibidem*.
[82] *Ibidem*.
[83] Piccaluga 1974: 11 (cit. in Gabba 1996: 117).
[84] Gabba 1996: 117.

suona: «Quando e in che forma lo stato romano avrebbe preso una così singolare decisione priva di parallelo nelle altre religioni?»[85].

L'associazione tra sviluppo ritualistico e nozione di demitizzazione ricorre in tutti i principali contesti storico-religiosi dedicati alle caratteristiche principali della religione romana. Enrico Montanari vi fa riferimento in merito allo «scrupolo nell'azione rituale, connesso alla sua eventuale ripetizione fino al perfetto adempimento»[86], e sottolinea almeno tre caratteristiche che secondo lui avrebbero orientato verso una «consapevole *demitizzazione*»[87] della religione romana (a differenza di altre realtà religiose del passato, come quella greca): la presenza di un consistente corpo sacerdotale; «un sistema di feste (*feriale*) integrato in un calendario fortemente strutturato, frutto di un'elaborazione cosciente, indicativa di una volontà ordinatrice del sistema politeistico ed unificatrice degli elementi costitutivi del nucleo politico-religioso della città; l'assenza di poeti, di profeti e di indovini»[88] agenti al livello della religione pubblica.

Sulla medesima falsariga Paolo Scarpi parla di «sopravvalutazione del rito» e menziona in merito, come già Montanari nel testo precedentemente citato, il legame linguistico del termine vedico *ṛta* con il latino *ritus* (ovvero, «l'esatto e corretto operare secondo un modello tradizionale, rigorosamente fissato»)[89]. La cultura romana, «orientata nel senso della storia»[90], stabilisce dunque l'esclusione di ogni previsione del futuro e pone l'accento sulla «necessità di sondare la volontà divina ed in particolare quella di Giove, che sanciva il presente "storico" e rituale della città»[91] e sul «controllo sistematico della tradizione esercitato dai pontefici»[92], quest'ultimo cristallizzato nella compilazione del calendario e delle feste.

Per quanto non ritenga «estraneo […] l'elemento della "credenza", ossia il riconoscimento dell'esistenza e della specifica influenza delle varie potenze sovrumane», Giulia Sfameni Gasparro ha anch'ella evidenziato l'importanza preminente «dell'osservanza cultuale che conferisce una connotazione spiccatamente tradizionalista all'intero orizzonte religioso»[93]. Questo attaccamento alla tradizione si manifesterebbe, secondo la storica delle religioni, nella «peculiare impronta "nazionale"» della religione romana, ossia nella coincidenza dell'identità personale con il sistema statuale di appartenenza. Per mantenere l'equilibrio del rapporto tra due diverse comunità, quella umana e quella divina, (e, anzi, per accrescere la fortuna soprattutto della prima) è necessario attenersi alla «scrupolosa osservanza delle pratiche culturali fissate dal *mos maiorum*», ovvero al «fedele rispetto della norma tradizionale del culto» che porrebbe comunque in secondo piano il credere[94].

Di sostituzione del mito con la storia parla invece Ileana Chirassi Colombo, secondo la quale «i Romani […] avrebbero scelto – al contrario dei Greci – una qualificazione della loro identità attraverso il rigore del culto e la stretta enunciazione degli eventi della storia». Alla narrazione mitica, questo processo sostituisce una «narrazione altra proponendo di accettare la fondazione della *civitas*, della *res publica*, come "evento cosmico" primario e quindi primordiale […] e di considerare la scrittura annalistica, cioè l'enunciazione degli eventi che riguardano le vicende della nuova

[85] Brelich 1966: 226 (cit. in Sabbattucci 1972: 539).
[86] Montanari 1993: 642.
[87] *Ibi*: 643.
[88] *Ibidem*.
[89] Scarpi 2005[10]: 117.
[90] *Ibidem*.
[91] *Ibi*: 120.
[92] *Ibi*: 121.
[93] Sfameni Gasparro 2011: 134.
[94] *Ibidem*.

fondazione […], oggetto di memoria primario»[95]. A monte di questa decisione starebbe l'informazione lasciataci da Dionigi di Alicarnasso (II, 16, 3), secondo la quale Romolo «avrebbe tassativamente proibito […] i racconti riguardo gli dèi e le origini del cosmo»[96].

Chiudiamo questo paragrafo con il riferimento a un'opera più recente di Sabbatucci, nella quale egli ha decretato che il politeismo, la cui nascita viene da lui rintracciata nel sistema religioso mesopotamico, «muore a Roma»; ovvero, fuor di metafora, nel sistema culturale romano viene meno un particolare modo di «pensare per mezzo di dèi»[97]. Questo ha luogo poiché a Roma «l'oggetto del pensiero sistematico cessa di essere il mondo e diventa lo Stato.[…] Ciò che resta è il pensiero sistematico operante per divinità; è questo che a Roma genera l'idea di Stato (*respublica*). Come a dire: lo stato è un'invenzione romana»[98]. È in quest'ottica che la giurisprudenza si rende «in sostanza autonoma dal culto, ossia diviene "civile" in contrapposizione al "religioso"»[99]. Riguardo al credere, il punto di vista sabbatucciano è molto complesso. Sintetizzando, secondo Sabbatucci l'uso dell'etichetta "credere" è errato non solo per il mondo romano («"credere" è un termine inadeguato, e dunque arbitrario, se riferito alla prospettiva pagana»)[100], ma anche per il cristianesimo, poiché questa avrebbe per oggetto non tanto Dio, quanto «la salvezza eterna, ovvero un Dio in funzione della salvezza eterna»[101]. Nelle parole dello storico delle religioni: «dovremmo mettere "pensare": pensare il mondo. Non avrebbe senso una "fede" nell'esistenza del mondo. Eventualmente potrebbe essere un credere nel senso di immaginare; ma allora non sarebbe lo stesso credere dei cristiani, dato che l'immaginazione è altra cosa dalla fede. E inoltre immaginare è appunto una funzione del pensiero, è un pensare»[102]. Queste posizioni di Sabbatucci complicano il tema di studio sovraccaricandolo di interpretazioni esegetico-filosofiche; dove può essere l'eventuale guadagno euristico nel distinguere in sede di analisi storiografica tra simili categorie analitiche? Quale la loro validità?

III.1.4. Sei asserzioni ingannevoli sul "credere"

Sullo sfondo della generale situazione disciplinare appena esposta, Mackey propone di ricapitolare, classificare e scomporre le asserzioni storiografiche più diffuse sulla credenza nella religione romana in sei punti principali:

1. la credenza è un fenomeno unicamente cristiano[103];
2. "credenza" è fondamentalmente un concetto e, in quanto tale, può essere o non essere presente nelle altre culture[104];
3. alcune credenze sono personali, altre no[105];
4. esiste una diffusa diffidenza che, per quanto non esaurisca la totalità delle proposte disciplinari in merito (ad esempio, non può essere ricondotta alle asserzioni fenomenologiche in merito all'interpretazione delle religioni antiche),

[95] Chirassi Colombo 2005: 136.
[96] *Ibidem*.
[97] Sabbatucci 1998: 121.
[98] *Ibidem*.
[99] *Ibi*: 122.
[100] *Ibi*: 127.
[101] *Ibi*: 128.
[102] *Ibi*: 127.
[103] Mackey: 12.
[104] *Ibidem*.
[105] *Ibidem*.

stabilisce nondimeno l'impossibilità, o la difficoltà, a stabilire lo stato mentale o emozionale dei romani[106];

5. esiste la tendenza a identificare nella religione romana una mera ortoprassi (ovvero, un insieme di regole comportamentali), mentre l'ortodossia (con i dogmi, le professioni di fede, ecc.) viene solitamente riservata al cristianesimo[107];
6. "credenza" e "azione" sono due termini opposti o difficilmente conciliabili[108].

Vediamo ora perché questi capisaldi della recente storiografia sono ritenuti ingannevoli da Mackey. Nel caso del primo e del secondo punto, ritenere che il "credere" sia inestricabilmente connesso alla comparsa storica della religione cristiana o che, come ha scritto Needham, questo concetto sia stato «forgiato dall'esperienza che gli Apostoli e San Paolo ebbero del Signore Risorto»[109], è falso sia da un punto cognitivo sia da un punto di vista documentario. In questo senso, Jonathan Z. Smith ha fatto notare i presupposti ideologici, coscienti o incoscienti, e le ricadute antropologiche e storico-religiose generali, provenienti dall'accettazione spesso incondizionata dell'eccezionalità del cristianesimo: «il centro, il leggendario rapimento paolino […], o qualche altra costruzione di un momento originario, sono stati dichiarati a priori unici, *sui generis*, e perciò, per la stessa definizione, non paragonabili»[110]. Il discorso sulle radici apologetiche, fideistiche o ideologiche di molta ricerca disciplinare storico-religiosa recente[111], e sull'implicita rivendicazione dell'eccezionalità dell'evento cristiano, è però più profondo e riguarda la più generale concezione della comparazione storico-religiosa e la stessa interpretazione del concetto di "storia".

Basti ricordare che nella storia delle religioni recente si è aperto un dibattito critico sulla mancata realizzazione degli obiettivi scientifici attesi per una disciplina universitaria dopo quasi due secoli di ricerca. Secondo tale punto di vista, sostenuto da Luther H. Martin e Donald Wiebe, la storia delle religioni in quanto tale ha fallito come disciplina accademica perché è stata in gran parte sostenuta da un «orientamento criptoreligioso» teso «ad inculcare valori negli studenti universitari e a fornire loro strutture di significato»[112]. Il mancato o solo parziale affrancamento dalla teologia ha significato dunque il ristagno delle matrici confessionali o trascendenti, talvolta debitrici della retorica nazionalistica tardo-ottocentesca o primo-novecentesca. La presenza di simili punti di vista ha trovato un'eco anche nel caso di correnti storico-religiose dichiaratamente non confessionali, sfociando nell'accettazione perlopiù incondizionata di categorie fenomenologiche (solo mentali?) non meglio definite (come il "sacro")[113] e di quella che Carmine Ampolo ha etichettato efficacemente come l'«ipertrofia del sacro» tipica dell'attuale ermeneutica archeologica romana di lontana ispirazione storicista[114], spesso fusa con il (e ossessionata dal) «misticismo delle origini e dei riti di fondazione»[115].

Nel caso specifico della religione romana, dopo una prima fase contraddistinta dalla diffusione delle tematiche ricordate, si è provveduto a eliminare in buona sostanza

[106] *Ibi*: 16.
[107] *Ibi*: 20.
[108] *Ibi*: 21.
[109] Needham 1972: 10-11 (cit. in Mackey 2009: 8, 12).
[110] J.Z. Smith 1990: 143 (cit. in Mackey 2009: 12).
[111] Cfr. Alciati 2011.
[112] Martin e Wiebe 2012a: 590 (p. 12 dell'ed. pubbl. su «Religio. Revue pro religionistiku», 20, 1, 2012). Per approfondire cfr. Martin e Wiebe 2012b; Martin e Wiebe 2012c.
[113] Cfr. Ambasciano 2013.
[114] Ampolo 2013: 232, 274, 277-278.
[115] *Ibi*: 274.

le medesime categorie che apparivano come maggiormente compromesse con il retaggio cristocentrico e occidentale, ma così facendo si è di fatto rinforzata la dicotomia già teologica della differenza tra la "nostra" religione (dove "nostra" può stare ad indicare le religioni monoteistiche abramitiche, e quella cristiana in particolare) e i "culti" degli altri[116]. Su questa falsariga, Beard, North e Price hanno affermato che lo sforzo di identificare nella religione romana la «preghiera personale, il contatto con il divino, i profondi sentimenti e le credenze sulla relazione dell'uomo con le forze universali» è vano e corrisponde, in ultima istanza, all'esito di una proiezione anacronistica di quegli elementi religiosi minimi (d'origine occidentale) che gli storici hanno ritenuto elementi essenziali per codificare e interpretare qualunque religione. Si tratta, secondo questi autori, di elementi che «sembrano mancare dalla vita religiosa dei Romani»[117]. Avremo modo di ritornare più avanti su questi temi; per il momento ci limitiamo a sottolineare, con Mackey, che il "credere" non rappresenta una mera attività culturalmente condizionata.

Secondo Mackey il terzo punto rientra nell'eredità durkheimiana secondo cui la società rappresenterebbe «un'"individualità psichica" […], distinta dalle psicologie degli individui che la compongono»[118]. In quest'ottica, Beard, North e Price hanno potuto affermare che «l'idea di una "*credenza* personale" (per noi, una parte lampante dell'esperienza religiosa) fornisce un modello sorprendentemente inappropriato per comprendere l'esperienza religiosa di Roma antica»[119]. Chiamando in causa Dan Sperber, Mackey scarta l'idea di una credenza condivisa da collettività o gruppi sociali come autonoma (solo gli individui che creano e compongono queste comunità "credono"), e considera invece la cultura come il «precipitato della conoscenza [nell'ed. orig. "cognition". N.d.A.] e della comunicazione in una popolazione umana»[120].

La quarta asserzione si basa sull'assunto che noi «non possiamo mai sapere cosa "abbia provato" un Romano, di qualunque periodo, quando decideva di usare la sua ricchezza per edificare un tempio dedicato ad una particolare divinità; ancora meno cosa avrebbero potuto provare i Romani entrando, attraversando o semplicemente guardando i monumenti religiosi della loro città»[121]. In modo forse più incisivo, nel 2000, North scrive riguardo alla credenza o all'incredulità nel giudicare l'efficacia di un'azione rituale, e conclude che «noi non abbiamo accesso ai pensieri privati [dei Romani]»[122]. Eppure, come nota giustamente Mackey, «non abbiamo accesso diretto allo stato interiore e mentale o emotivo di nessun altro eccetto il nostro [personale]»[123]. Ciò non si dovrebbe però tradurre in una paralisi riguardo all'impossibile intelligibilità degli altri esseri umani, poiché grazie ai processi cognitivi è possibile intuire e interpretare l'intenzionalità e lo stato emotivo dei soggetti, «siano essi antichi Romani o i Calvinisti della porta accanto [con i quali possiamo condividere il linguaggio, la tradizione religiosa, la località geografica e l'epoca], attraverso l'osservazione del comportamento, linguisticamente o altro, e tramite le tracce del comportamento che emergono nei testi scritti o negli artefatti materiali»[124]. Senza scomodare a sproposito costrutti filosofici quali l'*Erlebnis*, la psicologia intuitiva (*folk psychology*) e la ToM sono i principali meccanismi cognitivi che permettono di rappresentare internamente il proprio stato

[116] Eccetto le indicazioni riguardanti D.C. Dennett e E. Mayr, tutte le citt. segg. provengono da Mackey 2009: 14-25.
[117] Beard, North e Price 1998, 1: 49.
[118] Durkheim 1938: 103.
[119] Beard, North e Price 1998, 1: x.
[120] Sperber 1999: 102.
[121] Beard, North e Price 1998, 1: 125.
[122] North 2000: 84.
[123] Mackey 2009: 17.
[124] *Ibi*: 19.

mentale e quello degli altri, spiegati così da Mackey: «la psicologia intuitiva è la risorsa cognitiva "metaculturale" che ci permette di "adottare un atteggiamento intenzionale" nei confronti di altre entità, ad esempio esseri umani nel nostro ambiente, allo scopo di spiegare e predire il loro comportamento. Quando interpretiamo il comportamento in termini di intenzionalità, così come facciamo in modo costante, spontaneo, e solitamente inconscio, attribuiamo credenze e stati emozionali agli altri, i quali vengono concepiti come agenti»[125]. Abbiamo già avuto modo di passare in rassegna sia questi meccanismi cognitivi sia gli eventuali problemi (in parte aggirabili) che può porre la presenza di determinate barriere interpretative presenti nelle fonti documentarie (codici linguistici, convenzioni, incompletezza delle fonti, assenza di testimonianze dirette riguardanti un gruppo sociale noto solo per conto di terzi, ecc.).

Il quinto punto riassume un orientamento largamente maggioritario negli studi del settore (i cui maggiori esponenti citati da Mackey sono Scheid, Rüpke e Clifford Ando)[126]. Avendo però preso in considerazione i presupposti cognitivi della mente umana nel punto precedente, diventa una conseguenza ovvia considerare nulla la distinzione tra ortoprassi e ortodossia: «le azioni rituali dei membri di una società basata sull'ortoprassi corrispondono a professioni pubbliche di ortodossia. Per un Romano, sacrificare secondo i dettami ancestrali o prendere gli auspici nei tempi appropriati avrebbe costituito un'affermazione della sua identità romana, un'espressione del suo impegno nei confronti delle norme del gruppo e, non ultimo, un segnale di credenza e rispetto per le divinità tradizionali. Allo stesso modo, una professione verbale di un dogma ortodosso, o l'esplicito e tacito imperativo a fare una tale professione, rappresenta una ortoprassi esattamente come accade con qualunque sacrificio effettuato per conto dell'imperatore. Professare [la propria fede] è una modalità del comportamento, e il comportamento è una modalità del professare»[127].

L'ultimo punto riguarda il consenso romanistico attuale sulla differenza tra il "credere delle cose" e il "fare delle cose"[128]. Per risolvere la questione Mackey utilizza la definizione di credenza proposta da Justin L. Barrett e da Jonathan A. Lanman, che ha il pregio di essere neutrale da un punto di vista religioso, che può rappresentare il consenso generale nelle scienze cognitive e che si inserisce pressoché alla perfezione nella discussione della psicologia intuitiva[129]: la credenza è «lo stato di un sistema cognitivo che considera vera un'informazione (non necessariamente in forma proposizionale o esplicita) per la generazione di ulteriori pensiero e comportamento»[130]. La credenza così definita può essere classificata nelle due tipologie che abbiamo già visto all'opera nel modello di Kahneman: riflessiva e intuitiva. La prima è il frutto della riflessione su certi fatti o argomenti, o dell'accettazione dell'autorità di qualcuno (non ha importanza ora la verifica fattuale o scientifica di tali credenze)[131]. La seconda

[125] *Ibi*: 18. La citazione tra virgolette rimanda a Dennett 1987. Dennett definisce nel modo seguente l'atteggiamento intenzionale: «[…] la strategia per interpretare il comportamento di un'entità (non importa se persona, animale o artefatto) trattandola come se fosse un agente razionale che orienta la propria "scelta" d'"azione" prendendo in "considerazione" le proprie "credenze" e i propri "desideri"» (Dennett 2000: 38-39). L'uso dell'aggettivo "metaculturale" fa invece riferimento esplicito alle modellizzazioni psicologico-evoluzionistiche di John Tooby e Leda Cosmides, sulle quali avremo modo di tornare più avanti.
[126] Cfr. Mackey 2009: 20, nota n. 33.
[127] *Ibi*: 21.
[128] *Ibi*: 22.
[129] *Ibidem*.
[130] J.L. Barrett e Lanman 2008: 110.
[131] Mackey 2009: 23.

«giung[e] automaticamente, non richied[e] un'attenta ponderazione e sembr[a] sorgere istantaneamente»[132].

Ricapitolando, dall'individuazione di sei nodi problematici presenti nello studio contemporaneo della religiosità romana procede dunque una proposta articolata. Mackey mira a fornire un paradigma migliore e scientificamente fondato per spiegare euristicamente i dati provenienti dalla documentazione romana, in modo tale da fornire una spiegazione più completa rispetto all'anomalo modello romano del "fare senza credere". Per attuare questo progetto, lo studioso si richiama all'assunto cognitivista che considera come «le cause mentali degli episodi comportamentali che valgono come azioni intenzionali [siano] semplicemente credenze e desideri»[133]. Contrariamente al consenso generale degli studi sulla religione romana (ossia, la religione romana era una questione di pratica, di rituali, estranei alla fede), Mackey ritiene che «le *azioni* [siano] sempre prodotti in parte delle *credenze*, siano esse riflessive o intuitive»[134]. Insomma, per riprendere la più recente analisi di Scheid, è necessario sostanziare e approfondire scientificamente l'assunto per cui "fare è credere".

Si tratta, d'altra parte, di una riflessione cognitiva che ha le sue radici nel pensiero filosofico e pre-scientifico antico, e aristotelico in particolare. Nel *De motu animalium*, Aristotele scrive che «tutti gli esseri viventi muovono e sono mossi in vista di qualcosa, cosicché ciò è il fine di tutti i loro movimenti, [ossia, l'insieme di cause] nell'interesse di qualcosa […] e noi vediamo che ciò che muove un essere vivente sono il suo ragionamento e la rappresentazione, la scelta, il desiderio e l'appetito. E tutto ciò si riduce al pensiero e al desiderio»[135]. Come scrive Mackey, «gli agenti formulano cognitivamente i fini verso i quali le loro azioni sono dirette; perciò le *cause di* e le *ragioni per* le loro azioni sono cognitive, ossia, nei termini aristotelici, pensieri e desideri»[136].

Possiamo ora passare, con maggiore sicurezza, a considerare il ruolo dei culti a tendenza imagistica nel più vasto sistema della religione pubblica romana. Come accennato in precedenza, i culti misterici ed esclusivi non possono essere analizzati come entità autonome, ma vanno considerati nell'ambito delle alternative ai *sacra publica*, studiando l'azione degli attrattori e delle variabili socio-cognitive che orientano verso uno dei due poli della modalità di organizzazione religiosa e vagliando caso per caso quanto una particolare organizzazione religiosa risponda e corrisponda in massima parte ad una o all'altra tendenza. Bisogna quindi capire il ruolo, solo in apparenza paradossale, occupato dal culto di Bona Dea all'interno dei *sacra publica* sanciti a livello istituzionale. Per fare questo, dobbiamo prima capire che cosa intendiamo con l'uso dell'etichetta "cultura" o, per dirla in modo più schietto e diretto, che cos'è la cultura.

III.2. Una premessa cognitivo-evoluzionistica. Storiografia, cognizione e società al crocevia interdisciplinare

[132] J.L. Barrett 2004: 2.
[133] P. Smith e Jones 1986: 134.
[134] Mackey 2009: 24.
[135] Aristotele, *De motu animalium*, risp. 700b 15-16 e 700b 17-19 (cit. in Mackey 2009: 25). Passaggio modificato sulla base di Mayr 2011, 1: 49, a sua volta basato su Gotthelf 1976. Mackey si riferisce a questa caratteristica aristotelica come «teleologia», ma sarebbe più preciso utilizzare il termine di «attività teleonomiche» (Mayr 2011, 1: 48-49).
[136] Mackey 2009: 25.

III.2.1. Spiegare le peculiarità culturali? L'incontro mancato tra storia e strumenti scientifici

Nelle sezioni relative alla storia profonda dell'organizzazione sociale dei primati e della neurofisiologia del culto abbiamo passato in rassegna gli elementi che attengono al *livello macrostorico* e, in parte, al livello *mesostorico* dell'analisi. Abbiamo analizzato le radici comportamentali che si collocano nel tempo profondo della nostra evoluzione, vagliato alcune importanti ipotesi scientifiche che spiegano l'evoluzione della cultura e considerato l'istituzionalizzazione della religione tra azione dei vincoli evolutivi e creatività contingente degli adattamenti storici. Abbiamo poi considerato gli effetti dei meccanismi neurochimici con valenza teletropa, volti ad alterare gli stati emotivi e cognitivi, con il fine esplicito di modulare i livelli di stress dei subordinati all'interno di un controllo sociale coercitivo[137], probabilmente implementato in senso moderno solamente a partire dal riconoscimento formale dell'agricoltura e dell'allevamento come sistemi socio-economici e politici di rilievo. Tale prospettiva ci ha così portato a sottolineare la rilevanza degli aspetti cultuali dei riti analizzati sotto la lente del *livello mesostorico*, dove agiscono i denti culturali d'arresto, per così dire, capaci di offrire una certa resistenza al cambiamento nelle rappresentazioni culturali e di mantenere stabile il quadro culturale[138].

Volgiamo ora l'attenzione nei confronti delle interazioni che hanno luogo con il *livello microstorico*, per spiegare la trasmissione e la differenziazione, o epidemiologia, delle rappresentazioni culturali (in particolare la mitografia)[139]. Nell'ambito delle discipline religionistiche, questa prospettiva non rappresenta certo una novità assoluta. Per fare solo un esempio, nel 2004 Giovanni Filoramo, sulla scorta di una lunga tradizione accademica, aveva correttamente notato che «le religioni sono […] prodotti storici [e perciò] realtà dinamiche, la cui identità è in continua ridefinizione e rinegoziazione»[140]. Purtroppo, il costante antiriduzionismo antiscientista[141], la manipolazione deformante e a volte intenzionale dei concetti biologico-evoluzionistici[142], l'uso storiografico di strumenti analitici talvolta desueti o inadeguati[143], il rimando a «concezioni monolitiche delle culture e delle religioni»[144] e soprattutto la perenne «ricorrenza delle idee religiose» – l'argomento che forse più di tutti «ha sconcertato gli studiosi della religione sin dalla nascita della disciplina»[145] e che ha offerto il fianco a letture francamente te(le)ologiche – sono tutti elementi che hanno negativamente influenzato la tematizzazione della trasmissione delle rappresentazioni culturali in una chiave scientifica[146]. In questo modo, come ha suggerito in quello stesso anno Jesper Sørensen, il «complesso problema relativo al modo in cui i concetti religiosi sono trasmessi attraverso le generazioni»[147] è rimasto aggrovigliato in una moltiplicazione inesauribile di punti di vista disciplinari tutti

[137] Smail 2008; J. Sørensen 2011: 188 ss.
[138] *Ibi*: 190.
[139] J. Sørensen 2011: 187-188.
[140] Filoramo 2004: 10.
[141] Idinopulos e Yonan 1994; Corbellini 2013: 26-36.
[142] Noll 1999; Ambasciano in c.d.s.
[143] J.Z. Smith 1993: 244 (nota n. 14), 260 (note nn. 54 e 55); Diamond e Robinson 2011a; 2011b.
[144] J. Sørensen 2004: 64.
[145] *Ibidem*.
[146] *Ibidem*.
[147] Martin e Wiebe 2012a; 2012b; 2012c. Edward Slingerland ha recentemente ricordato che già nel 1990 Thomas Lawson e Robert McCauley avevano criticato i *religious studies* per il fatto che le ambizioni di questa disciplina non sembrano andare «molto più in là della produzione di tassonomie contorte e descrizioni ingombranti» (Slingerland 2012: 612; cit. da Lawson e McCauley 1990: 1).

mutualmente escludentisi a vicenda[148] e – paradossalmente, data l'assenza di franchi criteri scientifici – considerabili tutti egualmente validi[149].

Il problema è però assai più vasto. La grande maggioranza delle scuole storiografiche, con lodevoli e non numerose eccezioni (tra cui vale la pena di segnalare l'entusiasmo deterministico, e talvolta forse eccessivo, della cliodinamica)[150], ha da sempre favorito un disinteresse peculiare nei confronti dell'uso di strumenti analitici, scientifici o statistici. Come hanno recentemente stigmatizzato Jared Diamond e James Robinson, «Gli storici fanno costantemente asserzioni di tipo quantitativo, affermando che qualcosa è cambiato (o cresciuto o diminuito) nel corso del tempo, o che una cosa era più abbondante di un'altra, o che una persona ha fatto affermazioni di questo genere, o si è comportata in modo diverso. Ma fare affermazioni di questo genere, senza fornire i numeri relativi e senza elaborare le statistiche pertinenti significa impostare una comparazione senza eseguirla. Lo storico Lawrence Stone fece questo rilievo già nel 1979, occupandosi del ruolo della quantificazione: "Gli storici non possono più cavarsela dicendo 'più', 'meno', 'in crescita', 'in diminuzione', altrettante espressioni che implicano logicamente confronti numerici, senza però mai dichiarare esplicitamente quale sia la base statistica delle loro asserzioni. [La quantificazione] ha anche fatto sembrare un po' disdicevoli le argomentazioni sostenute esclusivamente da esempi. Oggi i critici chiedono il sostegno di prove statistiche per mostrare che gli esempi sono rappresentativi e non eccezioni alla regola"»[151]. Al di là dell'accento sull'uso della statistica – peraltro usata abbondantemente nella storia economica, notano francamente Diamond e Robinson – perché questa generale disattenzione nei confronti delle spiegazioni e dei quadri di riferimento scientifici?

In generale, il compito degli storiografi, come quello di qualunque altra classe di studiosi impegnata con *pattern* storici (geologi, paleontologi, biologi evoluzionisti, astronomi, ecc.), è quello di «ricostruire un evento storico unendo i puntini rappresentati dalle evidenze frammentarie nel modo più plausibile»[152]. Però nel campo storiografico storico-religioso, come ha notato Luther H. Martin, tale compito è dipeso più dall'impegno nei confronti di determinati giudizi presupposti a priori (fideistici, teologici, teleologici, politici, antiscientisti in senso lato, ecc.), che dalla valutazione critica del materiale a disposizione[153]. Come abbiamo già visto, il modello dato per scontato fino a tempi relativamente recenti rientra nell'impostazione tipica delle narrazioni ingenue che hanno prodotto anche i modelli di "storia sacra" o teleologica[154].

Ora, Martin definisce questo tipo di pensiero come un «pensiero storico [definito] da un processo ordinario della cognizione umana», basato a sua volta sul senso comune dei *bias* cognitivi[155]. Benché efficace per la costruzione conformista dell'identità in un ambito creato dalla distribuzione del potere sociale, si tratta di un sistema chiaramente fallace, di parte e del tutto inadatto a condurre un'analisi scientifica[156]. Come ha scritto Corbellini, «Le scienze sociali, dall'economia alla sociologia, all'antropologia culturale, alla filosofia, sono […] in ritardo, perché chi le pratica tende spontaneamente e in concorso con i colleghi a deformare la realtà, in primo luogo nel definire i tratti della natura umana da cui si appresta a derivare le descrizioni dei fenomeni di studio, a vantaggio di chi ha o mira ad averne un controllo

[148] J. Sørensen 2004: 64.
[149] Cfr. Ambasciano in c.d.s.
[150] Cfr. Turchin 2008.
[151] Diamond e Robinson 2011a: 5 (cit. da Stone 1979: 10-11).
[152] Martin 2012a: 159.
[153] *Ibidem*.
[154] Si rimanda al paragrafo I.2.1. *Metafore, ontogenesi e coevoluzione*.
[155] Martin 2012a: 160.
[156] Corbellini 2013: 137-138.

sociale»[157]. Il pensiero storiografico dovrebbe invece cercare incessantemente di correggere questi *bias* impliciti, alla luce dell'autoconsapevolezza scientifica[158]. Solo in questo modo il meccanismo della correzione degli errori grazie all'impresa collettiva può aspirare all'incremento delle conoscenze razionali. Altrimenti ci si limita a costruire una storiografia ingenua in stile *Whiggish*, ossia una narrazione di parte, forzata e fallace nella quale i fatti vengono astratti dal contesto generale e ordinati in un modo preciso poiché si sa già, consciamente o inconsciamente, dove si vuole andare a parare nella conclusione[159].

Lo storico della scienza e biologo Frank J. Sulloway ha sostenuto che Charles Robert Darwin sia stato «il più grande storico di tutti i tempi»[160] per due motivi fondamentali legati al tema che stiamo trattando in questo paragrafo. Innanzitutto, Darwin aveva unito «il suo grande impegno nella valutazione delle ipotesi» all'uso degli strumenti comunemente utilizzati dagli storici, come ad esempio «la descrizione dettagliata degli oggetti che studiava, unita a un costante interesse per il contesto»[161]. In pratica, il naturalista di Shrewsbury (la città natale di Darwin) era consapevole del *bias* di conferma[162], il processo cognitivo e intuitivo per cui tendiamo a minimizzare le prove e le evidenze che emergono come incongruità rispetto alle nostre aspettative e al *pattern* narrativo sociale dominante accettato (magari supinamente), tanto da annotare nella sua *Autobiografia* l'abitudine di segnare negli anni tutti i casi e gli elementi che sembravano contraddire le sue idee[163]. Per questo motivo Darwin ha atteso due decenni raccogliendo materiale scientifico: per testare, verificare, costruire e sostanziare la sua idea[164]. Il metodo di lavoro di Darwin, così come il suo programma di ricerca, metteva implicitamente in crisi un modello ben più diffuso, allora come oggi bloccato nel *bias* di conferma: come ha segnalato il giornalista Adam Gopnick, «In genere, il teorico che ha previsto che tutti i cigni siano bianchi, messo di fronte a un cigno nero, non risponderà dicendo: "Ma guarda un po'! La mia idea era sbagliata!" bensì "E quello tu lo chiami cigno?"»[165].

In secondo luogo con Darwin, alla fine dell'epoca delle esplorazioni geografiche, le colonne d'Ercole della conoscenza venivano spostate più lontano di quanto si potesse mai immaginare: la storia dell'uomo, del pianeta e, più tardi, quella del cosmo si spalancavano così di fronte alla ricerca scientifica come nuove terre incognite da esplorare, ma infinitamente più vaste di quanto il pensiero storico precedente abbia mai potuto immaginare[166].

Purtroppo, nello studio storico-religioso del passato recente[167], i puntini che rappresentano i documenti a disposizione sono stati connessi in modo spesso arbitrario. Sembrerebbe che, con le dovute eccezioni, una buona parte delle scuole e degli indirizzi interni alla storia delle religioni siano rimasti ingabbiati nel tipo di storia teleologica evidenziata da Smail, producendo «svariati diagrammi privi di senso – una soluzione che ha caratterizzato davvero troppa storiografia»[168].

---

[157] *Ibi*: 138.
[158] Martin 2012a: 160. Sulla responsabilità dello storico cfr. Sagan 2001: 308-309.
[159] Cfr. Shermer 2012: 62-63.
[160] Sulloway 1998: 326.
[161] *Ibi*: 326-327. Ricordiamo inoltre l'opera biografica di Desmond e Moore (2012) sull'antischiavismo che starebbe alle radici stesse del lavoro di Darwin.
[162] Cfr. Shermer 2011: 304 ss.
[163] Sulloway 1998: 327.
[164] Per approfondire cfr. Pievani 2013.
[165] Gopnick 2013:132. Cfr. Dawkins 2011: 279.
[166] Shermer 2012: 359-360.
[167] Cfr. Filoramo 2004.
[168] Martin 2012a: 159.

III.2.2. Le «*prisons de la longue durée*», gli stafilococchi e il cotone[169]

Le discipline ove i tre livelli dell'indagine storiografico-cognitivista proposti da Sørensen interagiscono nell'analisi e sulla base dei documenti storici sono le neuroscienze, le scienze cognitive e gli strumenti sperimentali forniti dalle scuole scientifiche che avremo modo di osservare più nel dettaglio a breve. Queste discipline si fanno le moderne portatrici e innovatrici di quella *longue durée* che fu tipica dell'impostazione storiografica novecentesca delle *Annales* di Marc Bloch, di Lucien Febvre e soprattutto di Fernand Braudel, le cui note *prisons de la longue durée* potremmo tradurre oggi concettualmente, sulla scorta di un'intuizione di Anders Lisdorf, con "vincoli (co)evolutivi della cognizione umana"[170]. All'epoca, correva il 1958, l'espressione era stata utilizzata da Braudel per indicare una struttura, ossia «una realtà che il tempo stenta a logorare e che porta con sé molto a lungo. Talune strutture, vivendo a lungo, diventano elementi stabili per un'infinità di generazioni: esse ingombrano la storia, ne impacciano, e quindi ne determinano il corso. Altre si sgretolano più facilmente, ma tutte sono al tempo stesso dei sostegni e degli ostacoli. Come ostacoli, esse si caratterizzano come dei *limiti*, in senso matematico, dei quali l'uomo e le sue esperienze non possono in alcun modo liberarsi. Si pensi alla difficoltà di spezzare certi quadri geografici, certe realtà biologiche, certi limiti della produttività, ovvero questa o quella costrizione spirituale: anche i quadri mentali sono delle prigioni di lunga durata»[171]. Il linguaggio è desueto e gli esempi inesorabilmente invecchiati, ma si può dire che questa idea di differenziazione cronologica sulla base delle costanti psicologiche delle menti umane e dei loro vincoli, *mutatis mutantis*, abbia passato il testimone alle scienze cognitive[172].

Nonostante la geniale intuizione, da collocare nell'ambito di quel «"nuovo storicismo" […] teso […] a superare le divisioni tra storia e scienze umane»[173], restano però da reinterpretare due immagini del lascito braudeliano, ossia la considerazione (errata) di una biologia "statica" e ingabbiante, e il valore assegnato alle "prigioni" dei «quadri mentali», che bloccherebbero il tempo storico-culturale in una «semi-immobilità» intorno alla quale gravitano tutti gli altri livelli[174].

Per capire le radici della biologia statica braudeliana implicita nelle «realtà biologiche» difficili da spezzare, bisogna chiedersi perché le "prigioni" braudeliane sono considerate in modo tanto negativo. Una risposta la fornisce lo storico francese quanto afferma che il «condizionamento geografico», ad esempio, è un carcere fatto di «climi, di vegetazioni, di popolazioni animali, di culture, in un equilibrio costruito lentamente dal quale [l'uomo] non si può allontanare senza rischiare di rimettere tutto in discussione»[175]. In successione, troviamo elencati casi storici della civiltà latina del Basso Impero, l'idea di crociata che persiste fino al XIV secolo per giungere alle soglie del XIX secolo, «l'universo aristotelico [che] resta incontrastato o quasi fino a Galileo, Cartesio e Newton: allora viene meno di fronte ad un universo profondamente geometrizzato che a sua volta crollerà, ma molto più tardi, di fronte alla rivoluzione di Einstein»[176], per approdare ai sistemi economici, «vale a dire [i] vecchi modi di pensare

[169] Il paragrafo riprende e amplia una sezione da I. 4. 7. *Intermezzo II. Perché le superstizioni e i miti sono ricchi di constatazioni controintuitive?*, in Ambasciano in c.d.s.
[170] Lisdorf 2011: 89.
[171] Braudel 1973: 64.
[172] Cfr. Lisdorf 2009: 89.
[173] Filoramo 2004: 133.
[174] Braudel 1973: 68.
[175] *Ibi*: 64.
[176] *Ibi*: 66.

e di agire, degli schemi resistenti, duri a morire, talvolta contro ogni logica»[177]. Non è questo il luogo ove discutere di ogni ambito elencato da Braudel, correggendo e segnalando puntualmente Darwin e Wallace, Popper e Kuhn, Kahneman e Boyer; possiamo però dire che si nota una certa (con)fusione di piani e di elementi.

Il primo punto dell'affermazione di Braudel che occorre correggere è un certo pessimismo riguardo alla lentezza della "lunga durata" biologico-geografica, e per farlo occorre tornare ai paletti fondamentali dell'impalcatura evoluzionista. La seguente tabella, ideata da Edmund Russell, elenca i fraintendimenti più comuni che i non biologi informati superficialmente fanno quando pensano, parlano o scrivono di evoluzione:

Criterio	Idee popolari	Biologia evoluzionistica
Definizione di evoluzione	Speciazione	Cambiamento nei tratti delle popolazioni attraverso le generazioni
Forma più comune di evoluzione	Speciazione	Cambiamenti prossimi alla speciazione nelle popolazioni
Motivo della speciazione	Il fine dell'evoluzione	Un prodotto dell'evoluzione, la quale non ha fini
Direzione dell'evoluzione	Indirizzata alla speciazione	Molteplici e mutevoli direzioni
Tempo richiesto dall'evoluzione	Lungo (migliaia o milioni di anni)	Lungo o breve (ore per i batteri)
Cause dell'evoluzione	Solo selezione naturale	Qualunque cosa influenzi i tratti delle popolazioni attraverso le generazioni, incluse selezione naturale, selezione sessuale, selezione metodica ["artificiale"], selezione inconscia, effetti di campionamento, ingegneria genetica
Ruolo della persone nell'evoluzione	Nessuno – noi produciamo la selezione artificiale, non la selezione naturale	Importante, poiché coinvolgiamo i tratti di molte popolazioni attraverso le generazioni
Composizione delle specie	Unitaria	Costituite da popolazioni con geni e tratti che si sovrappongono
Opzioni create dalle persone per le specie	Sopravvivere nella stessa forma o estinguersi	Sopravvivere nella medesima forma, evoluzione, o estinzione
Estinzione	Solamente le specie possono estinguersi	Qualunque popolazione può estinguersi
Stato attuale dell'evoluzione	In gran parte completata	Continua (non maggiormente completa o incompleta rispetto ad altri periodi)

Tabella 6. Comprendere l'evoluzione: discrepanze tra idee diffuse, ma fallaci, e biologia evoluzionistica (da Russell 2011: 9, Tab. 2.1)

Le radici del pessimismo braudeliano possono trovare una efficace contestualizzazione nella griglia mediana delle "idee popolari": il luogo d'elezione della cultura umana è la stasi, all'interno di un mondo biologico-geografico immobile. Il paradosso è che comunque, in tale visione, la cultura umana possiede degli inspiegabili scatti di quando in quando nel «tempo breve», che le permettono di vincere quei lacci geografico-fisico-biologici che persistono largamente immutati (o immutabili?). Insomma, l'evoluzione non è un argomento degno di attenzione storiografica, perché o ha luogo nei milioni di anni, o non agisce più, oppure è già arrivata al suo ultimo gradino, l'uomo. Non vale la pena di sottolineare le inevitabili deformazioni progressioniste e spenceriano-bergsoniane in tale pensiero. Piuttosto, Russell ha

[177] *Ibi*: 67.

espresso bene un efficace contro-argomento quando ha notato che si ha sempre l'impressione che, secondo il cosiddetto "senso comune", «l'evoluzione sia qualcosa che capiti "là fuori" – ben lontana da noi nel tempo, ben lontana da noi nello spazio, ben lontana da noi come specie, e certamente ben lontana da noi come individui»[178]. Questo è il pernicioso errore del platonismo essenzialista di cui si discuteva nella prima sezione della tesi[179], e che ha radici profonde nella storiografia novecentesca: piuttosto «l'evoluzione è ordinaria, non eccezionale. Ha luogo tutto intorno (e dentro) ad ognuno di noi […]. Raramente ce ne accorgiamo, ma l'evoluzione modella continuamente le nostre vite»[180]. A questo punto ci si può legittimamente domandare quale rilevanza questa concezione possa avere per lo storico.

Là dove Braudel vede le prigioni della lunga durata, ignorando i particolari più palesi e paradossalmente più invisibili poiché posti in piena vista, gli storiografi evoluzionisti e cognitivisti vedono oggi un intreccio continuo di vincoli e contingenza, la cui base è sempre e comunque coevoluzionistica. Un esempio della rilevanza dell'evoluzione nel campo storiografico è dato dalla neurostoria per comprendere i meccanismi teletropi. Per capire un culto romano esclusivamente femminile come quello di Bona Dea, la sua durata e tenuta nel tempo, la sua (scarsa) diffusione nello spazio e nel tempo, in un ambito sociale peculiare dominato dal controllo maschile, occorre prendere in considerazione non solo gli schemi sociali del nostro clade nel tempo profondo e gli effetti neurofisiologici che attività e sostanze consumate in quel culto hanno sulle partecipanti, ma anche le interazioni coevolutive tra le epidemiologie di malattie specifiche e le epidemiologie delle rappresentazioni culturali: Bona Dea, lo abbiamo visto in precedenza, era anche un culto curativo. Di questo abbiamo già parlato e parleremo ancora nelle prossime pagine. La neurostoria possiede però altri campi di indagine che possono aiutarci a comprendere il modo in cui le peculiarità culturali diventano oggetto di una rinnovata indagine storiografica. Di seguito proponiamo brevemente tre casi esemplificativi.

Daniel Lord Smail ha sostenuto che il «lungo XVIII secolo, il secolo dell'Illuminismo»[181], possa avere avuto anche origine dal consumo di sostanze psicotrope: a partire dal 1660 il caffè cominciò ad essere largamente utilizzato non più solo come semplice curiosità esotica o come rimedio medico per le più improbabili malattie, ma in modo sostenuto e continuo in quelle *coffehouses* e in quei *cafés* che sarebbero diventati di lì a poco il culturale centro nevralgico delle città europee occidentali. Attraverso il consumo nelle piazze cittadine della vita pubblica, le discussioni culturali e filosofiche – e persino il semplice pettegolezzo – furono potenziati dall'eccitabilità causata dalla bevanda stupefacente[182]. Nel 1739 le *coffehouses* inglesi avevano già superato in numero le taverne/bar[183]. Nel contempo i nuovi distillati cominciavano a essere diffusi nelle classi sociali medie e basse (fino al medioevo l'alcol era consumato sotto forma di vino o birra, la cui produzione era vincolata alla resa agricola e a altri limitanti parametri locali). A partire dal XVIII secolo il commercio internazionale, la distillazione e l'incipiente industrializzazione avevano enormemente aumentato la disponibilità di alcolici (come il rum, ottenuto a partire dalla canna da zucchero caraibica), ma anche e soprattutto di tè e caffè, così come di cioccolato, tabacco, oppio, ecc. Negli stessi anni si manifestava la tendenza a

[178] Russell 2011: 5.
[179] Cfr. il paragrafo intitolato I.2.2. *Intermezzo darwiniano. Il nastro di Möbius dell'*homo narrator, *ovvero di coevoluzione, Topolino e neurostoria*
[180] Russell 2011: 5.
[181] Smail 2008: 180.
[182] *Ibidem*.
[183] *Ibidem*.

stigmatizzare la "mania della lettura", considerata una vera e propria malattia alla stregua di altre pratiche all'epoca moralmente bandite, che in buona sostanza rappresentavano gli equivalenti autotropi di un più vasto fenomeno[184].

Si tratta di un quadro di analisi che emerge come il risultato delle abilità cognitive della mente, che sono un prodotto del cervello e in quanto tali possono essere manipolate in svariati modi fisiologici; a loro volta queste capacità, e i loro vincoli, hanno radici nel tempo profondo.

Tuttavia l'evoluzione non si dispiega solo come l'attuale risultato contingente di capacità che hanno una lunga storia, ma va studiata per comprendere e distinguere i vari adattamenti ed *exaptations* ossia, lo ricordiamo, l'uso attuale di un carattere disgiunto dalla sua origine storica, cooptato per altri fini – il sistema nervoso non si è certo evoluto allo scopo di potere essere eccitato dal caffè; ciò nonostante, nel contesto sociale del XVIII secolo, il consumo del caffè e del tè ha assolto la funzione opportunistica di un collante sociale, nonché di uno stimolo per turni di lavoro più o meno faticosi a seconda della classe sociale. L'evoluzione è all'opera anche nel momento stesso in cui leggiamo queste righe. Nel 1958, esattamente quando Braudel lamentava l'ingabbiatura dello storiografo all'interno di monolitiche e pressoché insormontabili griglie strutturaliste (che si arrestavano di fronte all'inspiegata diversità e all'innovazione culturale), era all'opera un mirabile esempio di inseguimento, o di "corsa alle armi", tra evoluzione culturale (che è sempre frutto della storia profonda biologica) ed evoluzione genetica: la resistenza sviluppata dai batteri agli antibiotici individuati e utilizzati dall'uomo (nel nostro caso, lo stafilococco, gen. *Staphylococcus*). Russell ha delineato sinteticamente nove passaggi che rendono conto di un pressoché eterno confronto-scontro tra geni e cultura – insomma di un'evoluzione *tout court*:

- «le popolazioni di stafilococco evolvono l'abilità di vivere nelle popolazioni umane (geni);
- «le popolazioni umane trattano le popolazioni di stafilococco con la penicillina nel 1943 (cultura);
- «la popolazioni di stafilococco evolvono la resistenza alla penicillina nel 1946 (geni);
- «le popolazioni umane sostituiscono la penicillina con con la meticillina per uccidere gli stafilococchi (cultura);
- «le popolazioni di stafilococchi evolvono la resistenza alla meticillina nel 1961 (geni);
- «le popolazioni umane sostituiscono la meticillina con la vancomicina (cultura);
- «le popolazioni di stafilococchi evolvono la resistenza alla vancomicina nel 1986 (geni);
- «le popolazioni umane sostituiscono la vancomicina con il linezolid (*Zyvox*) (cultura);
- «le popolazioni di stafilococchi evolvono la resistenza al linezolid nel 2001 (geni)»[185].

… e così via. Ora, qualche storico potrebbe affermare che queste informazioni non rientrano nell'analisi storiografica perché non rappresentano più solo "storia pura".

[184] *Ibi*: 181 ss. Più specificamente, Luther H. Martin ha sottolineato che la svolta secolarizzante nell'epoca dei Lumi possa essere dovuta non solo agli «effetti raziocinanti dell'Illuminismo», ma anche all'azione congiunta dell'introduzione e dell'enorme diffusione dei prodotti elencati poc'anzi (cfr. Martin in c.d.s. b).
[185] Russell 2011: 98.

La domanda quindi è la seguente: davvero questa successioni di eventi di per sé deve essere esclusa dalle conoscenze storiografiche perché sfonda la parete divisoria con la scienza o perché rappresenta un caso limitato alla storia della scienza (sorella minore di più blasonate sottosezioni disciplinari)? Vediamo (banalmente) perché questo pensiero non è del tutto corretto: il tasso di mutazione dei batteri, mentre si riproducono da un corpo ospite a un altro, produce talvolta e casualmente una resistenza all'antibiotico (all'inizio del Novecento quest'ultimo era ricavato da altri batteri e da funghi); quel ceppo mutato di batteri, magari aiutato da una non accorta terapia farmacologica (inesistente, inefficace oppure, se disponibile, terminata prima del tempo o assunta con un dosaggio inferiore rispetto a quanto necessario), sopravvivrà e si diffonderà grazie al rapidissimo tasso di riproduzione dei suddetti batteri, a scapito degli altri conspecifici privi dell'eventuale mutazione. A questo punto la diffusione della malattia nelle popolazioni umane, dapprima circoscritta, può diventare quindi un evento religioso (specie se in tempi premoderni), culturale, sociale, politico, economico, finanziario, ecc: sono tutti fatti storici con enormi ripercussioni su più livelli biologici, cognitivi e storici intrecciati. Abbiamo visto in precedenza, ad esempio, un motivo magico-cognitivo a monte dell'istituzionalizzazione del culto di Esculapio a Roma[186]. Una comprensione profonda di questi fenomeni esige uno studio che abbia solide basi scientifiche e, soprattutto, impone un cambiamento di prospettiva notevole rispetto ai tradizionali strumenti di indagine.

Per concludere il paragrafo con un esempio storiografico forse più classico, studiare i prodromi dell'industrializzazione nel XVIII secolo senza conoscere nulla della biologia e della coevoluzione del cotone, ad esempio, può dare risultati storici falsati o aberranti. Le lunghe fibre del cotone americano, responsabili dell'implementazione di macchine più efficienti per la tessitura meccanica in modalità precedentemente impensabili, sono il prodotto di cinquemila anni di domesticazione operata dai Nativi su varietà di *Gossypium hirsutum*; la selezione ha reso quel tipo particolare di cotone particolarmente adatto alla tessitura e *G. hirsutum* divenne la specie di cotone coltivata negli Stati Uniti meridionali durante il XIX secolo[187]. Ancora, facciamo un passo indietro nella storia dell'uso industriale del cotone: le fibre intrecciate del cotone caraibico *G. barbadense*, un'altra specie del Nuovo Mondo, erano 2,7 volte più resistenti del cotone del Vecchio Mondo; il nuovo arrivato soppiantò presto le importazioni dall'Oriente, e la varietà del Nuovo Mondo divenne il cotone standard nel Lancashire intorno al 1720 circa[188]. Il cotone, quindi, era già coltivato altrove nel Vecchio Mondo, e varietà particolarmente adatte alla tessitura ottenute da una specie diversa, *G. arboreum*, erano state selezionate antropogenicamente nel subcontinente indiano tra l'XI e il XIII secolo. Purtroppo le fibre di tale varietà, troppo corte, penalizzarono la nascita della tessitura meccanizzata fino al 1855[189].

Questo non è che un frammento di una lunga storia di coevoluzione che non lascia alcuna traccia nei libri di testo accademici: il cotone viene perlopiù presentato come un'essenza platonica, ovunque unica nel tempo e nello spazio[190], e ciò che conta è quasi sempre l'assoluta libertà storico-culturale o politico-economica di *Homo sapiens*. Nulla di più sbagliato, poiché la storia dipende anche dalle interazioni coevolutive e/o serendipiche tra evoluzione culturale e evoluzione biologica. Oggi, *G. hirsutum* occupa il 90% della produzione mondiale di cotone, *G. barbadense* quasi il restante 10% (le

[186] Si rimanda al paragrafo intitolato II.3.9. *Di serpenti apotropaici*, glossopetræ *e cecità*
[187] Russell 2011: 120.
[188] *Ibi*: 114.
[189] *Ibi*: 116.
[190] *Ibi*: 111.

altre varietà del vecchio Mondo si contendono gli scampoli del commercio locale)[191]. Dato un simile e persistente disinteresse nei confronti del mondo biologico da parte della storiografia umanistica, non dovrebbe quindi stupire l'inevitabile presenza di schemi scientifici desueti e, soprattutto, la mancata conoscenza del funzionamento della cognizione umana. Ciò che invece continua a sorprendere è la ricorrente produzione di griglie culturali ingenue (nel senso definito da Hirschfeld) per spiegare le inevitabili interazioni tra ecologia, sociologia e cognizione.

III.2.3. Nozioni *biased* di cultura. Parte I. Antidarwinismo antropologico

Fino ad ora abbiamo fatto riferimento a una storiografia storico-religiosa che, per diverse ragioni, non ha potuto o desiderato specificare i modelli cognitivi della cultura studiata. Si tratta di un tema che amplifica, per così dire, quella comprensione ingenua della psicologia degli attori coinvolti nell'analisi storica che abbiamo già evidenziato nella prima sezione della tesi. Dato che l'argomento di questa terza sezione impone un'attenzione particolare e un inquadramento preliminare incentrati sulla nozione generale di "cultura", registriamo di seguito le idee di "cultura" prodotte in altri due ambiti umanistici, le quali sono andate in crisi di fronte ai risultati scientifico-cognitivisti emersi negli ultimi due decenni. La prima materia accademica della quale ci occupiamo è l'antropologia.

Gli antropologi sociali e culturali, nel corso della storia della loro disciplina, hanno finito con l'adottare la tesi della mente come *tabula rasa*[192] – diventata poi il «modello standard delle scienze sociali», secondo la definizione degli psicologi evoluzionisti John Tooby e Leda Cosmides[193]. In quest'ottica, analizzata a fondo da Steven Pinker[194], si ritiene che «poiché gli esseri umani possono trasmettere informazioni tra gli individui attraverso qualsiasi comunicazione simbolica, essi sono liberi da qualunque vincolo naturale e si differenziano essenzialmente dagli altri animali, i quali trasmettono l'informazione perlopiù, se non completamente, in modo genetico»[195]. In questa efficace sintesi offerta da Maurice Bloch e Dan Sperber, in breve, gli esseri umani non sarebbero «*per nulla* vincolati o influenzati dall'*hardware* cerebrale geneticamente ereditato»[196], i cui contenuti invece risulterebbero il puro prodotto di processi storico-culturali. La diffusione di questo modello si deve innanzitutto a una posizione più o meno esplicita di rifiuto, cui è stata preclusa qualunque possibilità di dialogo, delle impostazioni funzionaliste ed evoluzioniste della primissima antropologia accademica e, in seconda battuta, dal convergente emergere di un cambiamento di paradigma epistemologico-disciplinare (impostato sul profondo relativismo delle incomparabili costruzioni culturali[197] – si ricordi la discussione sul concetto di "credenza/fede" nella romanistica classica).

Purtroppo, il modello adottato in origine – e poi giustamente rifiutato a causa degli espliciti risultati razzisti che hanno piagato la ricerca antropologica ed etnografica almeno fino alla metà del Novecento[198] – era quello di un evoluzionismo non darwiniano bensì ortogenetico e/o spenceriano-bergsoniano, secondo cui l'evoluzione coinciderebbe *sic et simpliciter* con la lotta per la sopravvivenza del più adatto, con il

[191] *Ibi*: 121.
[192] Sperber e Hirschfeld 2004: 40. Cfr. Pinker 2006.
[193] Tooby e Cosmides 1992 (cit. in Sperber e Hirschfeld 2004: 40).
[194] Pinker 2006.
[195] M. Bloch e Sperber 2002: 725.
[196] *Ibidem*. La sottolineatura appartiene agli autori.
[197] *Ibidem*.
[198] Cfr. Biondi e Rickards 2011.

progresso inteso nei termini di continuo e assoluto miglioramento e con un grado di complessità crescente[199]. Nei decenni che seguirono la pubblicazione dell'*Origine delle specie* sono stati rari i casi di adozione integrale del programma di ricerca stabilito da Darwin (peraltro impreciso su alcuni punti specifici, come è inevitabile che sia per qualunque lavoro scientifico che indaghi un aspetto della natura in precedenza non debitamente preso in considerazione)[200], e di gran lunga superiori in numero gli adattamenti, o i fraintendimenti, indirizzati verso filosofie ortogenetiche o finalistiche[201]. Ancora oggi, mentre nella biologia contemporanea «l'evoluzione è definita come la modificazione adattativa degli organismi attraverso il tempo e per mezzo di variabilità e selezione naturale, [nello] studio della religione, invece, così come in altre discipline umanistiche, il termine evoluzione è ancora concepito come un processo di sviluppo progressivo»[202]. Il problema, di ordine concettuale, riguarda l'uso e il giudizio di valore implicito nella desueta definizione di evoluzione in quanto "progresso" indefinito o teleologicamente orientato. In questo senso, sussiste ancora un fraintendimento terminologico che risale alle scuole classiche dell'antropologia evoluzionistica. Già Claude Lévi-Strauss aveva ben presente la profonda differenza, ancora oggi così spesso fraintesa, che passa tra il "darwinismo"spenceriano e l'evoluzionismo di Darwin: «i due fondatori dell'evoluzionismo sociale, Tylor e Spencer, elaborano e pubblicano la loro dottrina prima dell'*Origine delle specie* o senza aver letto quest'opera. Anteriore all'evoluzionismo biologico, teoria scientifica, l'evoluzionismo sociale si riduce troppo spesso ad una mascheratura pseudoscientifica di un vecchio problema filosofico […]»[203].

A causa di questo fraintendimento e nonostante l'ammonimento di Lévi-Strauss, mentre la biologia evoluzionistica impostata sul programma di ricerca darwiniano continuava a scoprire e a evidenziare i *pattern* della storia evolutiva del pianeta Terra – e pertanto a tracciare confini sempre più precisi anche delle nozioni di "cultura", umana e no[204] – il mondo antropologico diventava impenetrabile a qualunque discorso scientifico-biologico e impermeabile rispetto alle possibilità di innestare un più fecondo dialogo interdisciplinare. In pratica, si è proceduto all'eliminazione di tutto quanto poteva richiamare un quadro "evolutivo" o "evoluzionistico", senza fare alcuna distinzione tra modelli ideologici e falsificati e programmi di ricerca scientifici e verificati. Il risultato è che ancora oggi, come hanno scritto Bloch e Sperber, «Sembra essere presente in molti antropologi sociali e culturali una sorta di orrore sacro nei confronti di qualsiasi suggestione che comporti un fattore genetico per la spiegazione di quanto ritenuto antropologicamente significativo. Ciò colpisce particolarmente nell'area della parentela, data la sua importanza sia da un punto di vista culturale che biologico. Questo orrore si spiega in parte per il fatto che gli approcci "biologici" sono stati spesso conniventi con vari tipi di razzismo e anche per il frequente e basilare fraintendimento della complessità dei dati culturali e del significato della storia nei sistemi culturali umani da parte dei molti che hanno intrapreso tali percorsi»[205]. Non è questo il luogo ove richiamare tali desueti fraintendimenti sulla genetica; a ogni modo, il modello antropologico testé ricordato è andato in crisi di fronte alle scoperte sperimentali provenienti dalla psicologia dello sviluppo (per cui «l'acquisizione delle conoscenze da

[199] Per ulteriori discussioni e bibliografia su questo tema si rimanda a Ambasciano 2013.
[200] Mayr 1994: 122-123.
[201] *Ibi*: 66, 73, 127. Cfr. Noll 1999.
[202] Wunn 2003: 391.
[203] Lévi-Strauss 1967[5]: 109.
[204] Cfr. Corbellini 2013: 138.
[205] M. Bloch e Sperber 2002: 746. Onde evitare questi limitanti problemi di incomprensione, gli studiosi di antropologia più portati verso l'interdisciplinarità scientifica afferiscono specificamente all'ambito cognitivista o psicologico-evoluzionista (ad es. Boyer, D'Andrade e Tooby).

parte del bambino è guidato da disposizioni cognitive specifiche per dominio»[206] – vedremo a breve il significato di queste scoperte) e dalla comparazione con l'etologia cognitiva, che sta chiarendo i *pattern* cognitivo-comportamentali e sociali in comune con i primati non-umani[207].

III.2.4. Nozioni *biased* di cultura. Parte II. Anticognitivismo sociologico (e alcuni correttivi)

Allo stesso modo degli storici, i sociologi impegnati negli studi culturali del passato recente, hanno prodotto analisi che, per quanto interessanti, non sono riuscite a implementare uno standard euristico basato su criteri scientifici. Però esattamente come gli storici, citando le parole del sociologo Paul DiMaggio, «i sociologi che scrivono sulle modalità in cui la cultura entra nella vita di tutti i giorni fanno assunzioni sui processi cognitivi. Se assumiamo che un simbolo condiviso evochi un senso di identità comune […], che una certa cornice stimoli le persone a pensare in un modo nuovo un tema sociale […], che le lezioni sulla struttura dello spazio e del tempo imparate a scuola siano generalizzate nelle attività lavorative […], o che i sondaggi possano misurare la coscienza di classe [sociale], stiamo facendo delle potenti supposizioni cognitive»[208]. Ciò nonostante, fino a tempi piuttosto recenti queste supposizioni sono sempre rimaste metateoriche, ossia non esplicitate, e talvolta poste in termini contraddittori[209]. Come nel caso degli antropologi appena ricordato, inoltre, lo stesso concetto di "cultura", la cui storiografia interdisciplinare esula dai limiti di questa tesi, era ancorato al tema dell'acquisizione tramite socializzazione, volta alla costruzione di una «rete senza cuciture» come espressione paradigmatica di una coerente ed integrata visione complessiva che costituirebbe la «soggiacente variabile latente», rinvenibile tautologicamente in qualunque materiale culturale di una specifica cultura[210].

Rispetto alla stragrande maggioranza delle scuole antropologiche di stampo umanistico, però, come abbiamo già avuto modo di sottolineare nella prima parte della tesi[211], la svolta teorica sociologica e filosofica della seconda metà del Novecento ha permesso sia di riconsiderare come «i testi esercit[i]no potere, autorità, dominio, resistenza, e qualunque tipo di relazione sociale che può o non può essere stata presente nell'autocoscienza dell'autore»[212], sia di prendere coscienza del modo in cui le trame delle simbologie sociali e della connessa gestione del potere conducono a un uso strategico della cultura in vista di obiettivi specifici. Questo cambiamento di scenario disciplinare ha permesso di innestare un rinnovato e più promettente paradigma sociologico del concetto di cultura. Nelle parole di DiMaggio, «una volta che abbiamo riconosciuto che la cultura è inconsistente [rispetto alla monolitica definizione precedente. N.d.A.] – ossia che le norme delle persone possono deviare da ciò che i media [sociali] rappresentano come normale, o che le nostre immagini preconsce [*sic*] e i resoconti discorsivi di un fenomeno possono differire, diventa cruciale identificare le unità di analisi culturale e focalizzare l'attenzione sulle relazioni che intercorrono tra questi elementi»[213]. Inoltre, continua il sociologo, occorre riconsiderare la variabilità come nuovo asse portante dell'analisi culturale, all'interno di una cultura vista ora come

[206] Sperber e Hirschfeld 2004: 40.
[207] *Ibi*: 44.
[208] DiMaggio 1997: 265.
[209] *Ibidem*.
[210] *Ibi*: 264. Cfr. M. Bloch e Sperber 2002: 726.
[211] Si rimanda al paragrafo I.5.1. *I «sistemi ideologici di rappresentazione della differenza sessuale»*.
[212] Kraemer 2011: 9.
[213] DiMaggio 1997: 265.

«un insieme di rappresentazioni, un repertorio di tecniche, [e] una cassetta degli attrezzi strategici»[214], vincolata dagli schemi cognitivi (ossia, le «rappresentazioni di conoscenza e i meccanismi di computazione dell'informazione»)[215], e legata all'accesso alle rappresentazioni e al modo in cui gli agenti sociali «attribuiscono accuratezza o plausibilità alle asserzioni di fatti e opinioni»[216].

A livello sovra-individuale, lo studio cognitivo si salda con quello sociologico in particolare per quanto riguarda tre temi di rilevanza storiografica: l'identità dei collettivi umani, la memoria collettiva e il cambiamento culturale. Il primo punto riguarda le rappresentazioni soggette a intensa elaborazione intenzionale e condivise dalla collettività, sottoposte a contestazioni frequenti a causa del fatto che «i gruppi competono per produrre rappresentazioni sociali capaci di evocare schemi cognitivi favorevoli ai loro interessi ideali o materiali»[217]. La memoria collettiva si può invece intendere come «il risultato dei processi che riguardano, rispettivamente, l'informazione alla quale gli individui hanno accesso, gli schemi cognitivi attraverso i quali le persone comprendono il passato e i simboli o i messaggi esterni che informano questi schemi»[218]. L'ultimo punto concerne invece il tema che affronteremo nei prossimi paragrafi, ovvero il cambiamento culturale. L'acquisizione, la diffusione e l'estinzione delle culture dipende da un lato dall'interazione dell'ambiente, sociale o naturale, con le logiche dell'azione, ossia con «i set di rappresentazioni o di vincoli che influenzano l'azione in un particolare dominio»[219], e dall'altro dalle modifiche e dai cambiamenti del codice culturale a livello sociale (*code-switching*) con i modelli cognitivi che spiegano la diffusione e la stasi delle rappresentazioni e dei modelli culturali[220]. Le modifiche del codice culturale, lente (come nei processi di acculturazione) o rapide (ad esempio, il caso dell'adozione del capitalismo o la risorgenza di determinate religiosità nei territori post-sovietici) vanno intese nell'ottica di quella "cultura frammentata" che trova il suo baricentro nell'interazione dei *network* in quanto «ambienti cruciali per l'attivazione di schemi cognitivi, logiche [dell'azione] e cornici [sociali]»[221].

«Il successo empirico, la prevedibilità, la semplicità e il controllo indipendente dei risultati sono fattori che aumentano le possibilità per la ricerca di giungere a conclusioni affidabili»[222], e questo è lo scenario che sta emergendo al crocevia dell'incontro tra scienze cognitive, neuroscienze, biologia evoluzionistica, e quei saperi antropologici, sociologici e storiografici che non si sono tirati indietro davanti alla contemporanea «sfida della complessità» scientifica[223].

III.2.5. L'importanza dei *pattern* storici e degli esperimenti naturali

Solo in tempi più recenti lo studio sperimentale e scientifico del funzionamento della mente ha fatto emergere *pattern* precisi[224], che i modelli precedentemente in uso nelle discipline umanistiche (e storico-religiose nel nostro caso) non riuscivano o non potevano più spiegare in modo pienamente soddisfacente[225]. A loro volta, se inseriti nel

[214] *Ibi*: 267.
[215] *Ibi*: 269.
[216] *Ibi*: 267.
[217] *Ibi*: 275.
[218] *Ibidem*.
[219] *Ibi*: 277.
[220] *Ibi*: 280.
[221] *Ibi*: 283.
[222] Sulloway 1998: 327.
[223] Ceruti 2009.
[224] Legrenzi 2010[2]: 15.
[225] Cfr. DiMaggio 1997: 268.

contesto dei *network* variabili dell'organizzazione socio-politica, questi *pattern* possono rivelare peculiari strategie storiche e contribuire a chiarire la storia culturale, formando così l'oggetto di studio di una storiografia cognitivista grazie alle retrodizioni, ossia predizioni basate sul metodo scientifico e rintracciate in conseguenze già accadute nel passato (verificabili sulla base di nuovi documenti – o di dati già noti ma rianalizzati) e con ripercussioni testabili nel presente (nel nostro caso, il funzionamento computazionale del cervello)[226].

Il problema principale è che molti storici si sono opposti all'uso dei metodi scientifici nelle analisi storiche, sostenendo che questi non erano adatti per la comprensione del comportamento umano, troppo complesso per essere posto sotto la lente "riduzionista" della scienza[227]. Ora, le scienze fisiche e la biologia molecolare studiano i rispettivi campi di indagine attraverso l'esperimento in laboratorio, uno dei metodi più efficaci mai escogitati nella storia dell'umanità per studiare le relazioni di cause ed effetto in un *setting* controllato e sottoposto alla ripetizione dei risultati. Ciò nonostante, altri campi chiaramente scientifici e che hanno a che fare con il passato non possono permettersi tale privilegio: «non si può manipolare il passato»[228]. Anche quando questo fosse possibile, i mezzi per ottenere i risultati desiderati sarebbero immorali o quantomeno discutibili (come fondere un ghiacciaio per uno studio geologico[229], oppure far esplodere una stella[230]). In tale situazione si trovano tutte quelle discipline che in un modo o nell'altro hanno a che fare con la storia, ossia «la biologia evoluzionistica, la paleontologia, l'epidemiologia, la geologia storica e l'astronomia»[231].

L'unico modo per ovviare a queste limitazioni e "fare scienza" è quello di «osservare, descrivere e spiegare il mondo reale, e includere le spiegazioni individuali in una cornice più ampia», attraverso «l'*esperimento naturale*», ovvero un rinnovato «*metodo comparativo*»[232] innestato su coordinate scientifiche e biologiche[233]. Questo metodo, continuano Diamond e Robinson, «consiste nel confrontare – preferibilmente in modo quantitativo e con l'aiuto di analisi statistiche – sistemi diversi che siano simili fra loro sotto molti aspetti ma che differiscono in relazione ai fattori dei quali si vuole studiare l'influenza»[234]. Nella sezione precedente, ad esempio, abbiamo già visto l'utilità del rinnovato confronto con i modelli primatologici e paleoantropologici per lo studio della storia profonda del rituale, distinguendo attentamente (o ponendo l'analisi in termini critici in tutti i casi ove ciò sia possibile), tra omologia comportamentale veicolata dalla storia profonda in comune, e analogia dovuta all'attivazione convergente delle medesime risposte in ambienti simili.

Andando più in profondità, però, lo studio scientifico dei fenomeni storici multicausali[235] farà emergere *pattern* ancora più peculiari. Questo perché, come vedremo a breve, non cambiano solo le domande con le quali la scienza si deve confrontare, ma con l'incremento delle conoscenze possono cambiare anche «i *tipi* di domande attraverso i quali si definisce l'indagine scientifica», ed è questa ciò che Mauro Ceruti definisce come la «sfida della complessità»[236]. Alcuni *pattern* emergenti difatti richiederanno una ristrutturazione sostanziale delle premesse generali del quadro

[226] Eldredge 2002: 252, nota n. 13. Cfr. Turchin 2008: 35.
[227] Sulloway 1998: 326.
[228] Diamond e Robinson 2011a: 3.
[229] *Ibidem*.
[230] Sagan 2001: 310.
[231] Diamond e Robinson 2011a: 3. Cfr. Sulloway 1998: 326-327.
[232] Diamond e Robinson 2011a: 3.
[233] Sagan 2001: 309-310.
[234] Diamond e Robinson 2011a: 3.
[235] *Ibi*: 4-5.
[236] Ceruti 2009: 39.

di indagine o, quanto meno, un'attenzione rinnovata nei confronti di certe basi euristiche date per scontate. Come ha scritto il paleontologo Niles Eldredge in una sua profonda riflessione sul ruolo della storia nell'ambito dei processi scientifici, «Eventi storici ripetuti, che accadono nell'ordine dei secondi o in quello dei milioni di anni, accomunati da incredibili similarità sono i *pattern* – i fenomeni, i dati reali – di tutta la scienza. Sono i *pattern* che pongono le domande. E forse, controintuitivamente, sono ancora loro che per molti aspetti suggeriscono le risposte – le ipotesi esplicative, le teorie – a quelle domande. La scienza è un modo di vedere il mondo materiale e la percezione dei *pattern* ne è il cuore»[237]. Solo da pochi anni si è cominciato a porre un'attenzione particolare nei confronti della storia che lega i nostri vincoli comportamentali e le contingenze storico-culturali alla profondità temporale dell'evoluzione, e da ancora meno tempo si è cominciato a insegnare la *Big History*, una cornice narrativa scientificamente coerente con le scoperte più recenti che sfrutta l'attrazione naturale di *H. sapiens* per lo *storytelling* allo scopo di raccontare la storia del nostro *taxon* come una piccola casella nella griglia cosmologica del tempo che ha avuto inizio con il *Big Bang*, tredici miliardi di anni fa. «I racconti del passato che si focalizzano soprattutto sulle divisioni tra nazioni, religioni e culture stanno cominciando ad apparire provinciali e anacronistici – persino pericolosi», ha scritto David Christian, il principale sostenitore della *Big History*, «[p]ertanto, non è vero che la storia diventa vacua se considerata su vaste scale temporali. Oggetti familiari possono svanire, ma nuovi e importanti oggetti e problemi diventano visibili. E la loro presenza può solo arricchire la disciplina»[238]. La comparazione scientifica del comportamento e della cultura degli esseri umani con l'universo primatologico, paleoantropologico e zoologico in senso lato rappresenta uno di questi nuovi *pattern*, e in quanto tale modifica di per sé alcuni assunti disciplinari e umanistici ritenuti indiscutibili (quale una discontinuità più o meno assoluta tra uomo e animali), richiamando una rinnovata attenzione specifica nei confronti dei modelli e delle rappresentazioni culturali[239]. Per essere adeguatamente spiegati, questi *pattern* vanno quindi compresi in una più ampia cornice biologico-evoluzionista che si fondi sui presupposti delle ricerche cognitive.

III.2.6. Il tempo di oggi, il tempo di ieri: l'esempio del geocentrismo e i vincoli cognitivi di *Homo sapiens*[240]

Alla fine di questo *excursus* cognitivista torniamo alle "prigioni" braudeliane dei «quadri mentali», che bloccherebbero il tempo storico-culturale in una «semi-immobilità» intorno alla quale gravitano tutti gli altri livelli[241].

Braudel era giunto a un vicolo cieco: arrivato a comprendere che «Ogni "attualità" racchiude dei movimenti di origine e ritmo diversi: il tempo di oggi risale nel contempo a ieri, ad un passato più lontano e ad uno remotissimo»[242], lo storico non poteva però trovare accordo con l'analisi del «tempo breve» condotta da sociologia, psicologia e economia[243] innanzitutto perché quelle discipline non erano scientificamente attrezzate all'epoca per poter sostenere il confronto desiderato, ma soprattutto a causa dell'atteggiamento strutturalista condiviso dallo storico che in

[237] Eldredge 2002: 18.
[238] Christian 2011: 8.
[239] Cfr. il paragrafo I.5.3. *L'assoluta continuità di* Homo *con il mondo animale: cultura, filogenesi, etologia cognitiva e scienze cognitive* in Ambasciano in c.d.s.
[240] Il paragrafo riprende e amplia sezioni provenienti da *Conclusioni 4. Scetticismo disciplinare, scelte sbagliate e* megafaunæ *pleistoceniche*, in Ambasciano in c.d.s., e da Ambasciano 2013.
[241] Braudel 1973: 68.
[242] *Ibi*: 69.
[243] *Ibi*: 71.

sostanza svalutava il singolo o l'evento per concentrarsi su lunghissime catene evenemenziali[244] (talvolta sposando le tesi psicologico-psicoanalitiche legate a una non meglio definita «psiche collettiva, presa di coscienza, mentalità o attrezzatura mentale»)[245]. L'unica possibilità futura per l'analisi del «tempo breve» e delle sue interazioni con le «prigioni della lunga durata» era promessa della «scienza della comunicazione, una formulazione matematica di strutture quasi atemporali. Quest'ultimo procedimento, il più nuovo di tutti, è evidentemente l'unico che possa veramente interessarci»[246]. Il punto di vista analitico di Braudel era difatto "bloccato" nei limiti di un determinismo meccanicistico imperniato su uno strutturalismo storiografico fatto di catene ineluttabili di avvenimenti (evidente nel suo *magnum opus Civiltà e imperi del Mediterraneo nell'eta di Filippo II*)[247], la situazione si è però rivelata essere ben più complessa.

Passati i secoli della chimica (l'Ottocento) e della fisica (il Novecento), con le loro indelebili conquiste scientifiche, assistiamo oggi al riconoscimento dell'importanza capitale della biologia, grazie all'aumento delle conoscenze paleontologiche, al perfezionamento delle cornici epistemologiche e allo sviluppo della biologia evoluzionistica, delle neuroscienze e della genetica[248]. Non è più possibile un anacronistico e deterministico recupero del meccanicismo positivista, con il quale non sono possibili punti di contatto: l'enfasi è posta ora sull'intreccio inestricabile di causalità e casualità e, nel caso che ci compete, «sulla costruzione di immagini immateriali e di modelli delle funzioni cognitive. Nel contempo, i progressi delle neuroscienze ci dicono quali di questi modelli l'uomo ha fatto propri con la sua storia biologica»[249], come risultato di un percorso evolutivo casuale che ha preso avvio e ha interagito con particolari vincoli strutturali e cognitivi[250]. Proprio perché risultato di un'evoluzione casuale e vincolata, il "disegno" tracciato dallo storiografo non apparirà mai né matematicamente perfetto (l'evoluzione, che è il frutto della storia nel tempo profondo, non produce perfezione) né assolutamente "intelligente" (tantomeno nelle questioni cognitive). Al di là del tipico fraintendimento novecentesco e umanistico sul funzionamento delle scienze biologiche, in chiave "atemporale" e inesorabilmente "matematico"-deterministico, nel passaggio di Braudel c'è uno spunto che vale la pena di seguire.

Ripartiamo allora da un esempio, sfruttando il precedente riferimento braudeliano all'astronomia greca: il geocentrismo – come abbiamo già detto – è cognitivamente intuitivo, ricco di inferenze potenziali su altri domini e meno dispendioso dell'eliocentrismo. Le nozioni che vi fanno riferimento trovano un imponenente appiglio cognitivamente naturale, rafforzato da un'impalcatura culturale impressionante (si pensi all'astrologia). Le "prigioni della lunga durata" in questo caso coincidono esattamente con i vincoli della cognizione (ma non sempre, come vedremo, la questione è tanto semplice). Ciò che sfugge a Braudel è che il fatto stesso che il modello di analisi astronomica sia stato comunque modificato (e che già in precedenza esistevano altri modelli più aderenti alla realtà che essi dovevano spiegare) è prova del fatto che un vincolo simile, per quanto potente, non incatena lo studio scientifico.

Ora, mentre il mito e le credenze religiose sono controintuitive rispetto alle conquiste della conoscenza scientifica, la scienza lo è rispetto al funzionamento normale

[244] Cfr. Wiebe 2011: 168.
[245] Braudel 1966: 35.
[246] Braudel 1973: 70.
[247] Cfr. Wiebe 2011: 167-168.
[248] Cfr. Redi 2011: 131.
[249] Legrenzi 2010[2]: 15.
[250] Pievani 2011: *passim.*

della cognizione. La differenza è che le basi del pensiero religioso, come l'astrologia e il geocentrismo, sono intuitive o cognitivamente naturali, mentre i criteri per l'indagine scientifica sono complessi e vanno (talvolta faticosamente) appresi. Sulla base di quelle conoscenze si possono poi costruire sistemi di tale complessità da diventare controintuive quanto la scienza. La teologia, però, può elaborare idee tanto controintuitive quanto le più radicali scoperte della scienza contemporanea (ma, a differenze di queste ultime, totalmente slagate dai dati fattuali)[251]. Dall'intuitività delle idee religiose (anche l'essenzialismo del creazionismo ha una base cognitivamente intuitiva, prontamente cooptata dal pensiero religioso)[252] consegue anche la fragilità della ricerca scientifica, che deve essere sostenuta dalle istituzioni in modo continuo[253]. È scontato affermare che il geocentrismo appaia evidente senza un ragionamento critico e una precisa educazione e attenzione scientifica. Valga l'aneddotto riportato da Maurizio Ferraris e riguardante uno «studente tolemaico»[254] presentatosi per sostenere un esame universitario di filosofia. Costui, a quanto riporta il filosofo, non sapeva nulla della rivoluzione copernicana. Ferraris allora gli domanda «"Secondo lei, è la Terra che gira intorno al Sole o il Sole che gira intorno alla Terra?"» e la risposta, giunta dopo aver guardato alla finestra e averci «pensato un po'» è stata la seguente: «"È il Sole che gira intorno alla Terra". Lo diceva con il tono di dire "non ha gli occhi per vedere?" Era un caso spontaneo di fisica ingenua: lo studente non sapeva niente di niente (quasi un record) e descriveva il mondo a partire da quello che vedeva»[255].

La mente difatti funziona attraverso «vincoli cognitivi che riflettono la storia naturale della nostra specie»[256]. A questi vincoli – lo ripetiamo – non ci si può sottrarre (si pensi alle illusioni ottiche: il fatto di capire che cosa avviene e dove sta il trucco non ci impedisce di continuare a percepire quella specifica illusione). In compenso, questi vincoli possono essere studiati e compresi. Come si sono riflessi tali vincoli sull'organizzazione e la trasmissione del sapere? Ricapitolando, esiste tutta una serie di credenze ingenue (ossia, intuitivamente naturali ma perlopiù non sostenute dall'evidenza) che vanno dalla fisica alla psicologia e che rappresentano modi condivisi e fissati di rappresentare il mondo e la realtà. La "psicologia ingenua", ad esempio, è la quotidiana e naturale (che non vuol dire autentica) spiegazione delle cose in base al senso comune, basata sul criterio di somiglianza e su determinate attribuzioni di stati mentali ad agenti esterni[257]. Allo stesso modo esistono una "biologia ingenua" (ad esempio la somiglianza dei parenti, la staticità immodificabile delle specie), una "meccanica ingenua" (ad esempio la solidità degli oggetti), così come altri domini più specifici come il riconoscimento facciale (basilare nella pareidolia, che ci fa vedere volti nelle nuvole o figure umane nelle ombre) e, anche se più discussi, il riconoscimenti di animali pericolosi come insetti e serpenti. Sono tutti domini cognitivi individuati, studiati e confermati sulla base della replicazione dei risultati sperimentali ottenuti[258].

III.2.7. Che cos'è allora la cultura? Parte I. Il livello sociale

Stante il venir meno dei modelli tradizionali di "cultura" e dei mezzi accademici classici per studiarla descritti nei precedenti paragrafi, come possiamo definire più

[251] McCauley 2011: 153.
[252] Evans 2000.
[253] McCauley 2011: 280 ss.
[254] Ferraris 2010: 89.
[255] *Ibi*: 90.
[256] Legrenzi 2008: 43.
[257] Cfr. Girotto 2008a: 49-51; Paternoster 2010^2: 163-166. Sullo stesso argomento si veda Legrenzi 2010^2.
[258] Sperber e Hirschfeld 2004.

precisamente i modelli culturali e le rappresentazioni che li costituiscono da un punto di vista scientifico? Inannzitutto, come abbiamo accennato nella prima sezione, in una prospettiva biologico-evoluzionistica la dimensione culturale non è un appannaggio esclusivo di *Homo sapiens*, e la presa di coscienza di tale assunto nell'ambito antropologico classico causa di fatto «uno sganciamento [dell'elaborazione culturale] dal linguaggio articolato, tipico degli esseri umani»[259]. Come scrive l'antropologo Francesco Remotti, «La cultura in tutte le sue articolazioni è e rimane un fenomeno di ordine comunicativo, in quanto si sviluppa là dove vi sono modalità di comunicazione [quali che siano] tra gli individui all'interno di un determinato gruppo»[260]. La cultura caratterizza e diversifica le comunità delle popolazioni umane e animali; per comprendere le variazioni culturali e la loro organizzazione occorre capire quali sono i meccanismi che regolano l'*output* culturale, sulla base di vincoli cognitivi a loro volta frutto di una storia evolutiva.

La diversità della/e cultura/e è esattamente ciò che ci aspetteremmo di trovare dati i presupposti darwiniani dell'evoluzione biologica, ovvero come conseguenza della discendenza con modificazioni legata alla scissione e alla diffusione dei gruppi di individui a partire da popolazioni precedenti[261]. La cultura, in questo senso, è il sistema cognitivo che grazie alla computazione degli stati mentali permette di generare il comportamento sulla base di vincoli e capacità computazionali frutto di una storia evolutiva e, in quanto innestato su popolazioni soggette a vincoli biologici, permette di produrre "culture" al plurale[262]. Come scrivono Robert A. Foley e Marta Mirazón Lahr, «le culture sono il prodotto del modo in cui le comunità basate sulla parentela si riproducono attraverso le generazioni e nel far ciò si scindono; il tasso di scissione è fortemente influenzato da fattori ecologici e geografici, e gli esseri umani possiedono una eccezionale capacità cognitiva per generare comportamenti socialmente trasmissibili che strutturano il risultato della scissione»[263]. Le culture, in breve, sorgono come conseguenza dei confini innalzati tra le comunità e i loro componenti: la diversità culturale è bassa all'interno dei gruppi e alta all'esterno delle comunità[264]. Si condividono pertanto idee a livello sociale, anche se a livello individuale esiste sempre uno scarto potenziale tra l'idea trasmessa e l'idea ricevuta. Questo scarto può essere il risultato di vari fattori concomitanti (distorsione sociale, disturbo ambientale, diversità degli individui per livello di età, di *background* educativo, di contesto sociale e ecologico, ecc.), ma il principale filtro di variazione è dovuto al fatto che il meccanismo della trasmissione delle rappresentazioni attraverso una catena di individui non è sempre una copiatura identica che si limita alla replicazione precisa, quanto una ricostruzione a posteriori (come nei processi di memorizzazione)[265].

Curiosamente, vale la pena di ricordare che a livello genotipico la variabilità all'interno di una stessa popolazione è di gran lunga maggiore rispetto a quella che si può riscontrare tra popolazioni esterne e lontane[266]: esiste pertanto una notevole discrepanza tra variabilità culturale (abbondante) e variabilità genetica (scarsa) in *Homo sapiens*. Il pensiero popolazionale, ossia il riconoscimento che ogni individuo è unico

[259] Remotti 2004: 254. Comunicare attraverso il linguaggio articolato è solo un sottoinsieme del ben più vasto insieme composto dalle culture animali (nonché un sottoinsieme delle comunicazioni corporee non derivanti dal linguaggio). Anche le informazioni non verbali riguardanti come fare o pensare qualcosa, e così la loro trasmissione, fanno parte della cultura (Russell 2011: 95-96).
[260] Remotti 2004: 254.
[261] Foley e Lahr 2012.
[262] *Ibi*: 252.
[263] *Ibidem*.
[264] *Ibidem*.
[265] Sperber e Hirschfeld 2004: 40.
[266] Foley e Lahr 2012: 253-254.

all'interno di una popolazione con la quale condivide determinati tratti, è in questo senso uno dei contributi fondamentali all'interno della particolare configurazione dell'innovazione darwiniana, con ricadute della massima importanza non solo per la genetica delle popolazioni ma anche nel campo dell'evoluzione culturale. Come hanno ricordato Peter J. Richerson e Robert Boyd, non si può comprendere la cultura, le sue variazioni, i suoi adattamenti, senza prendere in considerazione il pensiero popolazionale[267], e questo perché le varianti culturali vengono selezionate (e non sempre in modo adattativamente positivo) sulla base dei seguenti fatti:

- «le persone devono differire avendo acquisito credenze o valori diversi con l'apprendimento sociale;
- «tale variazione deve influenzare il comportamento delle persone in modi che modificano la probabilità che esse trasmettano le proprie credenze ad altri;
- «il numero totale di varianti culturali che possono esistere nella popolazione deve essere in qualche modo limitato»[268].

Abbiamo visto nella prima sezione della tesi i cinque punti fondamentali che costituirono il nucleo del paradigma operativo darwiniano e che rappresentarono una sfida nei confronti delle ideologie teologiche e secolari allora in voga. Una di queste era, lo ricordiamo, l'essenzialismo, ossia l'esistenza di insiemi ideali e discreti che corrispondevano *sic et simpliciter* alle cose del mondo fisico; l'accento posto da Darwin sulla centralità delle variazioni individuali nel processo evolutivo va in una direzione completamente opposta rispetto alla considerazione platonica delle stesse come imperfezioni di un tipo ideale[269]. Al contrario della bassissima differenza genotipica all'interno di *H. sapiens* – una specie relativamente giovane – la vastissima diversità culturale che riscontriamo è il risultato di una serie di fasi storiche (Foley e Mirazón Lahr ne identificano cinque, a partire da 200.000/150.00 anni fa fino alla diffusione dell'urbanizzazione) e di un variegato *pattern* di evoluzione culturale il cui tasso di diversificazione all'interno della storia delle comunità umane non è costante ma dipende volta per volta dall'interazione della cognizione con le diverse contingenze storiche, ecologiche e sociali[270].

Dunque, le unità basilari che permettono la comunicazione di stati mentali all'interno di una cultura umana sono le rappresentazioni, le quali possiedono un valore informativo-comunicativo: «un gruppo culturale viene mantenuto coeso da un costante flusso di informazioni»[271], alcune delle quali estemporanee, altre decisamente permanenti. La stabilità delle rappresentazioni diffuse socialmente e presenti nella mente degli individui è dovuta in primo luogo ai meccanismi mentali e in seconda battuta all'interazione delle diverse popolazioni con i fattori sociali ed ecologici contingenti. I meccanismi mentali che hanno un ruolo fondamentale nella stabilità delle rappresentazioni culturali e che pertanto contribuiscono a fissarle culturalmente sono la tendenza al conformismo sociale[272] e al prestigio dell'autorità[273], e soprattutto la presenza di moduli cognitivi evoluti per svolgere compiti specifici[274] (cui è stato dedicato un intero paragrafo nella seconda sezione, imperniato sulla modularità

[267] Richerson e Boyd 2006: 7 ss.
[268] *Ibi*: 105.
[269] Mayr 1994: 48-60.
[270] *Ibi*: 259.
[271] Sperber e Hirschfeld 2004: 40.
[272] *Ibidem*.
[273] *Ibidem*. Cfr. Sperber 2010.
[274] Sperber e Hirschfeld 2004: *passim.*

fodoriana)[275]. Tutti questi tratti sono presenti, *mutatis mutandis*, anche negli animali – e in particolare nei primati non-umani[276].

III.2.8. Intermezzo coevoluzionistico. Studiare scientificamente la cultura: scuole, teorie, strumenti

Pur con qualche debito adattamento, le spiegazioni scientifiche in merito alle cause e alle spiegazioni della trasmissione, della diversificazione e dell'evoluzione della cultura fanno capo a diverse scuole che adottano tutte il paradigma biologico-evoluzionistico come metodo euristico per interpretare i fatti sociali[277]. La giustificazione dell'uso di tale paradigma in ambito storico-culturale proviene dalle seguenti osservazioni: l'ontologia naturalistica del cosmo (individuata grazie al controllo scientifico posto sui vincoli cognitivi naturali di tipo antropomorfico e teleologico) garantisce che i meccanismi che regolano il pensiero umano e la sua formazione non possono né violare le leggi fisiche o i meccanismi biologici noti né essere descritti nei temini di un «mistero totale» impenetrabile dalla scienza[278]. (Inoltre nessuna violazione a tale ontologia, sia essa paranormale o sovrannaturale, ha mai resistito al processo di falsificazione)[279]. A sua volta questa considerazione deriva dalla presa di coscienza di un altro elemento modernizzatore e di rottura presente nell'opera di Darwin: come riportato in un noto libro di testo accademico degli anni Ottanta del secolo scorso, scritto dal premio Nobel per la medicina Salvador Luria, da Stephen Jay Gould e da Sam Singer, «Un [ulteriore] aspetto, ancora più in contrasto con le idee [naturalistiche] convenzionali del tempo, fu che Darwin sostenne con convinzione il materialismo filosofico, cioè quella concezione secondo cui la materia è alla base di tutta l'esistenza e che lo "spirito" e la "mente" sono prodotti o invenzioni di un cervello materiale. Darwin sostenne una spiegazione completamente naturalistica della vita ricusando così una delle tradizioni più radicate nel pensiero occidentale: la separazione fra mente e materia e l'attribuzione di uno stato superiore alla prima. Egli concepì la mente umana come il risultato naturale delle pressioni selettive che favorivano un cervello grande e complesso. Egli non attribuì all'uomo alcuna collocazione privilegiata in quanto lo concepì inestricabilmente connesso con il resto della vita»[280].

Nonostante le affermazioni spesso iperboliche degli studiosi del passato recente, nessuna delle scuole "classiche" impegnate nello studio scientifico della cultura – con la parziale eccezione della sociobiologia che nella sua conformazione originaria sembra aver perso parte della sua originaria credibilità a causa di determinate prospettive genetico-sociali limitanti e discutibili che la contraddistinguevano[281] – si è rivelata mutualmente esclusiva rispetto alle altre[282]. Le caratteristiche fondamentali delle principali cinque scuole "classiche" di analisi scientifica dell'evoluzione culturale sono elencate nella tabella sottostante:

---

[275] Si rimanda al paragrafo I.9.7. *Intermezzo cognitivista. Modularità fodoriana e contagio positivo*.
[276] Cfr. ad es. Claidière e Sperber 2009; Whiten *et al*. 2012.
[277] Per quanto la trasmissione genetica rappresenti spesso un'analogia euristica per spiegare e comprendere i meccanismi della tramissione culturale, lo ricordiamo, nell'evoluzione degli oggetti culturali e della loro produzione agiscono fattori *lato sensu* lamarckiani, come la trasmissione dei caratteri acquisiti (il lamarckismo è una concezione da tempo falsificata in campo biologico-evoluzionista). Cfr. Tëmkin e Eldredge 2007.
[278] Sperber 2011: 65.
[279] Cfr. Dawkins 2002: 108-165; Sperber e Hirschfeld 2004: 44-45; Hitchens 2007: 133-146; Stenger 2011[2]: 64-90; Shermer 2012: 65; Fuso 2013: 183-216.
[280] Luria, Gould e Singer 1984: 518-519.
[281] Laland e Brown 2011: 65-73; 214-215.
[282] *Ibi*: 212-213.

	Sociobiologia	**Ecologia comportamentale umana**	**Psicologia evoluzionistica**	**Evoluzione culturale**	**Coevoluzione gene-cultura [*Dual-inheritance theory*]**
Livello di spiegazione	Comportamento	Comportamento	Meccanismi psicologici	Tratti culturali	Combinazioni genetico-culturali
Metodi per generare ipotesi	Ragionamenti dal punto di vista del gene	Modelli ottimali	Inferenze dalla teoria e/o dalla storia evoluzionistica	Modelli matematici, dati antropologici	Modelli matematici, dati genetici
Metodi per testare le ipotesi	Molteplici; soprattutto informazioni etnografiche	Informazioni etnografiche quantitative	Molteplici, ma soprattutto questionari, esperimenti in laboratorio	Modelli e simulazioni matematiche, esperimenti in laboratorio	Modelli e simulazioni matematiche
Pietra di paragone	Molteplici: ominidi pleistocenici, primati, società animali, modelli ottimali	Modelli ottimali	Ominidi pleistocenici	Geni	Nessuna
Il comportamento è adattativo?	Sì	Sì	Non sempre, a causa di un sfasamento [*lag*] adattativo	Non sempre, a causa del parassitismo culturale	Solitamente sì, ma l'evoluzione culturale rende possibili risultati maladattativi
Che cos'è la cultura?	Molteplice: universali culturali vincolati dalla natura umana, comportamenti sollecitati dalle condizioni ecologiche, informazioni trasmesse socialmente	Molteplice, ma soprattutto comportamenti sollecitati dalle condizioni ecologiche	Molteplice, ma soprattutto universali culturali vincolati dalla natura umana	Informazioni socialmente trasmesse e guidate da *bias* nell'apprendimento	Informazioni socialmente trasmesse guidate da *bias* nell'apprendimento
Che cosa sono gli esseri umani?	Animali sofisticati	Animali sofisticati caratterizzati da un'estrema adattabilità	Animali sofisticati guidati da adattamenti psicologici	Animali sofisticati modellati da *bias* legati al contesto e alle norme locali	Animali sofisticati guidati da informazioni genetiche e culturali

Tabella 7. Le caratteristiche delle cinque principali discipline scientifico-evoluzioniste dedicate allo studio delle culture e delle società umane
(da Laland e Brown 2011: 211; schema adattato a sua volta da E.A. Smith 2000: 34)

In realtà, nonostante questa varietà, le spiegazioni più soddisfacenti in merito al comportamento umano dipendono dall'integrazione della seguente prospettiva multifocale articolata in cinque punti: «le informazioni ereditarie (*i*) aiutano a costruire i meccanismi psicologici (*ii*), i quali producono le risposte comportamentali (*iii*) agli stimoli ambientali, che danno origine a loro volta (*iv*) agli effetti di fitness che modellano le dinamiche evolutive (*v*) dell'informazione ereditaria»[283]. Lungi dall'essere compartimenti stagni, le diverse scuole si concentrano piuttosto sui diversi passaggi sopra esposti: come continua Eric Alden Smith, la psicologia evoluzionistica, con la sua enfasi sugli aspetti psicologici frutto di adattamenti fissati nel tempo profondo, predilige il punto (*ii*); la scuola coevoluzionistica dell'eredità duale (o *Dual-Inheritance Theory*), attenta ai rapporti interagenti tra cultura e genotipo (con la cultura pronta a giocare il ruolo di vincolo e di pressione selettiva sul genoma), studia le componenti ereditarie di

[283] E.A. Smith 2000: 35.

(*i*) e i legami con (*ii*) e (*v*); l'ecologia comportamentale umana, impegnata nello studio della variazione comportamentale all'interno delle popolazioni e orientata alla determinazione dell'influenza degli specifici fattori ecologici e sociali, si focalizza su (*iii*) e sui nessi con (*iv*) e (*v*)[284].

L'effettiva interrelazione euristica dei vari metodi, che in parte si sovrappongono senza soluzione di continuità, è garantita dal fatto che un comportamento, a sua volta più o meno motivato da una rappresentazione culturale, può essere studiato indagando diversi ambiti complementari. Come ha chiarito nel 1963 l'etologo Niko Tinbergen, questi ambiti sono quattro:

1. la *funzione* del *pattern* comportamentale e le sue ricadute a livello di *fitness* individuale;
2. la sua *storia evolutiva* più o meno adattativa;
3. le cause prossime (*proximate causes*) guidate dagli *input* sensoriali;
4. i fattori che durante lo *sviluppo* intervengono a modellare l'espressione di quel comportamento[285].

Ad esempio, le comparazioni tra specie diverse tipiche della più recente sociobiologia e di certa psicologia evoluzionistica, così come le modellizzazioni matematiche, possono aiutare a rintracciare la storia evolutiva dei tratti culturali, mentre la funzione e i meccanismi degli stessi vengono analizzati rispettivamente dall'ecologia comportamentale umana e dalla psicologia evoluzionistica. Solo a partire da tempi più recenti si sta cominciando a procedere verso una sintesi evolutivo-culturale, resa possibile grazie all'aumento di conoscenze neuroscientifiche, genetiche e cognitive, capace di unificare i risultati delle varie scuole storiche ricordate nella *Tabella* 7 e di evitare i tranelli delle *just-so stories* implicite in certe narrazioni della prima sociobiologia e di certa ingenua psicologia evoluzionistica[286]. Ad esempio, gli studi sperimentali comparativi con le società animali sono ormai diffusi in moltissime indagini dedicate ai processi di evoluzione e di diffusione culturale, così come l'attenzione nei confronti dei multiformi meccanismi psicologici dalla prospettiva del tempo profondo; l'utilità di alcuni procedimenti comparativi per lo studio storico-culturale è stata illustrata nel corso della prima sezione della tesi.

III.2.9. Che cos'è allora la cultura? Parte II. Il livello individuale

Nel primo paragrafo dedicato alla questione "Che cos'è la cultura?", abbiamo fornito una definizione del concetto di cultura basata sulle ricadute sociali derivanti dai processi della cognizione; nella prima sezione, a un livello più microscopico, siamo arrivati fino al quadro neurofisiologico delle interazioni tra neuroni[287]. Resta quindi da spiegare come opera questo processo al soggiacente livello percettivo-individuale.

Semplificando e seguendo una recente sintesi offerta da Dan Sperber, si può affermare che il processo cognitivo assicuri una relazione di contenuto tra l'*input* e l'*output* nei seguenti domini:

- percezione: l'*input* è uno stimolo e l'*output* è una rappresentazione mentale, e il processo mira all'identificazione dell'input;

[284] *Ibidem*.
[285] Laland e Brown 2011: 205. Cfr. Dunbar 2009: 120.
[286] Laland e Brown 2011: 206.
[287] Si rimanda ai segg. paragrafi: I.8.1. *Che cos'è un rituale? Un'introduzione neurofisiologica*; I.8.2. *Che cosa fa un rituale? Dalla neurofisiologia alla dimensione spaziale*.

- processi mnemonici e inferenziali: l'*input* e l'*output* sono entrambi rappresentazioni mentali, ma mentre nel primo caso la memoria agisce sulla base della somiglianza tra *input* e *output*, nel secondo caso il processo è volto a sviluppare una relazione di giustificazione («il contenuto dell'*input*, o premessa, dovrebbe giustificare quello dell'*output*, o conclusione»)[288];
- controllo psico-motorio: l'*input* è costituito da un'intenzione mentre l'*ouput* rappresenta una modificazione dell'ambiente, mentre il processo mira teleonomicamente[289] a realizzare l'intenzione[290].

Come abbiamo avuto modo di vedere nella prima sezione grazie agli studi di Kahneman, il processo cognitivo non opera solamente a un livello cosciente ma anche a livello inconscio o, per dirla altrimenti, a livello intuitivo e riflessivo[291]. A questo punto è necessario evitare fraintendimenti con il linguaggio psicoanalitico. I concetti di "subcosciente" o "inconscio" utilizzati non equivalgono ai corrispettivi psicoanalitici: Massimo Marraffa e Alfredo Paternoster osservano correttamente che «le rappresentazioni mentali subpersonali postulate dagli scienziati cognitivi non sono qualcosa di rimosso che ha a che fare con pulsioni sessuali e che è suscettibile, in alcune circostanze, di riemergere alla coscienza. Al contrario, nella grande maggioranza dei casi non abbiamo la possibilità di accedere ai processi e rappresentazioni postulati dalla scienza cognitiva»[292]. L'etichetta "subpersonale" si rifà ad una definizione di Daniel C. Dennett per spiegare il comportamento intelligente «in base a processi di elaborazione dell'informazione realizzati neurobiologicamente», mentre «a livello personale si cerca invece di comprendere tale comportamento attribuendo all'agente gli stati e i processi mentali postulati dalla cosiddetta 'psicologia del senso comune' (*folk psychology* [detta anche "ingenua". N.d.A.]»[293].

Secondo la definizione sperberiana, «le credenze intuitive derivano o sono derivabili dalla percezione attraverso il meccanismo inferenziale»[294], e si basano su «fenomeni identificabili percettivamente»[295], senza riflessione intenzionale, come avviene per i seguenti concetti «astratti innati, preformati e non analizzati»[296]: «norma, causa, sostanza, specie, funzione, numero, o verità»[297]. Questo insieme di credenze forma e modella «una specie di visione del mondo dettata dal senso comune. I loro limiti sono quelli del senso comune: sono abbastanza superficiali, più descrittive che esplicative e vengono assunte con una certa rigidità»[298]. Il pensiero riflessivo, invece, può essere basato su un ragionamento esplicito di vario genere, volto a confermare contestualmente la credenza, ad esempio attraverso l'identificazione della fonte e della

[288] Sperber 2011: 68.
[289] Le «attività teleonomiche», sono state definite da Mayr come «comportamenti individuali apparentemente finalizzati […], caratterizzati da due componenti: essi sono regolati da un programma e dipendono dall'esistenza di un qualche punto terminale o fine che è previsto nel programma che regola il comportamento» (Mayr 2011, 1: 48-49).
[290] Sperber 2011: 68-69.
[291] *Ibi*: 71. Secondo le definizioni alternative dell'antropologo cognitivista Roy D'Andrade, rispettivamente, "cognizione automatica" e "cognizione deliberata" (D'Andrade 1995). McCauley, invece, etichetta la tipologia di pensiero intuitivo come "naturale", ossia «concernente le parti sotterranee della vita mentale composte da un pensiero perlopiù immediato, inconscio, agevole, intuitivo – e i cui contenuti e origine si dimostrano spesso ardui da esplicitare» da parte del soggetto (McCauley 2011: 13).
[292] Marraffa e Paternoster 2012: 2012: 23.
[293] *Ibi*: 24, nota n. 9. Il testo di Dennett a cui si fa riferimento è reperibile in Dennett 1992.
[294] Sperber 1999: 94.
[295] *Ibidem*.
[296] *Ibidem*.
[297] *Ibidem*.
[298] *Ibidem*.

sua autorità oppure attraverso una dimostrazione riflessiva del suo contenuto[299]. In pratica, l'elaborazione di tipo conscio è, appunto, tipica del pensiero «più lento, conscio, faticoso, riflessivo»[300].

Rimaniamo sul primo tipo di pensiero, ossia sui principali vincoli cognitivi. Soffermiamoci quindi sul sottoinsieme del pensiero intuitivo che McCauley definisce come cognizione maturativamente naturale (*maturational natural cognition*). Quest'ultima si caratterizza per i seguenti punti:

1. la maggior parte delle capacità maturativamente naturali deve emergere assai presto durante l'ontogenesi dell'individuo, passando attraverso alcune fasi specifiche o *pattern* di maturazione (a differenza del concetto di "innatezza");
2. queste capacità affrontano alcune azioni basilari dell'esistenza (come masticare e camminare);
3. sono onnipresenti nelle popolazioni umane e la loro comparsa fa parte del normale sviluppo dell'individuo[301].

Per quanto riguarda il ruolo della cultura, l'infiltrazione culturale non ha alcuna conseguenza sull'acquisizione di tali capacità (come parlare) ma si limita a modulare e a fornire a queste ultime caratteristiche specifiche[302]. I diversi tipi di linguaggio diffusi nel mondo intero, ad esempio, non hanno alcun impatto differenziale nello sviluppo dell'acquisizione del linguaggio in quanto capacità maturativa, che segue invece *pattern* comuni e spontanei in qualunque cultura umana[303].

La naturalità maturativa è quindi un pensiero immediato, intuitivo, che viene in mente in modo inaspettato quando si ha a che fare con ambiti nei quali non abbiamo esperienza o per i quali non abbiamo istruzioni valide per orientarci; ad esempio, come esprimere qualcosa nella madrelingua che però non si è mai sentita prima, conoscere lo stato emotivo di chi ci sta di fronte osservando solamente e di sfuggita l'espressione del viso oppure le conseguenze del contatto anche minimo con agenti ritenuti contaminanti nei bambini in età scolare[304].

Un confronto comparativo può aiutare a comprendere meglio questo punto. Masticare e camminare – al contrario di scrivere e andare in bicicletta – sono capacità cognitive maturative e condividono le seguenti caratteristiche:

1. sono state acquisite nella primissima infanzia e il ricordo del loro conseguimento di norma non permane;
2. non sono associate ad alcun uso di artefatti;
3. non richiedono una strutturazione cosciente dell'insegnamento da impartire da parte degli adulti[305];
4. non dipendono da particolari culturali[306].

---

[299] *Ibidem*.
[300] McCauley 2011: 4.
[301] *Ibi*: 30.
[302] *Ibi*: 26.
[303] *Ibidem*.
[304] *Ibidem*.
[305] McCauley nota che il prolungato contatto visivo e auditivo con i neonati rappresenta il modello genitoriale inconscio umano, per cui si mantiene per lunghi periodi di tempo un intenso contatto *vis-à-vis*, si risponde alle emozioni del neonato con determinate espressioni facciali e si emettono suoni articolati secondo i *pattern* tipici che imitano il ritmo di una conversazione. I nostri parenti filogenetici più prossimi non sembrano invece indulgere troppo in questo tipo di contatto visivo (McCauley 2011: 23).
[306] *Ibi*: 22.

Oltre a ciò, si tratta in genere di caratteristiche che non sono state inventate da nessuno (e pertanto non vanno "apprese" nel senso comune del termine) e che spesso condividiamo con gli altri vertebrati (con i dovuti distinguo). Ben diverso è invece il tipo di impegno, di concentrazione e, soprattutto, di pratica esplicita e deliberata che contraddistingue altre attività, come l'apprendimento della scrittura o l'abilità di andare in bicicletta. Per imparare queste ultime è necessario inoltre disporre di assistenza e avere accesso ad alcuni artefatti. Ciò nonostante, al termine del periodo di apprendimento la capacità acquisita può essere tanto assimilata da sembrare persino innata[307]. Tale quadro generale, sostiene McCauley, sembra offrire un certo appoggio alla tesi di Patricia Churchland secondo la quale «i principi architetturali e operazionali che governano i sistemi e i processi deputati alla gestione dei movimenti del corpo ancorano anche il conseguimento delle capacità cognitive»[308].

III.2.10. Catene socio-cognitive, epidemiologia e immunologia: dall'individuale al sociale, e ritorno

Abbiamo già visto nella prima sezione che il cervello opera all'interno di griglie legate alla neurofisiologia, al corpo, all'individuo, all'ambiente e al gruppo[309]. Lo stesso avviene anche per la cognizione, poiché gli *output* individuali vengono raccolti, per così dire, e processati come *input* da terzi, e così via[310]: «Tutta l'interazione sociale coinvolge persone che agiscono sulla mente di altre persone. Per contro, qualunque azione sulla mente di una persona è un'azione sociale»[311]. Ritorniamo quindi al livello delle interazioni interpersonali. Qualunque azione sociale implica la trasmissione di un flusso di informazioni, e questa attività «altera e modifica anche le persone e le cose»[312]. L'epidemiologia delle rappresentazioni culturali, proposta da Sperber e inquadrabile grosso modo all'interno della teoria classica dell'evoluzione culturale (la quarta casella orizzontale nella *Tabella* 7), spiega la trasmissione delle idee attraverso un'analogia con l'epidemiologia delle patologie. Come afferma Sperber, così come «i fenomeni epidemiologici standard rappresentano catene causali di eventi patologici all'interno degli organismi e di eventi presenti nell'ambiente degli organismi», allo stesso modo «i fenomeni sociali sono catene causali di eventi mentali all'interno delle persone e eventi presenti nel loro ambiente comune»[313]. Ciò non significa che tali catene rappresentino *ipso facto* la realtà socio-storica, che andrà sempre valutata calibrando il peso differente dei documenti letterari o del contesto storico a seconda del differente ambito di indagine, rispettandone le peculiarità (studi letterari o storia politica, ad esempio)[314]. Piuttosto, il modello epidemiologico intende fornire gli strumenti analitici che permettono di individuare «il filo cognitivo che lega gli eventi sociali passando attraverso le menti, l'ambiente, poi di nuovo le menti, l'ambiente e così via, assicurando le relazioni di contenuto»[315] – non ha importanza se reali o se immaginate sulla base di una fallace *patternicity*.

Nell'ottica di Sperber, condivisa da altri cognitivisti quali Pascal Boyer, la produzione e la trasmissione delle rappresentazioni (siano esse culturali o religiose)

---

[307] *Ibi*: 24.
[308] *Ibi*: 29-30.
[309] Si rimanda al paragrafo I.9.9. Nessun cervello è un'isola*: la «teoria bioculturale della religione» (rivisitata)*.
[310] Sperber 2011: 70.
[311] *Ibidem*.
[312] *Ibidem*.
[313] *Ibi*: 71.
[314] *Ibidem*.
[315] *Ibi*: 75.

appaiono quindi vincolate dai meccanismi cognitivi quali la modularità fodoriana, e sono questi ultimi a esercitare la funzione delle pressioni selettive nei confronti delle caratteristiche implicite nelle rappresentazioni stesse. A questo quadro, Jesper Sørensen ha aggiunto la nozione di "immunologia delle rappresentazioni", con la quale si vuole indicare il grado di fitness delle nuove rappresentazioni all'interno dell'ecologia delle rappresentazioni pubbliche già esistenti[316]. In pratica, l'insieme interagente delle rappresentazioni vincolerebbe e veicolerebbe il livello di compatibilità delle eventuali novità, le quali sarebbero così sottoposte a un processo di selezione. Sørensen costruisce così il suo modello di cultura: alla base stanno i modelli culturali, i quali corrispondono a relazioni elementari e condivise tra rappresentazioni. Questa condivisione avviene attraverso concetti-ponte che legano varie rappresentazioni e concetti-guida per la sistematizzazione tra più modelli[317]. La proprietà emergente di queste interazioni basilari è costituita dal «*network* di modelli culturali interconnessi che danno luogo a sistemi di rappresentazioni autoreferenziali e rafforzantisi a vicenda»[318]. Ora, le conseguenze di questa sistematizzazione per il campo di analisi propriamente religiosa sono sostanzialmente tre:

1. esiste un'«investimento emozionale», ossia un'influenza di tipo neurofisiologico (euforica o disforica) nei riguardi dei modelli già esistenti, che collima con la proposta di Whitehouse sui modi dottrinali o imagistici. Tale presenza veicola, *ceteris partibus*, le possibilità per una rappresentazione di trovare collocazione nel *network* esistente[319];
2. esiste una precedente catena di storie intepretative all'interno dei modelli culturali, delle narrazioni, ecc., che rende possibile la stabilizzazione e la delimitazione del riferimento simbolico, ad esempio nel linguaggio, sistematizzando la contingenza e creando così un ulteriore vincolo[320]. La variabilità delle possibilità simbolico-rituali è comunque limitata e le idee dei fedeli religiosi, anche se non coincidono con quelle professate dottrinalmente dalla religione locale, si raggrupano in insiemi ben definiti, o *cluster*[321];
3. esiste una tendenza all'instabilità delle interpretazioni rituali, particolarmente evidente in una prospettiva diacronica e diatopica, per cui il processo di decostruzione culturale dei significati simbolici conduce ogni volta alla reinterpretazione della validità esegetica del rito stesso[322]. Dato che il rituale è di per sé un'azione relativamente opaca, questo punto si combina con quello che Sperber ha definito l'"effetto guru": più una rappresentazione è deliberatamente opaca e imprecisa, maggiore sarà il suo potenziale inferenziale. Nelle pratiche divinatorie, ad esempio, il *bias* di conferma tenderà a unire i puntini, ossia a proporre una lettura confermatoria e valida dei dati disparati e vaghi proposti[323].

Insomma, come ha sintetizzato Dawkins nel suo vivido linguaggio memetico, «C'è un'ecologia dei memi [ossia delle idee/delle rappresentazioni culturali], una foresta tropicale dei memi, un termitaio dei memi. I memi non si limitano a saltare, per imitazione, di mente in mente nella cultura umana: questa è solo la punta dell'iceberg.

[316] J. Sørensen 2004.
[317] *Ibi*: 65.
[318] *Ibidem*.
[319] *Ibi*: 66.
[320] *Ibi* 67-68.
[321] *Ibi*: 70.
[322] *Ibidem*.
[323] Sperber 2010: 585.

Fanno anche un'altra cosa: prosperano, si moltiplicano e competono all'interno di ciascun cranio»[324]. La cosa forse più interessante da notare a questo punto è che le nicchie culturali create da *H. sapiens* avrebbero modulato, e modulerebbero tuttora, le pressioni selettive che le generazioni successive hanno ricevuto, e riceveranno, in eredità[325].

Passare dall'accettazione del pensiero popolazionale allo studio delle idee e della loro trasmissione significa attraversare, nuovamente, il nastro di Möbius creato dal rapporto tra cultura e natura, dove le differenze tra ambiti cognitivo, sociologico e storiografico sfumano senza annullare l'autonomia delle discipline – rivelando piuttosto *pattern* prima non visibili. D'altronde, come ha scritto Luigi Luca Cavalli Sforza, l'«autoriproduzione delle idee»[326] è resa possibile dal fatto che «le idee […] sono oggetti materiali in quanto hanno bisogno di corpi e cervelli in cui essere prodotte per la prima volta e riprodotte nel processo di trasmissione: come il DNA sono materiali, anche se di natura diversa»[327].

III.3. La morte di Fauna, la sua divinizzazione cultuale e le trasformazioni epidemiologiche dalla tarda età repubblicana al Principato

III.3.1. La scomparsa dei *prodigia*?

Lo spunto per i prossimi due paragrafi è fornito da due argomenti specifici: spiegare da un punto di vista cognitivo le ragioni o, meglio, le pressioni selettive a monte della scomparsa dei *prodigia* dalla gestione pubblica della religione romana e della comparsa delle concezioni sullo statuto divino degli imperatori (e sulle loro apoteosi). Questi argomenti vogliono offrire una spiegazione epidemiologico-cognitiva nell'ambito di alcune peculiarità storico-culturali indagate nel campo dello studio della religione romana, cercando anche di collocare la conformazione specifica delle credenze e dei loro cambiamenti nel corso del tempo. L'intento è quello di dimostrare l'esistenza di alcuni presupposti che avrebbero permesso l'istituzionalizzazione del culto di Bona Dea come intervento politico riparatore e commemorativo, istituito dopo un evento violento e/o incestuoso dagli esiti fatali accaduti nell'alta aristocrazia latina. In secondo luogo, la divinizzazione della protagonista della storia risponderebbe alle pratiche che fanno parte del pacchetto cognitivo umano (senza dover cercare l'influsso di motivi greci), e qui riservata a un individuo particolarmente rilevante per motivi socio-familiari di classe. (Il fatto che quel culto abbia potuto originarsi da un *gossip* locale, senza alcuna base storica effettiva, è un argomento poco probabile, data l'ufficialità statale del culto, ma che non inficia l'analisi epidemiologica e cognitivista della trasmissione della rappresentazione in questione).

Partiamo dal periodo delle guerre civili, un momento storico che lascia un solco profondo nella comprensione e nella gestione dei *sacra publica*. Come nota Scheid, i fattori che hanno causato la rielaborazione della tradizione religiosa sono molteplici ma, al di là del sottofondo relativo ad una formazione statale in crisi, un ruolo peculiare per noi moderni lo hanno avuto certamente «la strumentalizzazione della religione da parte dei partiti in lotta»[328] e, in un secondo momento, il tentativo di «rendere più logico, più

[324] Dawkins 2002: 276.
[325] Cfr. Smail 2008: 102-104; Chelazzi 2013: 173.
[326] Cavalli Sforza 2010[2]: 131.
[327] *Ibidem*.
[328] Scheid 2001: 131. Le famiglie in lotta avevano ciascuna una propria religiosità, che diventava strumento di opposizione e terreno di scontro simbolico per eventuali riconoscimento o contestazione pubblica sul campo politico (cfr. *ibi*: 132-133, dove si ricorda che «[…] i partigiani di Cesare non

accessibile alla ragione il contenuto della religione civica»[329], stabilendo rigidi criteri esclusivi (come ha fatto Cicerone) oppure intrecciando mezzi etimologici e motivi eziologici (assai efficaci per la costruzione di senso) o filosofici (l'opzione scelta invece da Varrone)[330]. Gli antiquari sistemarono così il sapere religioso, dando il via a un processo di archiviazione razionale dei contenuti in chiave diacronica, secondo i criteri all'epoca in voga. Eppure, nonostante la codificazione dei fatti pseudo-storici in una sequenza diacronica (spiegata soprattutto tramite etimologie o comparazioni più o meno fantasiose), l'idea di un cambiamento religioso implicito nello scorrere del tempo non incontrava alcuna simpatia. Abbiamo già discusso in precedenza della reinvenzione sostanziale della diacronia dei fatti religiosi operata da Augusto, camuffata più o meno involontariamente come restaurazione di un passato degno di essere conservato tale e quale. Il «controllo dell'accesso all'autorità religiosa»[331], iniziato con l'accorpamento da parte di Cesare dei *quattuor amplissima collegia*, viene portato a compimento sotto Augusto (pontefice massimo, così come tutti i suoi successori), in modo tale che anche la soppressione dell'attività religiosa ritenuta non conforme potesse essere più efficace – regolando ad esempio «l'espulsione di *magoi* o astrologi da Roma e l'annientamento di una "versione non autorizzata" dei Libri Sibillini»[332]. Nella misura in cui la conoscenza divinatoria romana era profondamente radicata in queste attività, volte a ottenere attraverso tecniche varie la «decodificazione dei messaggi inviati all'uomo dalle divinità»[333], il controllo istituzionale su tali attività merita certamente un ruolo di primo piano nei confronti dello studio del cambiamento radicale della religione romana[334].

Di fronte a questi cambiamenti si constata la diffusione capillare dei culti misterici, ora accettati e integrati nella struttura statale romana. La spiegazione tradizionale solitamente accettata in campo romanistico è stata in un primo tempo quella della decadenza dei *sacra publica*: il diffondersi di tali culti testimonierebbe il declino della religione pubblica[335]. In tempi più recenti, tale punto di vista è stato però contestato[336]: per collocarlo in un'ottica euristicamente più efficace può essere utile fare riferimento alle teorizzazioni cognitiviste, seguendo una traccia suggerita da Aleš Chalupa[337]. L'intreccio delle dimensioni microstorica e mesostorica dell'indagine, basate sui rapporti delle catene socio-cognitive causali che allacciano gli individui all'ambiente sociale, ci può permettere di comprendere, ad esempio, perché a partire dall'istituzione del regno di Augusto il sistema dei *prodigia* decade e si trasforma con una rapidità impressionante, oppure di capire come è stato possibile che l'istituzionalizzazione dell'apoteosi e della conseguente divinizzazione degli imperatori abbia potuto in così breve tempo essere inglobata nel precedente quadro religioso. Gli esempi non sono casuali; basti ricordare che si tratta di modelli culturali fondamentali, poiché se i *prodigia* sono stati la pietra angolare e l'impalcatura cognitiva utilizzata dai romani fino alla tarda repubblica per comprendere e gestire socialmente le relazioni inferenziali tra due gruppi sociali in rapporto univoco (i romani stessi che interpretano segni naturali e sociali come messaggi significativi da parte degli dèi invisibili)[338], allo

---

riconoscevano praticamente più auspici e augurii, controllati da un collegio augurale passato al nemico[…]»). Sull'intreccio di politica, arte e religione cfr. Zanker 1989.

[329] Scheid 2001: 136-137.

[330] *Ibi*: 130 ss.

[331] Chalupa 2009: 126.

[332] *Ibidem*.

[333] De Sanctis 2012: 33.

[334] Chalupa 2009: 126.

[335] Wissowa 1912[2]: 60-72; Taylor 1949: 46-97; Latte 1960 [1976[2]]: 264-293 (citt. in Chalupa 2009: 127).

[336] Beard, North e Price 1998, 1: 125-134 (cit. in Chalupa 2009: 127).

[337] Tutte le citt. romanistiche segg. provengono da Chalupa 2012b.

[338] Chalupa 2012b.

stesso modo la divinizzazione tributata alle persone fisiche era ritenuta generalmente qualcosa di alieno per la cultura romana (per quanto talvolta accettata anche durante la repubblica)[339].

A partire dal 17 a.e.v. i *prodigia* cadono nel dimenticatoio, per poi sparire dalla coscienza pubblica[340]. I motivi rintracciati dalla storiografia moderna e contemporanea per spiegare questa scomparsa sono riconducibili a cinque modelli principali:

1. risultato provocato dal «declino universale della religione romana, causato a sua volta dalla diffusione dello scetticismo filosofico nelle classi aristocratiche[341] e dall'inondazione del mondo romano da parte dei superstiziosi culti orientali[342]»[343]. La spiegazione trova riscontro anche nelle fonti antiche, ma si tratta di una risposta ideologicamente connotata: la diffusione di posizioni scettiche era limitata a un numero contenuto di intellettuali e non aveva perlopiù motivazioni religiose[344]. Inoltre, i culti "misterici orientali" non avevano come fine la sostituzione dei *sacra publica*, ma costituivano piuttosto un'alternativa a quel modello – e non sempre mutualmente esclusiva[345];
2. cambiamento nella considerazione pubblica e sociale dei *prodigia*, che cominciano a essere visti come significanti esclusivamente a livello individuale e privato[346]. La cessazione della compilazione degli *Annales Maximi* da parte dei pontefici[347] e lo scontro di Augusto con il Senato (cui era demandata la supervisione di tali attività religiose)[348] costituiscono due notevoli prove in tal senso. Però, già in precedenza esistevano *omina* interpretati dai singoli, e il fatto che Augusto non abbia risollevato il sistema dei *prodigia* nell'ambito della ricostituzione della religione tradizionale rimane oscuro[349];
3. abuso politico del sistema dei *prodigia*[350] oppure scioglimento intenzionale del sistema per porre fine all'isteria di massa sull'interpretazione dei segni sovrannaturali nella tarda repubblica[351] (testimoniata in alcuni passaggi da Livio)[352]. A ogni modo la testimonianza liviana è ideologica, mentre non è difficile parlare di manipolazione in un ambito dove le distinzioni tra pubblico-statale e religioso non erano certo all'ordine del giorno[353];
4. la concessione della cittadinanza al termine delle Guerre Sociali (91-88 a.e.v.), causa il venir meno della necessità dell'espiazione dei *prodigia* in quanto istituzione volta a gestire e mitigare lo stress all'interno di una gerarchia

[339] Chalupa 2007.
[340] Chalupa 2012b: 60 (cfr. Livio, *Ab Urbe condita libri*, XLIII, 13, 1; Plinio, *Naturalis historia*, VII, 36; X, 20).
[341] Linderski 1982: 37-38; Momigliano 1984: 209.
[342] Wülker 1903: 70; W.W. Fowler 1911: 428-429.
[343] Cit. da Chalupa 2012b: 60.
[344] Beard 1986; Rasmussen 2001; 2003: 183-198.
[345] MacMullen 1981: 1-7; 62-73; Wardman 1982: 108-123; Alföldy 1989: 72-94.
[346] Chalupa 2012b: 61.
[347] R. Bloch 1963: 146.
[348] Liebenschuetz 1979: 38, 58.
[349] Rosenberger 1998: 212.
[350] Wülker 1903: 72; Dumézil 1970a: 119; 1970b: 513. Cfr. Eckstein 1982.
[351] Drews 1988. Cfr. Günther 1964.
[352] Livio, *Ab Urbe condita libri* I, 62; XXI, 62, 1; XXIV, 10, 6; XXIX, 14, 2.
[353] Rasmussen 2003: 29-30. Chalupa osserva che «l'attitudine di Livio nei confronti dei prodigi è perlomeno inconsistente e in alcuni casi persino contraddittoria. Cfr. Levene 1993: 16-33. Inoltre, è generalmente riconosciuta la sua tendenza generale a dipingere il Senato romano come un organo [istituzionale] razionale capace di mantenere la calma persino durante i momenti più critici delle crisi [mentre] la *plebs* romana [non è che una] massa smodata soggetta al panico» (Chalupa 2012b: 62, nota n. 25).

rigidamente istituzionalizzata. In quale modo ciò poteva avere luogo? Secondo Bruce MacBain, i *prodigia* venivano riportati a Roma dai territori degli alleati e successivamente espiati dai Romani attivando un «canale [diplomatico] attraverso il quale gli alleati dei romani potevano esprimere le loro ansie e i romani potevano, dall'altro lato, alleviare le lamentele di costoro grazie alle espiazioni dei prodigi locali – e pertanto riaffermare la loro superiorità»[354]. In ogni caso, data l'estensione della cittadinanza a tutto il territorio italico, tale ipotesi può forse spiegare il venir meno dei *prodigia* locali e nelle vicinanze della città di Roma, ma certamente non la scomparsa dei *prodigia* nell'ordinamento romano *tout court*[355];

5. cambiamento della mentalità romana a seguito dell'istituzione del sistema imperiale[356].

Chalupa riparte da quest'ultima spiegazione, avanzata da Veit Rosenberger, e pone l'intera questione sotto l'egida delle rappresentazioni che formano l'insieme della cultura in un dato momento storico: i prodigi in quanto tali non spariscono dall'orizzonte dei riferimenti culturali degli individui, ciò che scompare è l'istituzione dei *prodigia* in quanto mezzo per interpretare messaggi provenienti dalle divinità secondo rigide procedure statali. Il passaggio al principato modella le rappresentazioni che di fatto possono o non possono avere presa sulle catene socio-cognitive delle persone, vincolando di fatto ciò che può o non può avere successo nella diffusione e nella catena di trasmissione. I prodigi continuano ad avere rilevanza e a catturare l'attenzione degli agenti sociali, ma o hanno un senso meramente privato oppure, ed è l'altra faccia della stessa medaglia, si rivolgono esclusivamente all'imperatore. Se, come scrive Susanne Rasmussen, il sistema dei *prodigia* costituiva uno dei fondamenti dell'identità romana, la perdita di potere del Senato, ridotto a «un innocuo organo consultivo»[357], ha come conseguenza la ridefinizione dell'appartenenza identitaria che viene incanalata dalla figura dell'imperatore, il quale incarna l'essenza dello stato nella sua interezza.

Pertanto, come conclude e sintetizza Chalupa, «Le inondazioni catastrofiche che ebbero luogo sotto il regno di Agusto […] vennero interpretate, postivamente o negativamente, in relazione alla sua personalità, alle sue azioni e in modo coincidente rispetto alla sua vita politica[358]. La sua nascita e la futura grandezza vennero presagiti da molti "miracoli"[359], ossia quei prodigi ora chiamati *omina imperii*, ed episodi simili lo accompagnarono per tutta la vita. Lo stesso accadde con gli altri imperatori […]. L'imperatore divenne la sola persona che potesse placare con successo la rabbia degli dèi e ristabilire la pace (*pax deorum*)»[360]. Il paragone che Chalupa propone con il cambiamento della mentalità nei confronti dell'ermafroditismo è interessante: durante la repubblica gli ermafroditi erano considerati come un prodigio orrorifico da espiare con la morte dei malcapitati[361], mentre a partire dal I secolo e.v. questi cominciarono a essere considerati come «una pura rarità, dei capricci della natura da esibire alla corte degli imperatori, o persino ambiti come partner sessuali»[362]. Evidentemente, il

[354] MacBain 1982.
[355] *Ibi*: 81; Rosenberger 1998: 212.
[356] Rosenberger 1998: 210-240.
[357] Chalupa 2012b: 64.
[358] Becher 1985.
[359] Grandet 1986: 370-372; Bertrand-Encavil 1994: 490-495; Wildfang 2001.
[360] Chalupa 2012b: 64.
[361] *Ibi*: 63.
[362] *Ibidem* (cfr. Flegonte di Tralles, *Mirabilia* 6; Plinio, *Naturalis historia*, VII, 34; citt. in Chalupa 2012b: 63, note n. 33, 34).

conformarsi delle rappresentazioni pubbliche sulla base dei cambiamenti alla corte degli imperatori può aver giocato un ruolo decisivo nella diffusione di tali cambiamenti (ed è lecito purtroppo ritenere che questi non contribuirono di molto a migliorare le condizioni sociali di vita delle persone coinvolte)[363].

III.3.2. Il «problema di Topolino», il culto imperiale e l'apoteosi

Insomma, si potrebbe dire che il potere politico rappresenti uno dei principali vincoli (*sensu* Sørensen) per la trasmissione selettiva delle rappresentazioni religiose nel passaggio dalla repubblica al principato. Consideriamo ancora il caso dell'apoteosi degli imperatori romani e l'istituzione del loro culto in vita e *post mortem*, seguendo un'altra efficace sintesi offerta da Chalupa[364]. Le interpretazioni della precedente storiografia a riguardo hanno di fatto provato a collocare questi cambiamenti nell'ottica di una certa continuità con il passato notando, per esempio, che il culto *post mortem* destinato a certi individui non era completamente estraneo alla cultura romana (gli esempi sono i seguenti: prove non del tutto sufficienti per il culto di Scipione l'Africano; più convincenti per i Gracchi, e certe per quanto riguarda libagioni offerte addirittura in vita a Caio Mario e Mario Gratidiano, quest'ultimo pretore nell'85 a.e.v.)[365]. Esisteva già una precedente tradizione greca nei confronti del culto degli eroi[366] ma l'attività piuttosto spontanea praticata dai romani non sembra potersi riferire a un diretto influsso greco[367]. Inoltre, esisteva il culto del genio del padrone di casa da casa da parte degli schiavi[368], e allo stesso modo i generali trionfatori vestiti come Giove venivano adorati dalla folla durante la processione che sigillava il ritorno vittorioso dalle campagne belliche[369]. Le testimonianze che nella coscienza dei mitografi erano collocate in un passato più risalente non fanno eccezione: i tre precedenti più importanti rimangono il culto riservato a Romolo sotto il nome di Quirino[370], il culto riservato a Enea a *Lavinium* con il nome di *Pater Indiges*[371] e quello dedicato ai *dei parentes*, gli antenati morti[372].

Come collocare comunque in queste concezioni il culto riservato agli imperatori da vivi e *post mortem*? Le due interpretazioni storiografiche principali risolvono questo problema o rifiutando lo statuto di divinità agli imperatori romani[373] (solo imperatori "cattivi" asserirono di essere dèi, ma ovviamente non furono creduti tali: Caligola, Nerone e Domiziano rappresentano gli esempi lampanti di questa posizione)[374] oppure

[363] Per approfondire cfr. Diamond 2006a: 57-59.
[364] Tutte le citt. romanistiche segg. provengono da Chalupa 2007.
[365] Su Scipione cfr. Weinstock 1971: 294-275 (*contra* Classen 1963); sui Gracchi cfr. Plutarco *Gaius Gracchus* XXXIX; su Caio Mario: cfr. Valerio Massimo, *Facta et dicta memorabilia* VIII xv 7; Plutarco, *Marius* XXVII 9; su Mario Graditiano: Cicerone, *De officiis* III 80; Seneca, *De ira* III xviii 1; Plinio, *Naturalis historia* XXXIII 132; cfr. inoltre Simón e Polo 2000.
[366] Fishwick 1987: 53.
[367] Gradel 2002: 51-53.
[368] *Ibi*: 32-44.
[369] Plinio, *Naturalis historia* XXX 111-112.
[370] Chalupa segnala correttamente che dopo la sparizione di Romolo, questi venne adorato con il nome di Quirino (Livio, *Ab Urbe condita libri* I 16); tale notizia ha condotto alcuni studiosi a ritenere «la tradizione su Romolo-Quirino [come] molto tarda e [a sostenere che questa] rifletta in realtà le controversie sulla deificazione di Giulio Cesare» (cfr. Wlosok 1978; Porte 1981; cit. e indicazioni bibliografiche da Chalupa 2007: 258). A ogni modo, Chalupa ritiene verosimilmente che alcuni elementi del culto siano comunque da ritenersi antichi (*ibi*: 259).
[371] Livio, *Ab Urbe condita libri*, I ii 6; Dionigi di Alicarnasso, *Ῥωμαϊκὴ Ἀρχαιολογία*, I 64.
[372] Liou-Gille 1993.
[373] Bickerman 1973: 10; Nock 1934: 481-482.
[374] Cfr. Simpson 1997; Gradel 2002: 140-161.

sostenendo una loro relativa vicinanza agli dèi, e pertanto la superiorità rispetto agli esseri umani comuni (e in questa posizione gli imperatori sfruttarono l'ambiguità di tale statuto)[375].

Però il problema fondamentale, fonte di infinite discussioni filologiche, è quello relativo alla definizione di "dio". Non è il caso di ripercorrere qui la discussione sulle qualità ontologiche e controintuitive che connotano questo concetto secondo i parametri cognitivisti – che dovrebbero a questo punto essere chiare: ciò che conta è la rilevanza sociale delle idee che si sono imposte nel corso della storia attraverso un processo di selezione culturale per assolvere a determinati e diversi scopi nel corso della storia di una o più civiltà[376]. Il «problema di Topolino» con il quale Scott Atran definiva il fatto che dal punto di vista delle ontologie cognitive non esiste differenza specifica tra, poniamo, Topolino e un dio è, di fatto, un falso problema (al quale Atran ha giustamente risposto argomentando con uno dei testi fondamentali delle attuali scienze cognitive dedicate allo studio della religione)[377]. Innanzitutto perché Topolino è una creazione recente cui mancano quegli appigli cognitivi, frutto dell'evoluzione culturale, che lo possano rendere effettivamente una rappresentazione ricca di inferenze potenziali per la vita sociale e individuale (nessun essere umano adulto, probabilmente, ritiene di aver avuto esperienze mistiche aventi come protagonisti i personaggi della Disney, così come nessuno ritiene che Topolino sia l'agente controintuitivo causa per eccellenza di eventi nel mondo materiale). Nondimeno, basta dare un'occhiata al *pantheon* egizio per comprendere che, stante una sufficiente elaborazione teologica e tenendo in conto certi vincoli storici locali (ossia la catena specifica di eventi storici risalenti) e determinate condizioni socio-culturali ed ecologiche, lo zoomorfismo può diventare una formula socialmente condivisa e cognitivamente esaustiva non poi così distante da un personaggio della Disney (per quanto questa affermazione possa fare inorridire gli egittologi).

In secondo luogo, le religioni sono e restano mutualmente esclusive ed escludenti: per ogni credente qualunque altra divinità presente o passata diversa dalla sua equivale a Topolino o per dirla altrimenti, come ha scritto icasticamente Michael Shermer, «Qual è la possibilità che Yahweh sia l'unico dio vero, e che Amon Ra, Afrodite, Apollo, Baal, Brahma, Ganesha, Iside, Mithra, Osiride, Shiva, Thor, Vishnu, Zeus e altri novecentottantasei dèi siano falsi? Come dicono gli scettici, tutti sono atei riguardo a tali divinità; alcuni di noi fanno solo un passo in più»[378].

Ancora, il tempo è un altro importante tassello nella risoluzione del «problema di Topolino». Se scomponiamo le rappresentazioni culturali che compongono il complesso quadro della religione, otteniamo le espressioni specifiche e culturali di quegli «schemi sovrannaturali» che hanno origine dalle già ricordate ontologie cognitive: Boyer elenca, ad esempio, «concetti di morti invisibili che se ne vanno a zonzo stando a mezz'aria, di statuette che prestano ascolto alle preghiere della gente, di animali che scompaiono o cambiano forma a piacimento, di un antico popolo che viveva su un'isola che galleggiava alla deriva sull'oceano, di un Creatore onnisciente che registra le azioni e le intenzioni di ogni singolo individuo, di alberi in grado di ricordare le conversazioni, di eroi con organi di accaio, e di piante che provano emozioni»[379]. Nell'efficace esposizione di Boyer, «Le leggende su [Babbo Natale] o sull'Uomo nero sono interessanti, finanche avvincenti, ma non sembrano essere importanti più di tanto, laddove il concetto di Dio sembra avere effetti diretti e di rilievo sulla vita delle

[375] Herz 1988: 139; Peppel 2003: 70-71; Pollini 1990; Bergmann 1998.
[376] Cfr. Shariff, Norenzayan e Henrich 2010.
[377] Atran 2002: xi, 14. Cfr. Chalupa 2007: 261.
[378] Shermer 2012: 203.
[379] Boyer 2010: 130.

persone. […] In Camerun […] esiste una versione popolare dell'Uomo nero: un grosso omone bianco che rapisce e mangia i bambini che si comportano male. L'Uomo nero non è preso molto sul serio, diversamente dai morti invisibili che sono invece percepiti come una minaccia seria e reale»[380]. La modificazione culturale delle catene socio-cognitive, in primo luogo dovuta a fattori storico-sociali, determina però un continuo rimescolamento, passando da un livello "più serio" a uno "meno serio" man mano che passa il tempo: «[…] l'origine dei concetti dei registri serio e non serio è la stessa e accade spesso che i concetti migrino dall'uno all'altro registro. I greci offrivano vittime sacrificali ad Apollo e ad Atena e ostracizzavano coloro che commettevano sacrilegio contro questi dèi. Dal Rinascimento in poi, l'intero pantheon greco-romano divenne fonte d'ispirazione per una ricca, ma "meno seria", produzione artistica. All'opposto, Lenin e Stalin furono per i russi ciò che De Gaulle fu per molti europei: materiale per la storia e le ideologie; eppure, in Gabon il generale francese divenne l'oggetto di un vero e proprio culto e i dittatori russi erano tra le più importanti divinità visitate da alcuni sciamani siberiani durante la trance»[381].

Ora, al di là della *boutade* (che sintetizza un lungo ragionamento sul quale non possiamo soffermarci in questa sede) e come abbiamo anticipato nelle pagine introduttive, non sembra esistere un'entità chiamata "religione", quanto piuttosto un insieme di credenze controfattuali in agenti sovrannaturali culturalmente specifici, molte costose segnalazioni di impegno materiale nei confronti di quegli agenti (e chiaramente delle altre persone della comunità che condividono quelle credenze) e un'attenzione peculiare nei confronti della giustificazione e/o dell'alleviamento del dolore, il tutto coordinato a livello di organizzazione sociale[382]. Il livello cognitivo singolo, di per sé, non spiega la differenza tra Topolino e un dio, ma la cognizione estesa al livello individuale e sociale, fino a includere la trasmissione di rappresentazioni culturali in un determinato momento storico, può sia dare una risposta convincente sia fornire dati interessanti sui quali in precedenza non si è abbastanza riflettuto.

Occorre rilevare che lo statuto della divinità ontologica nella discussione storiografica religioso-romanistica verte quasi sempre su un nodo ideologico raramente esplicitato: le domande «Augusto era *ontologicamente differente* rispetto alle altre persone che vivevano in quei giorni? Partecipava di una qualche *essenza divina*?»[383] non solo sono assolutamente al di là dell'indagine razionale ma traslano il problema storiografico su un piano prettamente teologico e dichiaratamente polemico poiché in ambito occidentale la pietra di paragone di eventuali miracoli è perlopiù costituita da Gesù e dai suoi miracoli – ritenuti diversi e *ipso facto* migliori[384] di quelli, ad esempio, compiuti da Vespasiano durante la sua visita alla città di Alessandria[385]. Dichiarare, al contrario che, per il semplice fatto di essere attestato nella fonti storiografiche, un qualche tipo di evento miracoloso costituisca effettivamente una prova documentaria al di là della quale lo storico non può andare è una deliberata e ingenua operazione ideologica. In questo secondo caso (ma si può sostituire l'esempio con qualunque altro documento, dai santi barocchi che levitano agli sciamani preistorici che volano) la filologia del documento diventerebbe un mero *escamotage* per inserire criptofideismi e antiscientisti vari nell'ambito di indagine.

Come nel caso del più celebre paradosso della teiera in orbita tra la Terra e Marte, proposto dal filosofo Bertrand Russell e che qui riprendiamo da una sintesi di

[380] *Ibidem*.
[381] *Ibi*: 130-131.
[382] Atran 2002: 13.
[383] Chalupa 2007: 262.
[384] *Ibidem*.
[385] Cfr. Tacito, *Historiae*, IV 18 (cit. in Chalupa 2007: 262, nota n. 33).

Telmo Pievani, «esistono infiniti oggetti che noi possiamo concepire e di cui non possiamo confutare l'esistenza»[386], però, per quanto la dimostrazione dell'inesistenza della teiera sia di per sè impossibile, «ciò non esclude che per discrete ragioni» la sua esistenza si possa considerare «un'evenienza assai poco plausibile»[387]. Senza contare il fatto che mentre nell'epoca delle esplorazioni spaziali una teiera in orbita potrebbe anche diventare il frutto di una ironica operazione intenzionale, nel caso dei miracoli – lo ripetiamo – si tratta di argomenti già passati al vaglio dell'analisi razionale e falsificati: i miracoli degli imperatori, i santi che levitano, gli sciamani volanti e le teiere in orbita rimangono al di fuori della discussione scientifica. Pertanto, tale posizione non incontra i requisiti e i criteri minimi per la dimostrabilità e la controllabilità delle asserzioni che produce – ossia, non fornisce l'onere delle prove positive.

Ritornando al problema degli imperatori romani, non esiste una risposta unica perché quella domanda unica è mal posta ("qual era lo statuto ontologico della divinità imperiale?"): non esistevano criteri definitivi per etichettare chi o che cosa fosse un dio[388]. Alcuni imperatori erano considerati effettivamente divinità (tanto che per alcuni vennero istitutiti dei culti misterici)[389]; gli altri erano perlopiù situati oltre la condizione normale sul piano delle loro relazioni sociali – ricordiamo che allo stesso modo gli dèi sottostavano agli obblighi clienterali della società dalla quale essi erano scaturiti e all'interno della quale essi erano trasmessi come rappresentazioni culturali condivise[390]. Come evidenziato da un passo di Svetonio riguardante Ottaviano, se gli dèi fossero venuti meno all'impegno contemplato dal rapporto patrono-cliente, questi potevano essere umiliati in pubblico ed essere estromessi dalle loro occupazioni[391]:

> *Alii dictum factumque eius criminantur, quasi classibus tempestate perditis exclamaverit, etiam invito Neptuno victoriam se adepturum, ac die circensium proximo sollemni pompae simulacrum dei detraxerit*[392].
>
> «Altri trovano da ridire su parole che avrebbe detto e su un atto che avrebbe compiuto: sostengono che, quando le flotte andarono perdute nella tempesta, egli abbia esclamato che avrebbe avuto la vittoria anche se Nettuno non era d'accordo; e che, nella prima ricorrenza successiva dei giochi del Circo, abbia escluso dalla processione tradizionale la statua del dio»[393].

Insomma, scomponendo la definizione del culto imperiale nei suoi vari costituenti, Chalupa conclude con il seguente schema: sul piano politico-religioso il culto imperiale aveva lo scopo di creare un *background* comune e pertato aveva un carattere unificante, mentre sul piano socio-religioso il culto rappresentava un'estensione del modello clientelare – e pertanto la sua legittimazione a livello statale[394]. Sul piano storico e religioso, invece, i processi di deificazione (ossia l'istituzionalizzazione dell'apoteosi imperiale per decreto senatoriale)[395] e di

[386] Cfr. Pievani 2011: 181.
[387] *Ibidem*.
[388] Chalupa 2007: 265.
[389] Pleket 1965 (cit. in Chalupa 2007: 265).
[390] Chalupa 2007: 264.
[391] *Ibidem*.
[392] Svetonio, *Historiae. Divus Augustus*, II xvi 2.
[393] Ramondetti e Lana 2013: 26. Da Cassio Dione (*Ῥωμαικὴ ἱστορία*, XLVIII xxxi 5) apprendiamo che questa decisione venne sfruttata da Sesto Pompeo (che si identificava mitograficamente con Nettuno; cfr. Zanker 1989: 48 ss.) per sollevare la folla contro Ottaviano nel novembre del 40 a.e.v., durante la processione dei *ludi plebei* (Ramondetti e Lana 2013: 56, nota 12).
[394] Chalupa 2007: 266-268.
[395] Chalupa 2006-2007: 202, nota n. 20. Sulla differenza tra i due termini Chalupa annota: «la distinzione […] riflette le espressioni tedesche *Vergottung* (deificazione: essere proclamato una divinità di stato

consacrazione (la legittimazione dello statuto divino da parte dell'imperatore successore)[396] procedevano di pari passo con alcuni modelli cognitivi rilevanti e testimoniano a loro volta un'interessante trasformazione nel tempo. Si possono brevemente tracciare tre fasi principali:

1. la testimonianza dell'apoteosi: Augusto muore a Nola il 19 agosto 14 e.v.; il corpo viene trasportato a Roma, cremato presso il Campo Marzio e seppellito nella tomba di famiglia. Un senatore[397] testimonia l'avvenuta apoteosi di Augusto: *Nec defunti vir praetorius, qui se effigiem cremati euntem in caelum vidisse iuraret*[398] («E non mancò un pretore che giurava di aver visto il suo fantasma [*sic*; la sua immagine. N.d.A.] andare in cielo dopo la cremazione»)[399].
   La testimonianza di apoteosi sembra riflettere la preocupazione di legittimare il costume secondo quanto codificato nella tradizione mitografica[400], ma non c'è motivo di dubitare che al di là dei motivi politici impliciti la testimonianza non fosse stata resa spontaneamente. La deificazione senatoriale viene promulgata il 17 settembre dello stesso anno e la consacrazione viene ufficializzata da parte del successore Tiberio (figlio adottivo di Augusto). Questo *pattern* rimane stabile fino alla deificazione di Drusilla (18-38 e.v.), la sorella di Caligola[401];
2. intorno al II secolo e.v. il modello comincia a prevedere l'anticipazione della deificazione senatoriale prima ancora del funerale pubblico. La testimonianza dell'apoteosi viene meno, mentre sembra prendere piede un'apoteosi simbolico-scenografica nella quale un'aquila viene fatta volare al di sopra della pira per la cremazione del corpo (secondo la tarda testimonianza di Cassio Dione l'aquila venne già fatta volare durante il funerale di Augusto: l'informazione può costituire o un anacronismo oppure un caso isolato non ripreso né ufficializzato fino al II secolo)[402]. A questa messa in scena fa seguito la consacrazione ufficiale da parte del successore[403];
3. sotto la dinastia antonina ha luogo l'ultima modificazione del *pattern*, per cui vengono organizzati due funerali, uno in forma privata (con l'effettiva cremazione o inumazione) e uno pubblico e spettacolare (con l'apoteosi simbolica già descritta)[404]. Durante il funerale pubblico viene bruciata l'effigie in cera dell'imperatore. Gli onori divini sono tributati automaticamente alla morte dell'imperatore[405].

---

tramite un decreto senatoriale) e *Vergöttlichung* (divinizzazione: diventare un dio), ed è stata stabilita in Gesche 1968: 9-11» (Chalupa 206-2007: 201, nota n. 3).

[396] Chalupa 2006-2007: 202.

[397] Tale Numerio Attico, secondo Cassio Dione (*Ῥωμαικὴ ἱστορία*, LVI xlvi 2). Alcuni studiosi contemporanei hanno tentato di dimostrare che il senatore fosse stato pagato, osservazione che è impossibile da verificare (cfr. Chalupa 2006-2007: 202: nota n. 21).

[398] Svetonio, *Historiae. Divus Augustus*, C iv.

[399] Ramondetti e Lana 2013: 35.

[400] A suo tempo, Giulio Proculo avrebbe testimoniato l'apoteosi leggendaria di Romolo (cfr. Ovidio, *Fasti*, II 119-144, 481-512; Livio, *Ab Urbe condita libri* I 16; citt. in Chalupa 2006-2007: 202, nota n. 21; 203, nota n. 22).

[401] Chalupa 2006-2007: 203.

[402] Cassio Dione, *Ῥωμαικὴ ἱστορία*, LVI xlii 3 (cit. in Chalupa 2006-2007: 203, nota n. 26).

[403] Chalupa 2006-2007: 203.

[404] Cfr. ad es. le descrizioni di Cassio Dione per Pertinace (*Ῥωμαικὴ ἱστορία*, LXXV iv 5) e di Erodiano per Settimio Severo (*Τῆς μετὰ Μάρκον βασιλείας ἱστορίαι*, IV ii; citt. da Chalupa 2006-2007: 204, nota n. 28).

[405] Chalupa 2006-2007: 204.

Al termine di questo breve elenco è chiaro che il *pattern* dell'apoteosi, dapprima un fenomeno in buona parte spontaneo che ha avuto luogo con la morte di Augusto, ha subito un processo di routinizzazione, ed è stato pertanto sottoposto a meccanismi vincolanti di controllo[406]. La testimonianza di apoteosi viene abbandonata per tre motivi: innanzitutto, occorreva «prevenire l'incontrollabile comparsa di pratiche inaccettabili nell'ambito pubblico»[407]; in secondo luogo, questo espediente cominciava a essere ritenuto ridicolo e a diventare oggetto di scherno, come testimonia un passaggio dell'*Ἀποκολοκύντωσις* senechiana, ossia la "*Deificazione di una zucca*" (o "zuccone", riferito all'imperatore Claudio)[408], nel quale l'autore si prende gioco del testimone dell'ascesa al cielo di Drusilla; in ultima istanza e in conseguenza di quanto detto, il fatto che la deificazione fosse diventata automatica rendeva inutile qualsiasi testimonianza in merito[409]. L'apoteosi diventa così tutt'una con la consacrazione, ed entrambe trovarono espressione nel funerale pubblico[410].

In pratica ritroviamo in questo micro-esempio rituale la sollecitazione degli schemi mnestici e cognitivi che soggiacciono, su scala più grande, ai cambiamenti culturali impliciti nei modi della religiosità di Whitehouse, ovvero il controllo di tipo dottrinale su pratiche imagistiche. A un livello più profondo l'istituzionalizzazione finale del doppio funerale offre una risposta sociale a determinate impostazioni e vincoli cognitivi, sia perché la distinzione apparente tra corpo fisico e anima personale (ovvero la "mente") è una delle assunzioni basilari che stanno alla base delle concezioni religiose[411], sia perché la contaminazione – come abbiamo visto – è uno dei meccanismi innati del disgusto (inoltre, il fatto che spesso gli imperatori morissero lontani da Roma rendeva igienicamente improbabile un lungo viaggio di ritorno della salma in buone condizioni)[412]. Infine, l'attestazione del doppio funerale in molte tradizioni religiose attesta la persistenza di uno schema cognitivo (giustificato poi sulla base delle varianti locali storico-culturali) basato su questi due aspetti[413].

III.3.3. La realtà banale dell'istituzione cultuale? Il mito come «funzione della trasmissione orale di dati cifrati linguisticamente»

La tradizione mitografica antica che soggiace alla trasmissione dei contenuti legati a Bona Dea ha fatto uso di processi cognitivi inconsci (quali dimenticanze, sottolineature di varianti emotivamente rilevanti, preferenza per la novità e per gli elementi di sorpresa, preferenza per il prestigio di una o più autorità nel meccanismo di trasmissione, fissazione dell'identità sociale, accesso a varianti culturali originatesi in altri contesti culturali e conseguente ibridazione, ecc.)[414], ma anche di strategie spesso conscie, contraddistinte da finalità legate alla modificazione storica dei *network* sociali in quanto «ambienti cruciali per l'attivazione di schemi cognitivi, logiche [dell'azione] e cornici [sociali]»[415]. Il *code-switching*, inzialmente tardorepubblicano, poi cristiano-romano e infine cristiano-romano-germanico, è stato cioè promosso dall'interazione di vari agenti sociali in sistemi socio-politici dominati da una costante modificazione. Noi conosciamo quei sistemi solo attraverso documenti che fotografano in singole istantanee

[406] *Ibi*: 205.
[407] *Ibidem*.
[408] Seneca, *Ἀποκολοκύντωσις*, I 2-3 (cit. in Chalupa 2006-2007: 205).
[409] Chalupa 2006-2007: 205.
[410] *Ibidem*.
[411] Bloom 2005.
[412] Chalupa 2006-2007: 206.
[413] *Ibidem*.
[414] Chentsova-Dutton e Heath 2010: *passim*.
[415] DiMaggio 1997: 283.

momenti peculiari, fissati intenzionalmente da agenti mitografici, e che acquistano un significato specifico solo all'interno di un *continuum* storico. La nostra analisi ha cercato di districare l'intrico dei fili di quel *continuum* che, se dipanati, possono condurre alle varianti culturali legate ai concetti del culto e della mitologia di Bona Dea, e alla loro diffusione nel corso del tempo. Per quanto manchi ancora nella storiografia critica dedicata a Bona Dea un'analisi dettagliata dell'evoluzione culturale di tale rappresentazione culturale[416], il *pattern* che è emerso evidenzia in primo luogo le logiche dell'azione, ossia «i set di rappresentazioni o di vincoli che influenzano l'azione in un particolare dominio»[417], nel nostro caso quello sociale. Il controllo androcentrico agito sia sui soggetti cui quel culto si riferisce, sia sugli oggetti mitografici della legittimante trasmissione letteraria, corrisponde a un primo livello alla definizione proposta recentemente da Emiliano Rubens Urciuoli per cui «ogni mitologia è la mitologia di un potere e il cuore cavo della macchina-linguaggio è dove si acquartiera il dominio delle forze di conservazione»[418]; nelle mani dei controllori socio-politici queste alimentano un «meccanismo di sociodicea» attraverso la gestione delle forme, e della «forza performativa», dello *storytelling*[419].

Come già ricordato più volte, per quanto la questione dell'assenza di documentazione di prima mano sul culto femminile rimanga, per così dire, una ferita aperta nella discussione storiografica di tale rappresentazione culturale esclusivamente (o perlopiù) femminile, possiamo però ragionevolmente inferire dati importanti sia sulla situazione femminile sia (in modo precipuo) sul controllo agito dalla componente maschile. Nel caso di Bona Dea, insomma, si realizza quel controllo che Enrico Manera, riprendendo una definizione di Roland Barthes, definisce nel modo seguente: «Poiché il mito è una parola definita dalla sua *intenzione* […] più che dalla lettera" (ovvero il valore simbolico in un dato contesto), esso può assumere il "carattere imperativo" e "interpellatorio" che lo rende protagonista delle strategie di dominio della classe sociale dominante mediante la pervasività del suo sistema ideologico»[420]. In questo senso, la mitografia antica scava nella protostoria del culto di Bona Dea, tracciando uno dei profili più tipici del paradigma romano socio-politico e religioso: morte di un(a) protagonista della vita sociale (in questo caso, un decesso violento e socio-giuridicamente giustificato dell'infrazione di una norma maschile), conseguente istituzionalizzazione riparatrice o deificazione (della colpevole), infine fissazione del culto.

A causa delle letture che tendevano a motivare tutti i vari elementi come frammenti autosufficienti di un'unica forma significante da recuperare (fenomenologica, psicoanalitica, storicista, ecc.), le spiegazioni storico-religiose del passato, però, lasciavano irrisolti e/o aperti tre argomenti fondamentali:

- la peculiarità culturale delle varie rappresentazioni;
- il motivo stesso dell'istituzionalizzazione del culto;
- la frequenza relativa della diffusione delle specifiche varianti cultuali-comportamentali in ogni periodo storico e la loro discendenza con modificazioni nel corso del tempo (il compito forse più arduo, che resta un obiettivo a lungo termine e che va al di là della presente tesi).

[416] In generale cfr. Chentsova-Dutton e Heath 2010: 64.
[417] DiMaggio 1997: 277.
[418] Urciuoli in c.d.s. (basato su Agamben 2010: 151).
[419] *Ibidem*.
[420] Manera 2012: 136 (cit. da Barthes 1994: 205 ss.).

Anche l'analisi dettagliata di Brouwer, quando si tratta di sintetizzare i risultati dell'indagine, giunge quasi a un vicolo cieco. Brouwer sottolinea come dietro all'identificazione della divinità stiano due idee, secondo la sua opinione, ben diverse e «diametralmente opposte: l'accoglienza di Bona Dea all'interno della genealogia della storia primitiva del Lazio, dove ella è la moglie mortale del re Fauno, e la sua manifestazione come dea. Il risultato della fusione di queste due interpretazioni può essere vista nella sua deificazione dopo essere stata picchiata a morte dal marito»[421]. Poco prima lo studioso segnala però che i vari aspetti di Bona Dea – «la figura mitologica che appare come Fauna nella pseudo-storia del lazio, la dea che controlla il benessere del popolo romano, la divinità che offre spunti sia per la speculazione teologica sia per l'intepretazione personale» – non sono «interamente separabili»[422]. In effetti, per quanto riguarda lo studio dell'antichità, solo in casi circoscritti è possibile risalire scientificamente all'informazione originaria, e alla forma integrale, che ha animato all'origine la diffusione di una rappresentazione culturale, la quale ha poi assunto un connotato mitico, sia essa reale o immaginaria[423]. Ciò non vuol dire che si debba per forza di cosa eludere la risposta limitandosi ad asserire la convivenza atemporale di tutte le varianti culturali, magari rimanendo bloccati in un agnosticismo metodologico dovuto al terrore di sovvertire lo *status quo* filologico.

Possiamo invece provare a proporre un *pattern* di sviluppo che renda conto dei dati in possesso in modo affidabile e provvisorio ma comunque verificabile sulla base di future documentazioni o rianalisi più accurate di quanto già noto. Quindi, per comprendere questa mitologia nelle sue varie sfaccettature, che è in definitiva una «funzione della trasmissione orale di dati cifrati linguisticamente»[424], e senza ripercorrere quanto esposto in precedenza, ci limitiamo di seguito a proporre una scansione più o meno verosimile degli elementi che componevano le rappresentazioni culturali inglobate man mano nella mitografia di Bona Dea per il culto dicembrino della città di Roma, ricapitolando quanto finora scritto. D'altra parte, si tratta di una mappatura preliminare che coglie le tappe più importanti e non la precisa sequenza degli eventi. Nell'esposizione, inoltre, faremo riferimento ad alcuni principi specifici della trasmissione mitologica (che si aggiungono ai vincoli cognitivi già discussi in precedenza) rintracciati da Elizabeth Wayland Barber e Paul T. Barber in un testo risalente al 2004[425], e sintetizzati tre anni dopo da entrambi gli studiosi insieme a Luigi Piccardi e W. Bruce Masse[426]:

- dati i modelli noti nella cultura religiosa repubblicana e imperiale già ricordati, non è del tutto improbabile che l'istituzionalizzazione del culto fosse originariamente dovuta a un intervento politico riparatore e commemorativo a fronte di un evento incestuoso e/o violento e dagli esiti fatali accaduto nell'alta aristocrazia latina. Non si può escludere che questi riferimenti mitografici siano stati inventati *ex novo* nell'ambito di una promozione intenzionale del controllo sociale, anche se al momento questa appare come un'interpretazione meno parsimoniosa da un punto di vista logico;
- la divinizzazione della protagonista della storia risponde alle pratiche che fanno parte del pacchetto cognitivo umano (senza dover cercare l'influsso di motivi

[421] Brouwer 1989: 356.
[422] *Ibi*: 324.
[423] Cfr. Ambasciano 2013.
[424] Masse *et al*. 2007: 18.
[425] E. Wayland Barber e P.T. Barber 2006[2].
[426] Masse *et al*. 2007. Le spiegazioni che seguono, relative ai principi e ai *bias* che veicolano la tramissione mitologica, riprendono in parte quanto esposto in Ambasciano 2013: 170-171.

greci), e qui riservata a un individuo particolarmente rilevante per motivi socio-familiari di classe;

- la storia si diffonde epidemiologicamente e localmente e fa presa sui *network* neurali che mediano il disgusto e la paura (violenza fisica come punizione, incesto, stupro, ecc.). Possiamo ritenere che la fissazione della storia sia avvenuta abbastanza presto: secondo il "principio della foto istantanea" «talvolta la narrazione del mito viene creata durante o immediatamente dopo l'osservazione di un importante evento naturale»[427] oppure, in questo caso, sociale. Molti particolari, però, non vengono fissati con precisione e si perdono o mutano (ad esempio, i nomi dei protagonisti). Questo perché ciò che si ritiene che tutti conoscano viene dato per scontato e perciò o non viene spiegato nei dettagli o viene omesso ("principio del silenzio")[428]. A sua volta ciò che non viene stabilito con sicurezza può essere più o meno inconsciamente manipolato per potenziare l'effetto sorpresa e la risposta emotiva degli interlocutori (ad esempio, sottolineando l'inappropriatezza sociale dell'ubriacatura femminile);
- il culto, ipoteticamente concesso per riparare al danno sociale, viene cooptato a livello istituzionale per il suo valore di sfogo e di controllo neurofisiologico per le donne più vicine all'élite maschile al potere: viene così ufficializzata ciò che Maurice Bloch e Dan Sperber hanno definito una «trasgressione ritualizzata» che mantiene inalterato lo *status quo* del controllo androcentrico, e che analizzeremo nel dettaglio a partire dal prossimo paragrafo;
- la scansione degli eventi narrati viene modificata nella trasmissione socio-cognitiva attraverso l'inserimento di riferimenti che aprono una breccia nelle ontologie cognitive (ad esempio, la metamorfosi in serpente). Questo passaggio, come nelle leggende metropolitane, stabilizza il canovaccio mitografico che crea un attrattore vincolante per le successive varianti, forse implementato dalla presenza delle Vestali (e delle *sacerdotes* locali?) in quanto rappresentanti del culto ufficiale (secondo il "principio della competenza": «i miti sono stati probabilmente creati e perpetuati da esperti altamente qualificati e talentuosi»)[429];
- all'interno della modalità cultuale imagistica con la quale si organizza il culto circolano varianti mitografiche basate in modo lasso su quel canovaccio, e ciò ha luogo in base al "principio della rappresentazione"[430]: la trasmissione del mito non si limita a una comunicazione orale, ma viene condotta e guidata all'interno di una *performance*; la trama del mito viene sistematicamente recitata durante determinati rituali facendo appello ad una vasta gamma di mezzi espressivi, volti a rafforzare il messaggio negli spettatori per mezzo di accorgimenti sensoriali e, in ultima istanza, mnemonici. La presenza di oggetti, statue o animali (raffigurati o reali) diventa una sorta di impalcatura cognitiva che fornisce appigli utili per lo sviluppo di multiformi esegesi spontanee;
- la diffusione di una mitografia non basata su testi sacri attiva la SER durante e dopo il culto anche sulla base del "principio dell'attrazione": «una volta che le storie riguardanti qualcosa o qualcuno raggiungono una massa critica sufficiente, quella particolare cosa o persona attrarrà altre storie, tramite

[427] Masse *et al*. 2007: 23.
[428] *Ibi*: 18.
[429] *Ibi*: 24. Non possiamo però escludere che la metamorfosi in serpente non fosse piuttosto un tentativo mitografico (da parte dell'élite maschile) di rendere conto della notizia di una presenza ofidica durante il culto (solo sotto forma di statua?).
[430] *Ibidem*.

qualsiasi punto di somiglianza significativa»[431], per quanto vago possa essere (i punti di attrazione includono il medesimo tipo di evento, di luogo, di nome o di carica ricoperta, come ad esempio avviene per i faraoni nella Bibbia, che tendono tutti a essere riassunti in un'unica figura)[432]. Ciò ha luogo anche nell'altra – parallela – catena socio-cognitiva, ossia quelli dei mitografi che hanno scritto su Bona Dea. Costoro, inoltre, tenderanno a scomporre le notizie disponibili ricavate da fonti di secondo mano sulla base "principio degli aspetti multipli": «un fenomeno può essere spiegato miticamente tante volte quanti sono gli aspetti differenti (ma paragonabili) che lo compongono»[433]. Questo principio è esplicitato nei vari tentativi eziologici, propriamente etimologici, neoplatonici, ecc. che costellano i documenti noti. In questa operazione di selezione e di accesso limitato o casuale a determinate fonti i mitografi sono inoltre soggetti al "principio dell'invenzione cinematografica"[434], per cui si possiedono solo alcuni fotogrammi e da questi si (ri)costruisce un'intera pellicola. Ci si concentra cioè sulla spiegazione del fenomeno osservato solo a "spezzoni" piuttosto che sul suo sviluppo integrale;

- il culto si fonde poi con altri motivi locali e/o di origine straniera (ad esempio, l'assimilazione dei serpenti con la protezione del focolare domestico/statale, l'attività iatrica, ecc.) secondo il "principio di analogia": «se due entità o fenomeni recano alcune somiglianze in un qualche aspetto allora queste devono essere collegate tra loro»[435]. La fusione della divinità con altre dee (ad esempio con *Hygeia*) segue sulla base del "principio di affinità o di parentela": «poiché i familiari si somigliano l'un l'altro, i fenomeni che si somigliano devono essere imparentati»[436].

Infine, la modificazione storica dei motivi istituzionali che selezionano gli elementi strutturali del racconto mitografico (in primo luogo, l'implementazione di un sistema giuridico-politico cristiano) incide sull'ambiente culturale e vincola la trasmissione dei contenuti mitografici (ad esempio, vengono privilegiati aspetti che prima non erano così importanti e, similmente, scartati o riscritti intenzionalmente motivi prima rilevanti). Quando «l'intolleranza nei confronti del paganesimo raggiun[ge] uno dei punti più alti»[437] il culto non possiede più rilevanza sociale e diventa oggetto di violenta derisione apologetico-cristiana (per scardinare le basi stesse della trasmissione della rappresentazione specifica) o di strenua difesa di una tradizione non più intelligibile (e pertanto da scomporre nei suoi costituenti basilari e da spiegare *ex novo* secondo modalità intuitive). Nei prossimi paragrafi vedremo come l'avvento culturale del cristianesimo abbia inciso profondamente sulla trasmissione delle rappresentazioni culturali legate a Bona Dea nell'ultimo scorcio del tardoantico.

III.4. Epidemiologia mitografica: un *case study* tardoantico

III.4.1. Una premessa antropologica: il rapporto tra il fratello della sorella (il nipote) e il figlio della sorella (lo zio materno)

[431] *Ibi*: 21.
[432] *Ibidem*.
[433] *Ibi*: 20.
[434] *Ibi*: 19.
[435] *Ibidem*.
[436] *Ibi*: 20.
[437] Santi 2005: 208.

In precedenza abbiamo già cercato di spiegare il fenomeno macroscopico dell'organizzazione sociale del culto di Bona Dea prima esplicitando la griglia del sistema parentale e sociale romano, e poi attraverso il paragone con modelli cultuali originatisi probabilmente dal riproporsi, in modo parallelo, della medesima situazione socio-parentale di base (nello specifico, i *Thesmophoria* greci). Proviamo adesso a rendere più chiaro il ruolo delle unità individuali della catena socio-cognitiva e la loro interazione attraverso la comprensione dei meccanismi cognitivi ed epidemiologici della stabilizzazione culturale attorno al modello di Bona Dea. Riprendiamo il discorso a partire dall'organizzazione della parentela in *Homo sapiens*, utilizzando un lavoro di Bloch e Sperber già citato in questa sezione.

Nel loro articolo, i due studiosi riprendono un vecchio e controverso tema dell'antropologia culturale, ossia il rapporto tra il fratello della sorella (il nipote) e il figlio della sorella (lo zio materno) nelle società patrilineari, concentrandosi in particolare sulla violenza rituale e verbale (come l'insulto reciproco) che contraddistingue questo tipo di relazione familiare in talune società (diffuso in Australia, Amazzonia, India, Oceania, Europa meridionale e in alcune parti dell'Africa)[438]. Come notano i due autori, lo studio di questo rapporto è stato in seguito abbandonato poiché si è rivelato essere molto più vasto e diversificato di quanto non si ritenesse inizialmente: si passa dallo scherno reciproco, a quello asimmetrico, dai diritti sessuali ai privilegi economici, fino alle regole di *avoidance* ecc.[439]. «La variazione», osservano Bloch e Sperber, «è difatti tanto grande da rendere molto difficile dire che cosa dovrebbero condividere gli esempi [riportati], e ciò ha inevitabilmente condotto molti a pensare che gli studiosi che si stavano occupando di tale argomento fossero impegnati con una categoria inesistente»[440].

Prima di essere archiviato completamente a seguito della decostruzione biofobica[441] dei legami di parentela (come abbiamo visto nel paragrafo di questa sezione dedicato all'*Antidarwinismo antropologico*), il tema è stato spiegato come il retaggio di un precedente strato socio-politico matriarcale e, successivamente, come espressione dell'estensione dei sentimenti del bambino dalla madre al fratello di questa, il quale avrebbe quindi «agito conseguentemente in un modo materno, pertanto facendo regali al figlio di sua sorella»[442]. Questa ultima interpretazione venne proposta da Alfred Radcliffe-Brown il quale, nonostante ritenesse che l'idea di evoluzione allora in voga nelle discipline antropologiche fosse da rifiutare, ritenne euristicamente necessario mantenere «una base cognitiva universale per le rappresentazioni della parentela»[443]. L'idea è stata rielaborata dai successori della scuola strutturalista-funzionalista secondo parametri che rifiutavano alcune delle generalizzazioni universali proposte da Radcliffe-Brown, ritenute troppo vaghe: il richiamo al sentimento non ne avrebbe spiegato l'occorrenza nelle società patrilineari dove tale tipologia era nota[444]. In particolare, Meyer Fortes e Jack Goody concentrarono la loro spiegazione su un caso particolare: in specifiche condizioni rituali il figlio della sorella può prendere possesso della proprietà dello zio[445]. La spiegazione doveva risiedere nella contraddizione tra «un sistema di parentela ritenuto universalmente bilaterale e quello che era pensato come un occasionale sistema unilineare di lignaggio[446]. [Goody ritenne che in quello specifico]

[438] M. Bloch e Sperber 2004: 723.
[439] *Ibi*: 734.
[440] *Ibidem*.
[441] Cfr. Jones 2000: 805.
[442] M. Bloch e Sperber 2004: 734.
[443] *Ibidem*.
[444] *Ibidem*.
[445] *Ibidem*.
[446] Cfr. *ibi*: 730.

sistema di parentela i figli della sorella fossero [considerati come] i nipoti dei padri delle madri e, pertanto, i loro successori nella linea patriarcale. Il furto della carne del fratello della madre da parte del figlio della sorella era tollerato durante i sacrifici della sorella poiché risolveva la contraddizione venutasi a creare: in tale modo il figlio recuperava parte della sua eredità a livello dei nonni materni (abusivamente nei termini del sistema di parentela, ma legittimamente dal punto di vista del sistema di lignaggio)»[447].

La cosa interessante è che la medesima inclinazione è reperibile nella storiografia mitografica romana antica. Osserva Bettini che rispetto alla severa figura del *pater*, l'*avunculus*, ossia lo zio materno inscritto nel sistema cognatizio, «è presentato come un personaggio con cui si è in grande familiarità […]. Questa figura, nel mito, sembra contrapporsi specificamente a quella del *pater* […] come colui che sta dalla parte dei giovani sottoposti all'inflessibile autorità paterna»[448]. Non a caso, richiamando proprio Radcliffe-Brown e Lévi-Strauss, «nel mito, l'*avunculus* compare nella veste di "difensore" della nipote femmina: funzione che, anch'essa si manifesta ugualmente in altre culture»[449]. In questo senso, Bettini ripercorre brevemente l'esempio fornito dal racconto mitografico «relativo al tentativo di rientro in Roma dei Tarquini dopo la cacciata […]. Aquilli e Vitelli, *avunculi* dei figli di Bruto, Tito e Tiberio, coinvolgono questi ultimi nella congiura: Plutarco dice esplicitamente[450] che i giovani erano "in grande confidenza" con i loro *avunculi*, e che questo atteggiamento si contrapponeva decisamente alla severità con cui essi erano trattati dal padre Bruto»[451]. Fu proprio un altro *avunculus*, Collatino, già incontrato nella prima sezione della tesi e questa volta nelle vesti dello zio materno[452], che dopo la scoperta della congiura si adoperò per salvare i nipoti «("per compiacere a delle donne" dice Plutarco: le sorelle), fino al punto di perdere ogni stima da parte della comunità e di dover abbandonare Roma. Al contrario Bruto, paradigma del padre romano severo, dimostra inflessibilità nei confronti dei figli traditori, e li fa uccidere senza una lacrima. Dunque il primo grande rischio corso dalla nuova repubblica romana appare contrappuntato dal conflitto fra due modelli culturali: da un lato l'*avunculus* con cui si è in confidenza […], dall'altro il *pater* severo e inflessibile. Proprio a questo atteggiamento di dolcezza nei confronti dei nipoti, l'*avunculus* deve verosimilmente il suo singolare appellativo di "piccolo *avus*": anche l'*avus*, infatti, è personaggio non severo ma indulgente, per cui lo zio materno […] viene definito "nonno" in quanto tiene con il nipote lo stesso atteggiamento di indulgenza tenuto dal "nonno"»[453]. Si deve tenere a mente che, al contrario, il *patruus*, ossia lo zio paterno, condivideva con il *pater* il medesimo, duro comportamento nei confronti dei nipoti[454].

Ora, il dato principale a monte dell'interpretazione funzionalista-strutturalista ricordata più sopra è l'assunzione che gli agenti sociali si comportano come se avessero una conoscenza più o meno innata delle relazioni genetiche, tale per cui si rende necessaria una qualche forma di (ri)equilibrio compensatore nel caso di una discendenza unilineare[455]. Questo aspetto è stato quello più dibattuto e, alla fine, respinto dal novero degli interessi relativizzanti dell'antropologia sociale, marcati come abbiamo visto da

[447] *Ibi*: 734.
[448] Bettini 2009: 25.
[449] *Ibi*: 26.
[450] Plutarco, *Publicola*, 3, 5 (cit. in Bettini 2009: 25, nota n. 46).
[451] Bettini 2009: 25.
[452] Si rimanda al paragrafo I.1.4. Dramatis personæ *III. Foucault nel tempio di Vesta, ovvero le Vestali come metonimia della Repubblica romana*.
[453] Bettini 2009: 26.
[454] *Ibi*: 24-25.
[455] M. Bloch e Sperber 2004: 730.

una forte dose di "biofobia", come l'ha definita l'antropologo Doug Jones[456]. In effetti, però, anche la primissima scuola dedicata allo studio scientifico della cultura, la sociobiologia, ha di fatto mancato di spiegare efficacemente il passaggio dalle rappresentazioni ai geni (e su questo punto ha invece insistito la psicologia evoluzionistica)[457]. Come risolvere la questione – e, soprattutto, come rientra tutto ciò nella discussione del culto femminile di Bona Dea?

III.4.2. *Avunculus*, ultrasocialità e «trasgressione ritualizzata»

Per affrontare con occhi nuovi la questione dobbiamo fare riferimento a due elementi sui quali abbiamo già avuto modo di soffermarci: la selezione parentale (*kin selection*) e l'epidemiologia delle rappresentazioni. In breve, ricapitolando, le società umane sono contraddistinte dall'ultrasocialità, ossia dall'«abilità di cooperare in vasti gruppi di individui geneticamente non imparentati»[458]. Abbiamo visto nella prima sezione alcuni dei motivi basilari che nella storia profonda del *taxon Homo* hanno contribuito a spostare le coordinate dell'organizzazione sociale in modo tale da rendere possibile, nel bene e nel male, il superamento dei vincoli riguardanti il numero dei membri delle comunità. La selezione parentale, secondo la quale l'altruismo dovrebbe essere proporzionale al livello di parentela e in base a ciò rendere conto del rapporto tra il costo sostenuto dal donatore e il beneficio ottenuto dal ricevente, è stata criticata come sostanzialmente inifluente nel caso dei comportamenti umani, regolati invece dalla varietà culturale. Il problema, in particolare, emerge nel momento in cui si prende coscienza del fatto che il livello di parentela genetica che intercorre con i parenti lontani è via via sempre più basso – per non parlare del livello zero con le persone estranee alla famiglia[459]. A questo fattore non corrisponde però una diminuzione del livello di cooperazione (*ceteris partibus*).

Ancora, in precedenza abbiamo fatto riferimento all'altruismo reciproco come espressione di un'*exaptation* di vari elementi, già presenti nei nostri parenti filogeneticamente più vicini, all'interno di un nuovo modello socio-religioso umano, e questo allo scopo di combinare cooperazione e moralità già esistenti. Inoltre, abbiamo già notato quanto la coercizione di per sé non sia uno strumento socialmente efficiente[460]. Come ha ricordato Luigi Luca Cavalli Sforza, «Il fatto che la cultura sia un meccanismo di adattamento è visibile anche nella tendenza di molti fenomeni culturali

[456] Jones 2000: 805
[457] M. Bloch e Sperber 2004: 730.
[458] Turchin *et al*. 2012: 272.
[459] Cfr. Jones 2000: 779.
[460] Jones (2000) ha proposto uno schema matematico basato su variazioni della regola di Hamilton ossia, nella sintesi di Jones, «se B/C > I/r – [ossia] se il guadagno della fitness previsto per il parente (B) diviso per la perdita di fitness attesa dall'aiutante (C) è maggiore del reciproco del coefficiente della parentela – allora, *ceteris partibus*, un gene predisposto alla selezione parentale verrà favorito dalla selezione naturale» (*ibi*: 781). Il modello di Jones, denominato "nepotismo di gruppo", è suddiviso in tre sezioni autonome/fasi: 1) nepotismo condizionale, applicato a nuclei familiari o molto ristretti, e nel quale il coefficiente della parentela viene trattato come se fosse 2/3 e non 1/2; 2) scelta collettiva e imposizione sociale del nepotismo, nel quale l'altruismo è la conseguenza di una coercizione legittimata e accettata socialmente; 3) storia selettiva, nella quale la punizione dei *free-rider* su una scala temporale molto lunga e in talune condizioni, ha come conseguenza il cambiamento della frequenza dei geni, con ripercussioni sulla somiglianza genetica all'interno del gruppo. Data la complessità del modello si è ritenuto necessario evitare di entrare nel dettaglio della proposta di Jones; inoltre, considerato anche il commento di John Tooby e Leda Cosmides (*ibi*: 803-804), nella trattazione che segue si è preferito sottolineare l'influenza delle predisposizioni cognitivo-evoluzionistiche della mente umana e del loro effetto sulla gestione e sull'organizzazione della parentela (reale o fittizia).

ad aumentare la forza dei vincoli sociali»[461]. Il rituale e la religione rappresentano in questo senso due collanti interindividuali notevoli: nel caso dei riti la coesione sociale viene raggiunta attraverso la legittimazione formale dell'impresa collettiva, dall'unità coniugale alla comunità nella sua interezza. La variabile, come ha recentemente sottolineato un gruppo di ricerca guidato da Peter Turchin e che comprendeva anche Whitehouse, è rappresentata dalla scala di grandezza del gruppo, ed è qui che entrano in gioco i modi imagistico e dottrinale[462]. Il primo, lo ricordiamo, è contraddistinto dall'opacità strutturale e causale di rituali fisicamente molto intensi e fortemente emotivi e coinvolge tipicamente «piccole comunità nelle quali gli individui affrontano alti rischi e condividono elevate tentazioni nei confronti della defezione [sociale]»[463]. Il secondo avrebbe permesso invece «la formazione di identità su vasta scala, permettendo agli estranei di riconoscersi l'un l'altro come membri di un medesimo gruppo, facilitando la fiducia e la cooperazione su una scala altrimenti impossibile»[464] per via esclusivamente imagistica. Questo secondo modo si basa sulla routinizzazione dei rituali e sull'isituzionalizzazione di quello che diventa il canone tradizionale (talvolta tollerando al suo interno alcuni rituali a carattere imagistico per facilitare la coesione delle singole comunità)[465]. La religione, dal suo canto, con il richiamo a specifici contenuti controintuivi, tenderebbe a incentivare la solidarietà di gruppo. Credenze, rituali religiosi e devozione diventano così i contenuti di un peculiare "pacchetto culturale", contraddistinto dai seguenti tre elementi principali (ai quali abbiamo già avuto modo di accennare):

1. *monitoraggio sovrannaturale*, ossia il controllo, la ricompensa e la punizione da parte di agenti controintuitivi;
2. *realismo morale*, ossia «la credenza che le intuizioni morali siano radicate nella sturuttura metafisica dell'universo, la quale giustifica sia la loro forza psicologica sia la loro imposizione sugli altri»[466];
3. *display per l'incremento della credibilità*, ossia la presenza di elementi quali rituali, devozioni, e credenze che impongono all'agente l'esibizione di un livello tale per cui non è possibile – o è assai difficile – simulare l'impegno personale nei confronti del gruppo che condivide quegli stessi elementi[467].

Questi elementi possono aver giocato un ruolo significativo nei confronti della fiducia reciproca tra estranei (e tra stranieri), tale per cui «i processi culturali evolutivi possono aver modellato la diffusione e la ricombinazione di queste rappresentazioni»; si tratta di un'ipotesi di lavoro attualmente al vaglio, e che sarà testata calcolando la «modificazione nel tempo della frequenza dei tratti culturali»[468] sulla base di un vastissimo *database* storico-culturale in fase di costruzione[469]. Nel contempo, rituali e religione costituiscono due potenti spinte (auto)propulsive nei confronti di azioni competitive, violente e/o belliche rivolte contro quei gruppi che esibiscono differenze peculiari a questi livelli[470], allo scopo di diffondere le proprie credenze e favorire il proprio gruppo.

[461] Cavalli Sforza 2010: 142.
[462] Turchin *et al.* 2012: 277-279.
[463] *Ibi*: 278.
[464] *Ibi*: 279.
[465] *Ibidem*.
[466] *Ibi*: 280.
[467] *Ibidem*.
[468] *Ibi*: 281.
[469] *Ibi*: 280
[470] *Ibi*: 275.

Ritorniamo ora alla parentela. Senza entrare nei dettagli di una lunga discussione storiografica, il problema della parentela esposto in precedenza è stato risolto da Bloch e Sperber attraverso l'istituzione di un passaggio epidemiologico-rappresentativo intermedio tra i geni e la parentela effettiva. La presenza di una tendenza cognitiva nei confronti della ricerca e dell'individuazione di legami parentali (siano essi reali o fittizi) favorirebbe la stabilizzazione dei modelli sociali di parentela e, soprattutto, delle altre rappresentazioni culturali in qualche modo collegate (ad esempio, «teorie ingenue, racconti, terminologie alternative o complementari per la parentela»)[471]. Come abbiamo visto per le altre predisposizioni cognitive, la presenza di tale meccanismo implicito (sia che venga concepito come modulare-fodoriano o come *by-product* di altre capacità, esso è di fatto presente anche in altri animali non-umani)[472] non dovrebbe essere considerata palese da parte dell'agente (anche perché, come abbiamo già sottolineato, le predisposizioni cognitive non conducono direttamente a un *ouput* comportamentale, bensì possono essere bypassate – come ad esempio il disgusto nei confronti di determinati alimenti)[473]. Tale presenza si paleserebbe nella misura in cui l'individuo dimostrasse interesse nei confronti dei livelli di vicinanza parentale, i quali a loro volta sarebbero evidenti in specifici *output* emotivi e comportamentali. I bambini durante la crescita, ad esempio, cercano evidenze di correlazione tra gli elementi e gli agenti del loro ambiente e le trovano innanzitutto nei termini di parentela i quali, a loro volta, vengono messi in relazione alla strutturazione di informazioni ambientali, comportamentali e sociali (cosa fare, cosa non fare, ecc.). Una volta appreso questo universo di significati, il neonato ricevente diventerà a sua volta un individuo trasmettitore di rappresentazioni (in questo caso legate alla parentela)[474].

Ora, Bloch e Sperber pongono sotto la lente dell'epidemiologia delle rappresentazioni il caso del nipote e dello zio materno: la parentela viene inserita nelle categoria delle norme culturali poiché queste ultime rappresentano «una tipologia di rappresentazion[i] che è ampiamente distribuita in una popolazione attraverso vari processi di trasmissione. Ciò che le rende "norme" è il fatto che esse rappresentano il modo in cui le cose devono essere»[475]. Ora, le norme servono a lodare o ad approvare comportamenti particolari e si applicano anche a casi che avvengono raramente o che non hanno mai luogo, ma che riescono nondimeno a catturano l'attenzione e a essere trasmesse. Un certo tipo di comportamento in una data società può possedere una certa attrattiva oppure, contemporaneamente, esserne privo – e questo per via dei vincoli prodotti non solo dalle predisposizioni cognitivo-cerebrali ma anche dalle altre specifiche rappresentazioni culturali già diffuse localmente (come abbiamo visto nel modello sørenseniano). Nel caso di un comportamento contraddistinto da queste due caratteristiche contrarie avremmo sia una tendenza alla stabilizzazione sia un ostacolo che si oppone ad essa. In particolare, questo ultimo esempio contemplerebbe tre tipi di riposte diverse:

1. «la stabilizzazione di una norma blocca i fattori che avrebbero favorito la stabilizzazione dell'altra»[476] (l'esempio è quello dei movimenti iconoclasti, i

[471] M. Bloch e Sperber 2004: 732.
[472] *Ibi*: 732.
[473] *Ibi*: 731.
[474] *Ibi*: 732.
[475] *Ibi*: 733 («Le norme non sono solamente cause dei comportamenti, ma anche effetti dei comportamenti. La loro diffusione è causata dai tipi diversi di comportamento che esse promuovono»; *ibidem*).
[476] *Ibidem*.

quali non sopprimono certamente la ricettività psicologica individuale nei confronti delle rappresentazioni grafiche o iconiche);
2. istituzione di una norma di compromesso (per riprendere il caso precedente, quando viene incentivata esclusivamente la produzione di immagini religiose);
3. esistenza di una «trasgressione ritualizzata», che ha luogo quando «la stabilizzazione di una norma contribuisce alla stabilizzazione di una forma ritualizzata e arginata della norma opposta»[477], agita in particolari circostanze.

La catena socio-cognitiva delle rappresentazioni rende esplicito che «i fattori macroculturali dell'equilibrio asimmetrico tra una norma dominante e la sua trasgressione autorizzata o persino prescritta» possono essere spiegati nei termini «dei fattori che riguardano i microprocessi della trasmissione culturale»[478]. In questo senso, la presenza dei fattori psicologico-biologici che regolano e indirizzano preferibilmente l'investimento di risorse nei confronti della parentela (reale o ricostruita in modo fittizio) entra nella stabilizzazione storica delle forme stabili e patrilineari della società nella misura in cui queste non sono totalmente incompatibili con la norma di base. Anzi, nel caso del nipote che si appropria dei beni o del cibo dello zio materno, la presenza di quest'azione, saldamente irreggimentata in un rituale, sottolinea per contrasto la tenuta dell'altra norma patrilineare e dominante[479]. (Nel caso romano che abbiamo precedentemente ricordato, la forza propulsiva dell'atteggiamento benevolo dello zio materno si inseriva nella destabilizzazione – e nella conseguente sostituzione – del sistema monarchico)[480].

Non è difficile a questo punto comprendere la rilevanza di questo esempio per il culto femminile di Bona Dea: il modello della trasgressione ritualizzata è «accattivante» (*"catchy"*) a causa della presenza di effetti psicologici, i quali conducono a pratiche simboliche che non possiedono alcun significato immanente, né «possiedono [di per sé] alcun effetto significativo sull'allocazione di risorse tra i discendenti diretti o laterali»[481]. Questo perché «le pratiche culturali […] sono innestate [*embedded*] nei processi socio-storici che hanno distribuito, stabilizzato e trasformato le rappresentazioni e le pratiche nelle popolazioni cui gli individui appartengono»[482]. Nel caso di Bona Dea, come nel caso dei *Thesmophoria*, la trasgressione ritualizzata nel culto di dicembre si inserisce in una particolare catena socio-cognitiva e in un particolare momento storico, che resiste fintantoché resiste il sistema che l'ha generata. Il fatto che un gruppo di donne potesse darsi appuntamento in una notte e comportarsi in modi ritenuti altrimenti illeciti è risultato "accattivante" per un tempo sufficientemente lungo (almeno nella città di Roma) non solo perché sfrutta tutta una serie di predisposizioni cognitive che rendono accettabile tale comportamento ai controllori maschi dell'onore familiare cui le donne subordinate dovevano attenersi (comunque e in primo luogo di classe agiata), ma che riafferma contemporaneamente e per contrasto la dominazione sociale e il controllo patrocentrico.

Esiste però un secondo livello sul quale occorre insistere. Se ora riprendiamo l'organizzazione del modello patrocentrico romano, possiamo aggiungere che così come l'investimento parentale e genitoriale può essere indirizzato nei confronti del figlio della sorella, così può essere deviato *tout court* nei confronti dell'adozione di esterni. Abbiamo già esposto a sufficienza i motivi psicologico-biologici di tale organizzazione

[477] *Ibidem*.
[478] *Ibidem*.
[479] *Ibidem*.
[480] Cfr. Jones 2000: 792-794.
[481] M. Bloch e Sperber 2004: 734.
[482] *Ibidem*.

sociale. Si tratta in pratica di una variante culturale che risponde al medesimo problema posto dall'isituzionalizzazione dei diritti della linea materna: come segnalano Bloch e Sperber, «i cambiamenti nei comportamenti sessuali verso una maggiore o minore permissività, associati a una minore fiducia nella paternità, sono molto comuni e possono essere causati da modificazioni rapide nei campi economici, demografici o ideologici»[483]. I due studiosi, nello specifico, criticano le tesi esposte nel 1979 da Richard D. Alexander, secondo cui l'incertezza della paternità richiederebbe *ipso facto* un equilibrio in chiave matrilineare, creando una situazione per cui il fratello della sorella assume le vesti del «dispensatore dei benefici genitoriali»[484].Vediamo però qual è la situazione emergente dal nostro dossier romanistico.

Nell'antica Roma, dal punto di vista legalistico (consacrato dal sistema socio-religioso), il problema del bilanciamento dei diritti dei parenti della moglie viene evitato eliminando dall'equazione la linea familiare della moglie, e compensando questa azione con una serie di concessioni neurofisiologiche e rituali. Non a caso, nella vicenda dell'aiuto offerto dagli *avunculi* ai Tarquini è in gioco un rovesciamento politico, ovvero una lotta di competizione maschile avente come protagonista lo stesso Collatino la cui moglie, Lucrezia, come abbiamo già visto, si era suicidata per ottemperare al codice di comportamento sessuale fissato dall'onore maschile. Dove vige la paranoia della competizione sessuale maschile, l'organizzazione sociale come *output* della predisposizione cognitivo-parentale può anche essere impostata sulla base dell'incertezza della paternità (reale o immaginata)[485]. La necessità di un equilibrio si palesa piuttosto nell'esistenza di un rituale che va esplicitamente contro la norma sociale, ma questo non tende a compensare il ramo collaterale delle mogli dei magistrati romani, in quanto svolge piuttosto un ruolo neurofisiologico collegato alla subordinazione sociale di quel gruppo di donne che ruotava intorno al gruppo ristretto dei decisori politici – le mogli e le Vestali officianti (provenienti dalle famiglie di alto lignaggio), le *sacerdotes* (forse) presenti e le schiave probabilmente presenti.

Stante questo quadro generale, si può anche supporre, come abbiamo accennato in precedenza sulla scorta dei commenti di Brelich in merito agli stadi protostorici del culto, che gli specifici contenuti storico-culturali del culto (ovvero, la stessa giustificazione mitografica accettata nella catena socio-cognitiva dei relatori storiografi) fossero dovuti in primo luogo a un'istituzionalizzazione seguita a un caso di violenza familiare e che si ritiene (mitograficamente) che abbia avuto luogo al tempo primordiale dei re latini (forse per tranquillizzare la popolazione femminile e/o i loro familiari, in questo caso particolare appartenenti all'aristocrazia – come è successo altre volte nella storia romana)[486]. D'altronde, abbiamo appena visto che questa pratica non era certo lontana dalle usanze romane, sia repubblicane sia imperiali: a differenza della *communis opinio*, la deificazione e gli onori tributati a personaggi socialmente rilevanti erano ben radicati nel modello romano (e non potevano non esserlo, dato l'equipaggiamento cognitivo di *Homo sapiens*). Ora, perlomeno fino alla diffusione del cristianesimo, possiamo attenderci che, bene o male, il quadro interpretativo generale esposto dai mitografi fosse ancora inserito nel medesimo contesto storico-culturale delle/dei fedeli: le due catene socio-cognitive condividono grosso modo una buona parte delle stesse rappresentazioni, e lo storico impegnato nella decifrazione dei documenti può ancora trarre interessanti informazioni su quello che doveva essere il culto. Ma cosa succede quando la catena socio-cognitiva delle rappresentazioni viene modificata in una sua

[483] *Ibi*: 731.
[484] Alexander 1979: 172 (cit. in M. Bloch e Sperber 2004: 731).
[485] *Ibi*: 731.
[486] Si rimanda alla sezione I.1. *Culti femminili nell'antica Roma: un'introduzione*.

qualche parte? Ovvero, come ha influito sulle rappresentazioni trasmesse il fatto che a un certo punto della catena socio-cognitiva i trasmettitori sono diventati cristiani?

III.4.3. Ubriacatura, *ineptiæ* e *deformitas*: lo scandalo del mito di Bona Dea secondo gli apologeti cristiani

Tertulliano (160 ca.-*post* 200 ca. e.v.)[487], Arnobio (la cui opera *Adversus Nationes* si può datare al 303-310 poiché fa riferimento alle persecuzioni dioclezianee)[488] e Lattanzio (250 ca.-317 ca.)[489] sono gli autori delle fonti documentarie che riportano il mito di Bona Dea da una prospettiva cristiana – e tutti e tre condividono una precedente carriera da retori[490]. Le fonti che citano in merito a Bona Dea, perlopiù perdute, sono principalmente Gavio Basso, un contemporaneo di Cicerone, Sesto Clodio e Butas, risalenti entrambi al I secolo a.e.v., e Varrone (116-27 a.e.v.)[491]. Ciò che accomuna questi scrittori cristiani è la citazione di Bona Dea come uno dei tanti tasselli che compongono il mosaico dell'insostenibile assurdità implicita nei racconti mitografici pagani, allo scopo di sottolineare gli elementi socialmente ripugnanti del caso; inoltre, per amplificare il senso di straniamento nel lettore, questi autori recuperano sovente elementi non più compresi nella loro epoca per raccontare la storia della tradizione romana. Iniziamo dunque con l'elenco delle fonti.

Bona Dea compare nell'*Ad Nationes* di Tertulliano, opera in due libri composta nel 197 e.v. e nella quale l'autore «critica i pagani per la loro ignoranza del cristianesimo […]. La difesa del cristianesimo è seguita da un attacco al paganesimo: il pagano accusa il cristiano di crimini che in realtà commette lui stesso»[492]. La fonte principale di Tertulliano sono le *Antiquitates* di Varrone, e da qui l'apologeta muove una decostruzione *ante litteram* delle nozioni filosofiche relative all'idea di dio: «[…] la visione pagana di un dio nell'ottica varroniana è connessa con a) i filosofi, b) i poeti, c) gli stati. Conseguentemente, i tre gruppi di dèi possono essere distinti in fisici, mitici e nazionali. Il primo gruppo sorge dalla speculazione, il secondo dal mito, il terzo dalla legge. Tertulliano indirizza i suoi attacchi più violenti alla prima categoria. Dopo il suo attacco rivolto agli dèi pagani in generale, Tertulliano si rivolge agli dèi romani, per i quali la fonte principale è ancora una volta Varrone»[493]. Tertulliano ridicolizza la distinzione varroniana in dèi *certi*, *incerti* e *selecti*, utilizzando un'altra distinzione varroniana tesa a dividere gli dèi tra autoctoni e condivisi (deridendo la prima e dimostrando che i secondi sono stati importati dalla Grecia)[494]. La conclusione del lavoro è mirata a dimostrare la necessità teleologica per i romani di abbracciare la fede cristiana.

Bona Dea viene citata in un lungo passaggio ispirato dal quindicesimo libro delle *Antiquitates* intitolato *De diis incerti*, ed è ricordata come *Fauni filia*, «figlia di Fauno»)[495]:

> *Si Faunus Pici filius in ius agitabatur mente ictus, curari eum magis quam consecrari decebat. Si Fauni filia pudicitia praecellebat, ut ne conversaretur quidem inter viros aut barbaria aut conscientia deformitatis aut rubore insaniae paternae, quanto dignior*

[487] Brouwer 1989: 210.
[488] *Ibi*: 215.
[489] *Ibi*: 217.
[490] *Ibi*: 210, 215, 217.
[491] *Ibi*: 325-326.
[492] *Ibi*: 210-211.
[493] *Ibi*: 211.
[494] *Ibidem*.
[495] *Ibi*: 353.

Bona Dea Penelopa, quae inter tot vilissimos amatores deversata obsessam castitatem tenere protexit?[496].

«Se Fauno, figlio di Pico, era giustamente agitato, sconvolto nella mente, lo si doveva curare piuttosto che consacrare a dio. Se la figlia di Fauno eccelleva per la sua pudicizia in modo tale che non si intratteneva neppure con gli uomini, o per la sua barbarie, o per la consapevolezza della sua bruttezza, o per la vergogna della pazzia del padre, quanto sarà migliore rispetto alla Bona Dea Penelope, che, vivendo fra tanti uomini vilissimi fece in modo di conservare la sua purezza sottoposta ad assedio?»[497]

Lo stratagemma di Tertulliano è quello di criticare l'evemerismo e i criteri per la selezione delle divinità romane, usando un esempio che anticipa in pratica il «problema di Topolino» (e che qui assume connotati sarcastici, quando annovera la possibilità che Bona Dea fosse pudica a causa della sua *conscientia deformitatis* o quando lega la capacità di profetizzare di Fauno a un patologico e disfunzionale stato mentale).

Nell'opera di Arnobio composta da sette libri e intitolata *Adversus Nationes*, l'autore inserisce Bona Dea in un quadro di comparazione morale negativa con i miti romani, allo scopo di far risaltare per contrasto il suo credo: gli dèi non si offendono per il culto offerto a Gesù, quindi perché i fedeli pagani dovrebbe esser così avversi al culto cristiano? Ovviamente la descrizione degli dèi pagani è corredata delle loro caratteristiche allo scopo di far emergere quanto stucchevoli o insostenibili siano quelle credenze. Ecco cosa scrive Arnobio nel primo libro della sua opera, scritto con l'obiettivo di respingere «l'accusa consueta che le calamità presenti siano la punizione divina per la presunta empietà dei cristiani»[498]:

hine ergo Christum coli et a nobis accipi et existimari pro numine vulneratis accipiunt auribus, et obliti paulo ante sortis fuerint et condicionis cuius, id quod sibi concessum est inpertiri alteri nolunt? Haec est iustitia caelitum, hoc deorum iudicium sanctum? Nonne istud livoris est atque avaritiae genus, non obtrectatio quaedam sordens, suas eminere tantummodo velle fortunas, aliorum res premi et in contempta humilitate calcari?[499]

«Sono dunque questi [gli dèi] trafitti nelle orecchie, quando sentono che noi onoriamo Cristo e lo accettiamo e riconosciamo come Dio? [E] dimenticando quali fossero fino a poco tempo prima la loro sorte e la loro condizione non vogliono che altri condivida ciò che fu loro concesso? È questa la giustizia degli abitanti del cielo? È questo il sacrosanto giudizio degli dèi? Non è questa una forma di invidia e di grettezza? Non è una specie di sporco livore volere che solo le proprie fortune emergano e quelle degli altri siano umiliate e conculcate sotto i piedi con un disprezzo avvilente?»[500]

Rispetto a Tertulliano, però, il punto focale dell'attacco rivolto a Bona Dea è specificamente concentrato sull'ubriacatura, ricordato poco prima del passaggio già citato:

Si vobis iucundum est, amici, edissertate, quinam sint hi dii, qui a nobis Christum coli suam credant ad iniuriam pertinere: Ianus Ianiculi conditor et civitatis Saturniae Saturnus auctor; fenta Fatua, Fauni uxor, Bona Dea quae dicitur sed in vini melior et laudabilior potu; […][501].

[496] Tertulliano, *Ad Nationes*, II ix 21-22 (da Moreschini e Podolak 2006: 422; cfr. Brouwer 1989: 211-212).
[497] Da Moreschini e Podolak 2006: 443.
[498] Garbarino 1995: 708.
[499] Arnobio, *Adversus Nationes*, I xxxvi 7-8 (da Amata 2012: 189).
[500] Amata 2012: 189.
[501] Arnobio, *Adversus Nationes* I xxxvi 2-3 (da Amata 2012: 187; cfr. Marchesi 1953: 30, riportato in Brouwer 1989: 215-216).

> «Se non vi annoiaste, amici miei, fate l'elenco di tutti questi dèi, che si ritengono offesi dal culto che noi prestiamo a Cristo. Si offende forse Giano, fondatore del Gianicolo e Saturno che fece costruire la città Saturnia? Si offende forse Fenta Fatua, moglie di Fauno, la cosiddetta Dea Bona, ma certo migliore e più degna d'elogi quando si tratta di bere vino?»[502].

Più avanti nella trattazione, Arnobio torna su Bona Dea in un capitolo dedicato ai culti misterici. In questa sezione, «la polemica di Arnobio è attenta in modo particolare (A) alla figura di Giove, per escludere la possibilità di identificarlo col dio sommo, e (B) ai misteri, in quanto deposito di tradizioni autentiche, non giustificabili come invenzioni poetiche. I due temi», scrive Fabio Mora nella sua analisi dell'opera, «si intrecciano strettamente, legati anche dai motivi (C) dell'immoralità, prevalentemente sessuale, di cui sono carichi i riti e (D) della confutazione dell'insostenibile interpretazione allegorica»[503]. Il sarcasmo diventa accusa senza appello contro l'oscenità di un fatto violento cui è stato concesso il diritto di deificazione e di culto (e dove figurano nuovamente l'ubriacatura, la punizione con le verghe di mirto e la conseguente morte – come in Plutarco):

> *Postulat quidem magnitudo materiae atque ipsius defensionis officium, ut similiter ceteras turpitudinum species persequamur, vel quas produnt antiquitatis historiae vel mysteria illa continent sancta quibus initiis nomen est et quae non omnibus vulgo sed paucorum taciturnitatibus traditis. Sed sacrorum innumeri ritus atque adfixa deformitas singulis corporaliter prohibet universa nos exsequi: quinimmo, ut verius exprimamus, a quibus <dam> nos ipsi consilio et ratione deflectimus, ne dum explicare contendimus cuncta, expositionis ipsius contaminationibus polluamur. Fentam igitur Fatuam, Bona quae dicitur Dea, transeamus, quam murteis caesam virgis, quod marito nesciente seriam meri ebiberit plenam, Sextus Clodius indicat sexto de diis graeco, signumque monstrari quod, cum ei divinam rem mulieres faciunt, vini amphora constituatur obtecta nec myrteas fas sit inferre verbenas, sicut suis scribit in causalibus Butas*[504].

> «L'importanza dell'argomento e il dovere stesso apologetico esigerebbero certo che passassimo in rassegna alla stessa maniera tutti gli altri generi di turpitudini tramandate dagli storici antichi o contenute nei sacri misteri che si dicono "iniziazioni" e che non rivelate indistintamente a tutti, ma affidate alla riservatezza silenziosa di pochi [privilegiati]. Ma gli innumerevoli rituali di queste cerimonie e l'oscenità inerente a ciascuno di essi ci impedisce di tenere dietro a tutti, uno per uno, anzi, a parlar più sinceramente, ci asteniamo noi stessi di proposito e a ragion veduta da alcuni per non macchiarci delle stesse oscenità esposte, mentre cerchiamo di spiegarne ogni dettaglio. Tralasciamo perciò Fenta Fatua, la cosiddetta *Dea Bona*, su cui Sesto Clodio, nel sesto libro *Intorno agli dèi*, scritto in greco, dice che fu sferzata a morte con verghe di mirto, per aver tracannato all'insaputa del marito un'intera brocca di vino; e la prova evidente di ciò è il fatto che, quando le donne celebrano servizi divini in suo onore, viene collocata un'anfora di vino coperta e non è lecito introdurre rami di mirto, come scrive Butas nei suoi *Causalia*»[505].

È in quest'ottica che al termine del quinto libro Arnobio fa seguire una «radicale polemica (5, 29) contro l'inaccettabilità morale di tutti i riti ricordati[506], in contrasto con la normale regolamentazione del comportamento

[502] Amata 2012: 188.
[503] Mora 1994: 16.
[504] Arnobio, *Adversus Nationes* V xviii 1-3 (da Amata 2012: 525; cfr. Marchesi 1953: 270-272, riportato in Brouwer 1989: 216).
[505] Amata 2012: 525.
[506] Oltre al culto di Bona Dea figurano: «*dei Conserentes*, baccanali detti *omophagia*, misteri di Venere Cipria, le iniziazioni dei Coribanti, i baccanali che rievocano l'uccisione di Dioniso da parte dei Titani (5,

sessuale, e la confutazione dell'interpretazione allegorica di questi raconti […], che prelude alla loro interpretazione come ripetizione di accadimenti particolarmente significativi, e moralmente inaccettabili»[507]. La tesi moralistica che propone Arnobio troverebbe il suo fondamento nel «presupposto che la causa di un rito possa essere costituita solo da un fatto realmente e storicamente accaduto e commemorato dal rito e non dalla volontà di esprimere un certo significato o di realizzare una certa forma di rapporto con una realtà sacralmente efficace»[508]. (Come tutti gli apologeti cristiani tardoantichi, proponendo una via di fuga fideistica al «problema di Topolino» già ricordato Arnobio non riesce o, meglio, non può accorgersi che quegli stessi strumenti di critica con i quali decostruisce la religione romana sarebbero perfettamente applicabili anche alla sua concezione della divinità cristiana, che egli invece pone a fondamento irriducibile della sua opera).

Dal canto suo Lattazio, che San Gerolamo ricorda come allievo di Arnobio[509], cita anche Varrone e Gavio Basso oltre a Sesto Clodio, aggiungendo che il culto venne istituzionalizzato a causa del pentimento di Fauno. L'opera dalla quale è tratta la citazione che segue è il primo libro delle *Divinae Institutiones*, intitolato *De falsa Religione* e imperniato sulla dimostrazione che gli dèi del politeismo romano sono esseri umani[510]:

> *Sed ut Pompilius apu*[*d*] *Romanos institutor ineptarum religionum fuit, sic ante Pompilium Faunus in Latio, qui et Saturno avo nefaria sacra constituit et Picum patrem inter deos honoravit et sororem suam Fentam Faunam eamdemque coniugem consecravit; quam Gavius Bassus tradit Fatuam nominatam, quod mulieribus fata canere consuesset ut Faunus viris, eandem Varro scribit tantae pudicitiae fuisse, ut nemo illam quoad vixerit praeter suum virum mas viderit nec nomen eius audierit, idcirco illi mulieres in operto sacrificant et Bonam Deam nominant.* [*E*]*t Sextus Clodius in eo libro quem Graece scripsit, refert Fauni hanc uxorem fuisse; quae quia contra morem decusque regium clam vini ollam ebiberat et ebria facta erat, virgis myrteis a viro ad mortem usque caesam; postea vero cum eum facti sui paeniteret ac desiderium eius ferre non posset, divinum illi honorem detulisse; idcirco in sacris eius obvolutam vini amphora poni*[511].
>
> «Presso i Romani, Pompilio fu dunque quegli che fissò certe sciocche credenze, ma nel Lazio, prima di Pompilio, ci fu Fauno, che stabilì per il suo avo Saturno cerimonie e riti nefandi; ed onorò, fra gli Dei, il padre Pico e consacrò sua sorella [Fenta] Fauna, e nello stesso tempo moglie, la quale Ga[v]io Basso ci dice come fosse detta Fatua, perché era solita predire il destino alle donne, come Fauno agli uomini. Varrone ci racconta che ella fu di tanta onestà che, finché visse, nessun uomo riuscì a vederla, all'infuori di suo marito; e non sentì mai neppure fare il suo nome. Per questo le donne fanno sacrifici a lei in segreto e la chiamano Bona Dea. E Sesto Clodio, in quel libro che scrisse in greco, riferisce che questa fosse stata moglie di Fauno, e poiché contro l'usanza e il decoro regale si era di nascosto bevuta un'anfora di vino e s'era solennemente ubriacata, si dice fosse stata battuta dal suo marito con verghe di mirto, fino a morirne. Dopo, essendosi costui pentito di quanto aveva fatto, e non potendo più tollerare il vivo desiderio di lei, si dice che abbia tributato a lei onori divini[;] è per questo che nelle cerimonie a lei dedicate, viene posta un'anfora di vino, però debitamente coperta»[512].

---

18 ss.) […] i misteri frigi […], le Tesmoforie e i misteri eleusini […], la storia di Dioniso e Prosymnos» (Mora 1994: 17).

[507] Mora 1994: 17-18.

[508] *Ibi*: 18, nota n. 42 (cfr. V xxxix 7 ss.).

[509] Brouwer 1989: 217.

[510] *Ibi*: 217.

[511] Lattanzio, *Divinae Institutiones* I xxii 9-11 (da Brouwer 1989: 217-218; testo da Brandt e Laubmann 1890: 89-90).

[512] Mazzoni 1936: 120-121 (emendato).

Non manca un accenno al divieto di partecipazione cultuale agli uomini, nei confronti del quale Lattanzio, rovesciando secoli di cliché letterari su Bona Dea, esprime minore riprovazione rispetto a coloro i quali invece si dilettano di teologia pagana. Questo ha luogo nel terzo libro delle *Divinae Institutiones*, intitolato *De falsa sapientia*, scritto «con lo scopo di censurare gli errori dei filosofi che vogliono fare ricerca [nelle cose d]ell'universo. L'uomo può acquisire la vera conoscenza solo da Dio, non dai filosofi»[513]:

> *Romae et in plerisque urbibus scimus esse quaedam sacra quae aspici a viris nefas habeatur. abstinent igitur aspectu quibus contaminare illa non licet, et si forte vel errore vel casu quopiam vir aspexit, primo poena eius, deinde instauratione sacrificii scelus expiatur. quid his facias qui inconcessa scrutari volunt? nimirum multo sceleratiores qui arcana mundi et hoc caeleste templum profanare inpiis disputationibus quaerunt quam qui aedem Vestae aut Bona Deae aut Cereris intraverit. quae penetralia quamvis viris adire non liceat, tamen a viris fabricata sunt*[514].
>
> «In Roma, e nella maggior parte delle città, sappiamo dell'esistenza di certi riti sacri che non potevano essere osservati da uomini: si astenevano quindi dal vederli coloro ai quali non era permesso di avvicinarsi e contaminare e violare quindi quelle cerimonie; e se per caso, per errore, per altra circostanza qualsiasi, un uomo li avesse osservati, prima con la pena di lui, poi col rinnovarsi del rito si espiava la colpa commessa. Che cosa dunque dovresti fare a coloro che vogliono penetrare i misteri non dati a conoscere alla mente umana? Certamente sono più empi quelli che cercano di violare, di profanare con sacrileghe dispute i misteri dell'universo, di questo infinito celeste tempio che ne circonda, che coloro che s'introducono abusivamente nei templi di Vesta o della Dea Bona o di Cerere; i quali recessi, per quanto in essi non sia permesso ad uomini di penetrare, pure sono stati costruiti da uomini»[515].

Infine, nell'*Epitome* delle *Institutiones*, stilata dallo stesso Lattanzio dopo il 314, compare di nuovo e brevemente Bona Dea come Fenta Fauna, moglie e sorella di Fauno, il quale la innalzò *post mortem* (?) al rango di divinità (come fece già con suo padre Pico):

> *Has omnes ineptias primus in Latio Faunus induxit, qui et Saturno avo cruenta sacra constituit et Picum patrem tamquam deum coli voluit et Fentam Faunam coniugem sororemque inter deos conlocavit ac Bonam Deam nominavit*[516].
>
> «Fauno fu il primo a introdurre queste sciocchezze nel Lazio; stabilì dei sacrifici sanguinosi in onore del suo avo Saturno, volle che suo padre Pico fosse onorato come un dio, e incluse tra gli dèi Fenta Fauna, la sua sposa-sorella, e la chiamò la Buona Dea»[517].

Cerchiamo di capire brevemente il contesto cui questi autori si riferiscono. Per il momento rimaniamo sul mito di fondazione del culto in Lattanzio e Arnobio e notiamo, sulla scorta di Bettini, che esso è molto simile a quello descritto da Plutarco, «con una moglie che beve di nascosto dal marito. Quanto al vaso che contiene il vino per il rituale, esso non è presentato sotto particolari eufemismi, ma è detto semplicemente *obvoluta vini amphora* ("anfora da vino velata") (Lattanzio) o *vini amphora* […]

[513] Brouwer 1989: 218.
[514] Lattanzio, *Divinae Institutiones* III xx 3-4 (da Brouwer 1989: 218-219; testo da Brandt e Laubmann: 245).
[515] Mazzoni, 1936: 287.
[516] Lattanzio, *Institutionum Epitome* 17 1 (da Brouwer 1989: 219; testo da Brandt e Laubmann 1890: 687).
[517] Perrin 1987: 89.

obtecta ("anfora da vino coperta") (Arnobio)»[518]. Siamo sempre nel quadro della trasgressione femminile rispetto al controllo androcentrico, sulla base del quale agiscono preoccupazioni di carattere anti-contaminante[519], e che riunisce in un'unica e obbligatoria formula l'illecito consumo di vino assieme all'illecito adulterio: «[…] una donna che "beve vino" compie una trasgressione che va a colpire tutto il gruppo parentale di cui fa parte: proprio come nel caso dell'adulterio. A Roma, una donna che beve vino commette una colpa che sembra essere concepita come contigua alla trasgressione sessuale, un atto che, proprio come l'adulterio, altera la purezza e l'integrità del corpo femminile e, di conseguenza, sparge vergogna sull'intero gruppo parentale cui la donna appartiene»[520]. I motivi che abbiamo già provato a identificare come cause scatenanti a monte di questi comportamenti sociali rientrano nella competizione sessuale maschile (e nelle sue "paranoie" sociali) ed è necessario sottolineare come le rappresentazioni cristiane qui implicate siano inscritte in un contesto nel quale la sociodicea cristiana è ancora perlopiù dissonante rispetto al campo del potere dominante e pagano – in senso bourdieusiano[521]. Siamo insomma di fronte a un tipico esempio di competizione culturale tra gruppi allo scopo di «produrre rappresentazioni sociali capaci di evocare schemi cognitivi favorevoli ai loro interessi ideali o materiali»[522].

Ancora, la sostituzione di paradigma religioso che questi apologeti perorano non modifica la condizione femminile – non è negli interessi degli scrittori cristiani ricordati muovere contro i motivi stessi della subordinazione femminile impliciti nella narrazione di Bona Dea o intervenire sul controllo androcentrico nel quale trova giustificazione la morte mitografica del personaggio mitico: come nel mondo pagano, «la performance femminile della "religione" (la devozione delle donne agli dèi) è sia accettabile che incoraggiata, a condizione che tale devozione sia conforme alla pervasiva e prevalente costruzione antica della femminilità come passiva, incarnata, emotiva e insufficientemente controllata. La religione, pertanto, serve per riaffermare la correttezza di queste particolari costruzioni di genere»[523]. Per ragioni di spazio, non è possibile qui ripercorrere tutta la bibliografia dedicata alla condizione femminile nel passaggio dalla religione romana a quella cristiana; ci limitiamo a sottolineare che in tutto il mondo mediterraneo e nelle religioni abramitiche il controllo androcentrico non viene mai posto in discussione (e la stessa divinità, banale ricordarlo, è considerata maschile)[524]. Da un punto di vista androcentrico, si potrebbe persino dire che il rigoroso controllo sessuale e comportamentale nei confronti delle donne attraverso il culto cristiano abbia favorito proprio quelle richieste di maggiore controllo sociale e androcentrico che si collocavano alla radice stessa dell'esistenza del sistema religioso esplicitato da Bona Dea[525].

---

[518] Bettini 2009: 249.
[519] Si rimanda al paragrafo II.3.8. *Intermezzo cognitivista. Modularità fodoriana e contagio positivo.*
[520] Bettini 2009: 240-241.
[521] Cfr. Filoramo 2009: 96 ss.; Urciuoli 2012: 146-147.
[522] DiMaggio 1997: 275.
[523] Kraemer 2011: 117 ss., 263.
[524] *Ibi*: 265 ss., *passim.*
[525] Cfr. P. Clark 2001, ove viene ripercorsa parallelamente il clima di violenze domestiche agite dal *pater familias* nei confronti di Monica, la madre di Agostino (che riecheggia nel linguaggio proprio di una connotazione schiavistica e servile adottato da Agostino), e di una donna ignota in una famiglia cristiana nel coevo Egitto del IV secolo, ove «le gerarchie di status sono ignorate, l'affetto reciproco dei coniugi è inesistente e l'autorità, la *dignitas* e l'*obsequium* (rango, dignità e condiscendenza) sono denigrate fino a rendere palese il potere nudo, la violenza e la sottomissione» (*ibi*: 126). Nel primo caso basti ricordare quanto ancora fossero forti i precetti culturali contro il consumo di vino da parte delle donne tra III e IV secolo. Monica fu educata da una nutrice (inutilmente, considerate poi le violenze subite e inflitte dal marito) a non soffrire la sete in un modo abbastanza assurdo nel clima africano, per evitare di desiderare

Ad esempio, il fatto che Lattanzio sia l'unica fonte nota dove Bona Dea compare sia come moglie che come sorella di Fauno può anche corrispondere alla messa in scena di un *escamotage* teletropo per attivare la sensazione di disgusto nel lettore (maschile) suo contemporaneo – e favorirne l'allontanamento dalla catena socio-cognitiva che lo lega alla trasmissione dei culti non cristiani. In breve, per riprendere un passaggio da un lavoro di Leila Ahmed, nonostante il fatto che il cristianesimo abbia teoricamente ipotizzato un'eguaglianza totale fra i sessi (a condizione dell'osservanza ambigua e diseguale di uno stato perpetuo di verginità femminile), «non si può dire che la diffusione del cristianesimo abbia segnato un generale miglioramento per le donne o che abbia necessariamente creato un ordine a loro più favorevole di quello previsto da altre religioni universalistiche diffuse a quel tempo nel mondo mediterraneo»[526]. Politicamente, poi, le varianti cristiane affermatesi a livello sociale sancirono con il tempo «la subordinazione sociale delle donne e la conferma della loro posizione essenzialmente secondaria»[527].

È interessante ora notare che i due scrittori cristiani quasi contemporanei dei quali ci siamo occupati in questo paragrafo, Arnobio e Lattanzio, descrivono la parentela di Bona Dea in modi diversi. Brouwer si chiede quale possa essere il motivo di tale differenza: o uno dei due scrittori non ha consultato in modo adeguato la/le fonte/fonti originaria/e, oppure a quel tempo e a causa delle influenze esterne «il culto in sé non [mostrava] più un *pattern* uniforme e la dea non [era] più riconosciuta come un'idea immutabile: il nome che viene scelto determina anche il quadro che l'adoratore possiede del carattere della dea»[528]. A fianco di questi possibili cambiamenti temporali, cui abbiamo già fatto riferimento nel corso della tesi, non si può non sottolineare che, al di là di un canovaccio mitografico più o meno fisso, il culto imagistico di Bona Dea è sempre stato caratterizzato da multiformi interpretazioni probabilmente basate sulla SER (e vedremo ancora più avanti quanto fossero diverse le interpretazioni delle fedeli in merito). Nel caso sollevato da Brouwer, piuttosto, è opportuno notare che la modificazione avviene innanzitutto a livello letterario-documentario, attraverso la catena socio-cognitiva di trasmissione delle rappresentazioni. Questo perché gli scrittori cristiani non hanno più interesse a riportare ciò che fa parte del repertorio collettivo

---

poi di bere vino una volta sposata: *Nam eas, praeter illas horas quibus ad mensam parentum moderatissime alebantur, etiamsi exardescerent siti, nec aquam bibere sinebat, praecavens consuetudinem malam et addens verbum sanum: "modo aquam bibitis, quia in potestate vinum non habetis; cum autem ad maritos veneritis factae dominae apothecarum et cellariorum, aqua sordebit, sed mos potandi praevalebit". Hac ratione praecipiendi et auctoritate imperandi frenabat aviditatem tenerioris aetatis et ipsam puellarum sitim formabat ad honestum modum, ut iam nec liberet quod non deceret* (Agostino, *Confessionum libri XIII*, 9 viii 17; «Così ad esempio non permetteva loro di bere al di fuori dei pasti, che prendevano a tavola molto frugalmente, con i genitori: neppure acqua, anche se ardevano di sete. E questo per prevenire una cattiva abitudine, come spiegava *con parola sana* [rif. alla lettera pastorale Tit. 2.8. N.d.A.]: "Ora bevete acqua, perché non avete accesso al vino; ma quando avrete preso marito e sarete padrone delle dispense e delle cantine, l'acqua vi parrà sciocca, ma l'abitudine di bere vorrà essere soddisfatta". Con precetti del genere e con l'autorità di chi sa comandare moderava l'avidità tipica della prima infanzia, educando così al contegno e alla misura perfino la sete delle bambine, perché finissero col non trovare neppur piacere in quello che non stava bene»; Pittaluga e De Monticelli 1999: 161). Più tardi, come annota Lelia Ahmed, «[…] se le leggi islamiche segnarono indubbiamente un regresso, i diritti e la condizione delle donne erano già stati fortemente intaccati nel periodo greco e poi in epoca romana e cristiana. L'Islam, in effetti, non fece che continuare una tendenza restrittiva inaugurata dai successivi conquistatori dell'Egitto e del Mediterraneo orientale. Ereditando i costumi cristiani predominanti all'epoca della conquista araba, l'Islam accettò un retaggio profondamente consono ai suoi modelli di predominio maschile, senza quindi introdurre mutamenti radicali, ma limitandosi a perpetuare e a rinvigorire uno stile di vita già esistente» (Ahmed 2001: 38-39).

[526] Ahmed 2001: 39.

[527] *Ibidem*.

[528] Brouwer 1989: 240.

delle credenze, quanto piuttosto a proporre e imporre una nuova catena inferenziale: se da un capo della catena scivoliamo nel periodo mitografico dove le credenze erano di fatto intuitive e rette dai vincoli della cognizione naturale (nel caso di Bona Dea dicotomia corpo/anima e successiva deificazione, contaminazione e conseguente punizione, disgusto per l'incesto come monito sociale, ecc.) – impostando le coordinate che condurranno alle elaborazioni secondarie delle fonti non cristiane (ad esempio la breccia nell'ontologia cognitiva con l'inserimento della metamorfosi in serpente, ecc.) – dall'altro lato l'appello a una nuova e unica autorità (teologica) cui subordinare la trasmissione comporta di fatto una sostituzione pressoché integrale della precedente catena socio-cognitiva.

III.4.4. Profezia, pazzia o iniziazione? Un *excursus* sulla descrizione serviana di Fauno

Nel IV secolo, il grammatico Servio (conosciuto con il nome di Mauro o Mario Servio Onorato a partire dal IX secolo e.v.) redige un dettagliato commento all'opera di Virgilio, che si ritiene basato a sua volta dal commento perduto di un altro scrittore del IV secolo, Elio Donato (l'insegnante di San Gerolamo)[529]. Il commento è noto oggi in due diverse forme: quella più lunga, pubblicata nel 1600, si ritiene essere un'espansione risalente al VII-VIII secolo basata sulla versione più breve, realizzata probabilmente facendo riferimento al materiale donatiano lasciato fuori dalla redazione serviana[530]. La forma del commento, come indica Don Fowler, «è quella familiare di un lemma (una o due parole del testo) seguite da commenti, allo stesso modo delle moderne edizioni critiche con le note dei curatori: talvolta vengono nominati alcuni scrittori, ma di solito (soprattutto nella versione più breve) abbiamo solamente espressioni come "alcuni dicono… altri…". Il testo viene visto tipicamente come un "problema" (*quaestio*), per il quale viene offerta una "soluzione": la metodologia risale ai primordi dei commenti omerici. Da un punto di vista moderno, ciò significa che la tendenza è la rimozione delle "difficoltà" […] Esiste [nel testo] un particolare interesse nelle formule delle tradizionali legge e religione romane, riflettendo in ciò il conflitto contemporaneo tra cristianità e paganesimo, e Servio è attento a segnalare possibili empietà»[531].

L'esempio che riporta Fowler riguarda la definizione di Giunone come *saeva*, ("selvaggia", "crudele"), presente nel quarto verso del primo libro dell'*Eneide*: «Quell'appellativo è disturbante per un antico pagano. […] Per Servio è impensabile che Giunone o Enea potessero essere *saevi*, e così egli cerca di dare alla parola un altro significato» ossia, nel caso specifico, "grande" (*magn*[a])[532]. In questo senso, il testo di Servio rappresenta un documento del IV secolo «che possiede un'ideologia sua propria»[533], e non un mezzo per comprendere il contesto contemporaneo di Virgilio. Vediamo ora come Servio interpreta e commenta il passo dell'*Eneide* su Fauno (VIII 314), nel quale il re Evandro risponde alla meraviglia suscitata in Enea dalla visione delle località del Lazio antico spiegando la protostoria mitografica degli antichi abitanti che precedette l'età di Saturno:

> […] *Ibat rex obsitus aevo*
> *Et comitem Aeneam iuxta natumque tenebat*
> *Ingrediens varioque viam sermone levabat.*
> *Miratur facilisque oculos fert omnia circum*
> *Aeneas capiturque locis et singula laetus*

[529] D. Fowler 1997: 73.
[530] *Ibidem*.
[531] *Ibi*: 73-74.
[532] *Ibi*: 74 (Servio cita l'autorità di Ennio [fr. 410]; cfr. *ibidem*).
[533] *Ibidem*.

Exquiritque auditque virum monimenta priorum.
Tum rex E[*v*]*andrus, Romanae conditor arcis:*
Haec nemora indigenae Fauni Nymphaeque tenebant
Gensque virum truncis et duro robore nata,
Quis neque mos neque cultus erat, nec iungere tauros
Aut componere opes norant aut parcere parto,
Sed rami atque asper victu venatus alebat[534].

«[…] Andava avanti il re, di vecchiezza decrepito,
e teneva vicino Enea, per compagno, ed il figlio,
e, andando, con vario discorrere alleviava la via.
Contempla, e facili gli occhi su tutte le cose all'intorno
porta, Enea; quei luoghi lo infiammano, e chiede ed ascolta,
con gioia, degli uomini antichi, a uno a uno, i ricordi.
E dunque il re Evandro, il primo re che alzò la rocca romana:
Questi boschi, narrava, Fauni indigeni e Ninfe abitavano,
popolo forte, nato dai tronchi di rovere duro,
che civiltà non avevano, né tori aggiogare
o raccoglier provviste sapevano, o serbare il raccolto;
ma i boschi e rozza caccia fornivano il cibo»[535].

Il problema interpretativo del passo virgiliano è costituito dalla presenza del termine *fauni*, che Servio spiega nel modo seguente:

HAEC NEMORA INDIGENAE FAUNI 'indigenae', id est inde geniti, αὐτόχθονες. et sciendum secundum Hesiodi theogoniam primo deos genitos, inde hemitheos, post heroas, inde homines innocentes, ultimos sceleratos: quem et hic nunc ordinem servat. sane, sicut supra <VII 48> dictum est, Faunus Pici filius dicitur, qui a fando, quod futura praediceret, Faunus appellatus est: quorum etiam responsa ferebantur. hic Faunus habuisse filiam dicitur †omam castita et disciplinis omnibus eruditam, quam quidam, quod nomine dici prohibitum fuerat, Bonam Deam appellatam volunt. hos Faunos etiam Fatuos dicunt, quod per stuporem divina pronuntient, quidam Faunum appellatum volunt eum quem nos propitium dicimus[536].

«QUESTI BOSCHI FAUNI INDIGENI E NINFE [abitavano]. "Indigeni", cioè da lì nati, autoctoni. E bisogna sapere che, secondo la *Teogonia* di Esiodo, all'inizio furono generati gli dèi, poi i semidèi, poi gli eroi, poi gli uomini senza colpe, e per ultimi gli scellerati. Anche egli [cioè, Virgilio. N.d.A.] mantiene tale ordine. Certamente, come sopra è stato detto, Fauno è chiamato figlio di Pico, e fu chiamato Fauno da *fari* ["parlare", "predire"; N.d.A.], poiché prediceva il futuro e i loro oracoli venivano tramandati. Il quale Fauno si dice avesse avuto una figlia, la più casta di tutte le donne (?), erudita in tutte le discipline, la quale dicono fosse stata chiamata Bona Dea poiché era stato proibito pronunciare il suo nome. Chiamiamo questi Fauni anche Fatui perché pronunciano parole divine in uno stato di stupore. Alcuni sostengono che sia stato chiamato Fauno quello che noi chiamiamo "propizio"»[537].

Ecco il puntuale commento di Brouwer: «Non solamente Fauno e Bona Dea sono immaginati come dotati di doni profetici ma anche i *fauni* in quanto gruppo possiedono questa facoltà e il loro nome si fa derivare da questa abilità. La comparsa di Fauno come una divinità oracolare è ben attestata, per quanto le sue profezie siano considerate come squilibrate e insensate. Il dio è descritto come *inepta loquens* o *insanus*, come si può evincere dalle parole con cui Tertulliano afferma che Bona Dea evitò la compagnia di altri uomini, tra le altre cose, *rubore insanie paternae* [a causa della "vergogna della pazzia del padre"; come nota Brouwer in nota, è possibile che la

[534] Virgilio, *Eneide*, VIII 307-318 (da Calzecchi Onesta 1971: 356, 358).
[535] Calzecchi Onesta 1971: 357, 359.
[536] Servio, *In Aeneidos* VIII 314 (da Brouwer 1989: 220; testo da Thilo e Hagen 1884: 244).
[537] *Ibidem* (trad. nostra).

pazzia fosse costituita socialmente, agli occhi degli altri, dall'attrazione sessuale del padre nei confronti della figlia. N.d.A.]. I nomi di *Fatuus* e di *Fatua*, secondo quanto è stato riportato, definivano una facoltà simile: la predilezione mostrata da entrambi per il vino e la spiegazione di Servio *hos Faunos etiam Fatuos dicunt, quod per stuporem divina pronuntient* sono due argomenti che chiariscono quale fosse la causa di quello *stupor*»[538]. (L'unico altro riferimento precedente riguardante possibili vaticini relativi al culto di Bona Dea riguarda la fiamma del 63 a.e.v. levatasi nella casa di Cicerone).

Già Piccaluga nel 1964 segnalava la prossimità di stoltezza a sfondo oracolare con il consumo di vino nella mitografia relativa a Fauno[539]: Fauna/Bona Dea viene uccisa in conformità alle norme sociali in voga e, successivamente, viene istituzionalizzato il suo culto (abbiamo già visto in precedenza che tali commemorazioni religiose non erano del tutto aliene al modello sociale romano). Il culto fissa un paradigma comportamentale temporaneamente differente rispetto alla quotidianità dell'organizzazione sociale romana, e viene posto sotto un rigido controllo androcentrico, senza rinunciare al consumo di vino[540]. Il legame con il vino non è però così evidente dal passaggio di Servio: che costituisse già un imbarazzo per la cultualità pagana (la cui sensibilità si era già modificata, come dimostrato dalla diffusione di culti imagistici e di filosofie ispirate al neoplatonismo) di fronte agli attacchi cristiani (come abbiamo visto nel paragrafo precedente)?

Piccaluga parla della coppia mitografica composta da *Faunus* e da *Fauna* come dell'«*alter ego* inconscio» di uomini e donne romani, cui è preposto il compito di «*fata canere*, di dar loro responsi, di guidarli così nelle vicenda della vita»[541]: è un'interpretazione interessante, ma cui soggiace il medesimo problema della lettura proposta da Mastrocinque in merito all'istituzionalizzazione imperiale e ufficiale del culto di Bona Dea. L'intepretazione avanzata da Piccaluga, lo ricordiamo, si inseriva nell'ipotesi di un «sostrato mitico»[542] e protostorico tramandato attraverso le generazioni, nel quale Fauno avrebbe occupato etnograficamente il ruolo di iniziatore: «Castissima, tanto da non essere mai uscita dal gineceo, da non aver mai visto – o parlato a – uomo all'infuori di Faunus, e da non essere conosciuta per nome da nessuno di questi, viene battuta, e, a seconda della versione, violata, uccisa, e passa successivamente dalla condizione umana a quella divina. Già in tutto ciò si possono cogliere alcuni particolari notevoli: un'eventuale segregazione, l'assenza di nome personale, le torture, la morte o la violenza subita quale passaggio ad una nuova condizione; questi due ultimi motivi, costituenti gli elementi chiave del dramma, si rivelano notevolmente importanti in tal senso: è infatti proprio passando attraverso questi momenti critici che la protagonista diviene Bona Dea, che ha inizio il suo culto. Fauna sarebbe così il prototipo dell'inizianda, mentre a Faunus, che nella vicenda sembra essere il protagonista attivo, si adatterebbe la parte dell'iniziatore»[543]. Non esistono però, lo ripetiamo, documenti letterari, epigrafici, archeologici o d'altra sorta che attestino l'esistenza di rituali di iniziazione femminili di natura etnografica nel mondo romano, mentre l'intera ricostruzione poggia su desueti modelli di ricerca etnografica e psicologica: la situazione mitografica riflette piuttosto ciò che si riteneva dovesse essere il normale comportamento sociale romano, e Fauna non rappresentava un'inizianda più di quanto non la rappresentassero le donne segregate, picchiate o punite con la morte che abbiamo incontrato nella prima sezione della tesi. D'altra parte,

[538] Brouwer 1989: 335.
[539] Piccaluga 1964: 215-216.
[540] *Ibidem*.
[541] *Ibi*: 225.
[542] *Ibi*: 201.
[543] *Ibi*: 229-230.

la stessa Piccaluga segnala che «L'aver intravisto nello sfondo del complesso mitico-rituale di Bona Dea un originario sistema iniziatico riservato alle ragazze, tuttavia, non ci consente, data la scarsità di notizie al riguardo, di fare supposizioni di sorta circa l'intero contenuto della festa di dicembre»[544].

Inoltre, già trecento anni dopo le testimonianze più risalenti, quel compito specifico di *fata canere* assegnato a queste divinità, ritenuto da Picaluga così importante, ha perso smalto (se mai lo avesse avuto), ed è diventato opaco agli stessi fedeli che tentano di interpretare e (ri)modellare il senso mitografico sulla base di catene socio-cognitive radicalmente differenti da quelle dell'epoca di Virgilio. Tutti questi problemi hanno origine da un assunto di base: l'intepretazione, come nel caso della tesi proposta da Brelich, cerca di far convivere psicologicamente, di tenere insieme storicisticamente e di dare un senso univoco esegetico a tutte le differenti rappresentazioni culturali che si estendono su un arco di tempo molto lungo.

Il dato importante è che con il venir meno di una visione ufficiale e predominante capace di rendere significativi, e significanti, i significati espressi nelle mitografie gestite dal potere politico, le proposte etimologiche di lettura del mito di Bona Dea portano all'eccesso quel processo di costante rielaborazione di un culto imagistico (conosciuto per di più dall'esterno), riprendendo le nozioni già consegnate alla letteratura, e modificandolo per adattarlo a un contesto culturale in costante modificazione: «[…] il contenuto pubblico di un mito cambia a ogni racconto attraverso un processo dinamico di negoziazione cognitiva tra colui che racconta e il suo pubblico. Tali "memorie collettive" o "rappresentazioni culturali"», ha segnalato Scott Atran, «non sono mai fissate una volta per tutte all'interno di una popolazione, ma costituiscono un set connesso in modo più o meno lasso che condivide ed evoca un contenuto informazionale solamente tramite una qualche "somiglianza di famiglia". In questo senso i miti sono una rappresentazione culturale più tipica rispetto alle [altre] rappresentazioni fissate nella cultura popolare»[545]. Nel tardoantico pagano questo rapporto, tipico della cultualità imagistica e dottrinale fluida del mondo romano (dove, lo ricordiamo, non esistevano testi sacri fissati una volta per tutte), esplode nelle decine di rivoli etimologici che punteggiano la lettura dei risalenti testi mitografici, e i frammenti della deflagrazione culturale verranno reinterpretati a loro volta come *input* all'interno di una catena socio-cognitiva unicamente cristiana – di modo tale che questi *input* vengono a loro volta reintepretati e utilizzati per creare altri *output*, e così via: «I monaci medioevali che copiavano i manoscritti – esempi apparentemente perfetti di riproduzione culturale – comprendevano quello che copiavano e, a volte, sulla base di quello che capivano, correggevano ciò che consideravano un errore precedente di copiatura. In generale», annota da parte sua Dan Sperber, «i cervelli umani usano tutta l'informazione che viene loro sottoposta non per ricopiarla o sintetizzarla, ma come dato più o meno pertinente con cui ricostruire le proprie rappresentazioni»[546].

III.4.5. Dai fauni tardoantichi ai boschi medievali: Marziano Capella, Isidoro e il *Liber monstrorum*

Insomma, i vincoli che selezionano le rappresentazioni culturali dei mitografi sono ora costituiti dalle nuove coordinate di un'attenzione aggressivamente focalizzata a livello istituzionale sul modello cristiano, successivamente imposto per decreto imperiale nella sua forma dottrinale *in fieri*, e coadiuvato poi dal sistema politico per raggiungere una rigidità dottrinale maggiormente efficace per il controllo normativo.

[544] *Ibi*: 230.
[545] Atran 2002: 89.
[546] Sperber 1999: 111.

Come nel caso del controllo androcentrico già analizzato con il culto repubblicano di Bona Dea, con la scomparsa dei *prodigia* e della divinizzazione degli imperatori la via primaria che conduce all'istituzionalizzazione dell'avvenuto mutamento di condizione statale è costituita dall'applicazione delle norme giuridiche – le quali, nonostante le possibili e iniziali difficoltà, pongono lentamente e a loro volta ulteriori vincoli selettivi. Come segnala Piccaluga, «Sarà in breve l'apparato giuridico che, controllando il mutamento di prospettive sacrali successivo all'editto di Tessalonica [380 e.v.], si farà carico di fondare, in ogni sua componente, la realtà cristiana, a mano a mano che demolirà quella tradizionale: nel mentre che luoghi, edifici, situazioni, azioni, comportamenti, ruoli, incombenze, prescrizioni, ingiunzioni e via dicendo […] si ritrovano, da un minuto all'altro, indicati quali *colpe* da una legge che, contemporaneamente e corrispettivamente, elabora per ciascuna di esse specifiche e circostanziate sanzioni, altre disposizioni giuridiche, coll'intento di agevolare, tutelare, proteggere la situazione sacrale appena assurta all'ufficialità, devono parallelamente escogitare definizioni stigmatizzanti per tutto ciò che ostacola, in vario modo e misura, il nuovo corso e, di conseguenza, meditare adeguati castighi»[547]. La maggiore diffusione di una rappresentazione culturale (come può essere l'insieme di caratteristiche che compongono una religione) è decretato in ultima istanza dall'azione congiunta di questi vincoli ufficiali e istituzionali con quelli strutturali della cognizione umana.

Venuti meno quei vincoli con l'abbandono più o meno graduale del culto femminile, la produzione di interpretazioni torna o, meglio, continua nelle mani di uomini appartenenti all'élite culturale che rileggono opere di altri uomini che appartennero a una precedente élite culturale. Questo perché, per riprendere una definizione di Sperber, le rappresentazioni culturali possono avere storie assai più lunghe della catena socio-cognitiva nella quale esse hanno avuto origine: «un mito è una rappresentazione culturale: ciò significa che è una storia con differenti versioni pubbliche raccontata abbastanza spesso perché una quantità sufficientemente elevata di esseri umani la conosca – abbia cioè versioni mentali di essa»[548]. Perché ciò abbia luogo, spiega Sperber, devono essere soddisfatte un paio di condizioni fondamentali: la memorabilità della storia stessa (come conseguenza dei medesimi temi e delle stesse strutture narrative) e la presenza di sollecitazioni per raccontare quella storia. Come emerge dal resoconto di Piccaluga ricordato più sopra, in entrambi i casi giocano un ruolo ineludibile i vincoli culturali dell'epoca e quelli istituzionali: se «il cambiamento dello sfondo culturale influenza la capacità di ricordare; un mito infatti tende a modificarsi nel corso del tempo in modo da conservare il massimo grado di memorabilità»[549], il pubblico, dal suo canto, assicura il successo della ripetizione della storia narrata (e destinata a modificarsi nel tempo) anche in virtù degli stimoli ufficiali provenienti dal contesto istituzionale (nel nostro caso i sistemi socio-religiosi e mitografico-rituali). Per assicurare il successo della trasmissione ci si può affidare all'*auctoritas* dei testi più antichi (non importa quanto questa sia reale o inventata), ai costumi locali, alla tradizione orale o a qualunque altro elemento della catena socio-cognitiva che in quel momento goda di particolare attenzione[550]. Come abbiamo già ricordato, il tempo è l'elemento di modificazione più importante da considerare per comprendere il modo in cui la mitografia su Bona Dea sia passata da un registro "serio" a uno "meno serio", ossia dal livello della più elevata rilevanza socio-politica alla segnalazione di sorprendente curiosità.

[547] Piccaluga 2005: 194-195.
[548] Sperber 1999: 100.
[549] *Ibidem*.
[550] *Ibidem*.

Placido e Paolo Diacono hanno rilevato e (re)interpretato etimologicamente elementi del culto di Bona Dea rifacendosi all'autorità di Flacco/Festo (questi ultimi, forse, avevano già a loro volta interpretato malamente le notizie sul culto e definivano la «*sacerdos* della divinità come *damiatrix*, poiché Bona Dea si sarebbe chiamata *Damia* e l'offerta in suo onore *damium*»)[551]. Allo stesso modo Marziano Capella, nella Cartagine che precede la conquista del Nord Africa da parte dei Vandali (attivo tra 410 e 429 circa), e poi Isidoro (vescovo di Siviglia tra 600 ca. e 636), nella penisola iberica visigota, cercano, in un modo che può apparire curioso, di rendere significativi i sensi logici di quel modello mitografico, esplorandone la possibile rilevanza attraverso più o meno tortuosi percorsi eziologici e etimologici. Nonostante il primo fosse pagano e il secondo cristiano, il risultato finale è il medesimo: il fatto stesso di giustificare il senso del racconto si traduce nella proposta al lettore di una storia che non ha più alcun nesso rilevante con l'ordinamento sociale (ossia, il racconto di Bona Dea non serve per descrivere uno specifico controllo androcentrico, ora reso superfluo dal rinnovato controllo socio-sessuale realizzato dall'implementazione giuridica del cristianesimo), mentre resistono quei significati che possono sopravvivere in una nicchia culturale particolare (nel caso che vedremo a breve, quella inerente ai territori extra-urbani).

Marziano Capella presenta e spiega la figura di Fauno nella sua enciclopedia intitolata *De nuptiis Philologiae et Mercurii*, un'opera scritta come una «versione allegorica del matrimonio tra Mercurio e Filologia]»[552]. Costei, come ricorda Ilaria Ramelli, è «la [dotta] figlia di Fronesi (la Saggezza) […] che conosce i segreti degli inferi, del mare e del cielo e che rappresenta la *summa* dell'umano sapere, conseguito con lo studio razionale», scelta da Mercurio su consiglio del fratello Apollo dopo aver passato in rassegna altre possibili candidate al matrimonio, come Sofia (o Mantica) e Psiche[553]. L'opera è costituita da nove libri, dei quali i primi due sono destinati alle nozze vere e proprie, mentre i restanti sono utilizzati come vetrina di presentazione dei «doni di nozze offerti da Mercurio alla sposa. Nei libri III-IX queste Arti si presentano e, una per libro, espongono la propria dottrina; dapprima parlano le Arti del Trivio (grammatica, dialettica, retorica) […], poi quelle del Quadrivio (geometria, aritmetica, astronomia e armonia) […]»[554]. Si tratta di un'opera che ebbe enorme risonanza nei periodi successivi e destinata a incarnare il «compendio del sapere classico, articolato nella tradizionale ripartizione delle sette arti liberali. In questa forma tale sapere passerà alla cultura medioevale, che non per nulla produsse diversi commenti all'opera di Marziano. […] La portata che ebbe l'opera di Marziano si può valutare anche già in base alla semplice circostanza che l'esclusione da lui decisa delle discipline della medicina e della architettura dalla sua enciclopedia fece sì che nel medioevo queste due arti rimanessero escluse dalla organizzazione scolastica: la stessa divisione destinata a divenire canonica, delle discipline liberali del Trivio e del Quadrivio trova la propria base nella strutturazione stessa delle *Nozze* marzianee»[555]. Nel secondo libro, dedicato come il primo alle *Nozze*, viene citata la forma Fatua/Fantua/Fana che, come sappiamo è uno degli appellativi con i quali è mitograficamente nota Bona Dea:

> *ipsam quoque terram, qua hominibus invisa est, referciunt longaevorum chori, qui abitant silvas, nemora, lucos, lacus, fontes ac fluvios appellanturque Panes, Fauni, †Fones, Satyri, Silvani, Nymphae, Fatui Fatuaeque vel Fantuae vel etiam Fanae, a quibus fana dicta, quod soleant divinare. hi omnes post prolixum aevum moriuntur ut*

[551] Brouwer 1989: 371.
[552] *Ibi*: 225.
[553] Ramelli 2004: viii.
[554] *Ibidem*.
[555] *Ibi*: x.

homines, sed tamen et praesciendi et incursandi et nocendi habent praesentissimam potestatem[556].

«Anche la terra stessa, laddove è impercorribile agli uomini, la riempiono gruppi di esseri antichi, che abitano le foreste, i boschi, le radure, i laghi, le fonti e sono chiamati Pani, Fauni, Foni, Satiri, Silvani, Ninfe, Fatui e Fantue o anche Fane, da cui hanno preso nome i santuari (*fana*), poiché sogliono esercitare la divinazione. Tutti questi, dopo una lunga vita, muoiono, come gli uomini, ma hanno tuttavia una capacità vivissima di presagire, di attaccare e di nuocere»[557].

Il passaggio è inserito nel contesto dell'ascesa di Filologia per giungere al consesso di dèi come promessa sposa «attraverso i circoli dei pianeti [mentre] venera gli dèi che abitano in ciascuno»[558]. Ciò che è più rilevante notare in questa sede è che nonostante lo sfoggio di erudizione da parte di Marziano, egli «non sembra sempre comprendere i dati che trasmette»[559] dalle altre fonti e modelli utilizzati (tra cui Varrone)[560]. Il nome o, meglio, alcuni dei nomi attribuiti a Bona Dea appare tràdito in forma modificata (con la citazione di più varianti), e viene associato a un'etimologia che vorrebbe legare (e/o ricordare e, pertanto, recuperare) l'importanza sociale delle suddette divinità in relazione alla stessa definizione dei *fana*.

Da parte sua Isidoro nell'ottavo libro delle *Origines* riprende l'etimologia intuitiva di *Fauni a fando* (da Varrone)[561], per dedicare uno spazio maggiore alla sposa di Fauno nel decimo libro delle celebri *Etymologiae*:

Fatuus ideo existimatur dictus, quia neque quod fatur ipse, neque quod alii dicunt intellegit. Fatuos origine duci quidam putant a miratoribus Fatuae, Fauni uxoris fatidicae, eosque primum fatuos appellatos, quod praeter modum obstupefacti sunt vaticiniis illius usque ad amentiam[562].

«*Fatuo*: si ritiene che tale nome derivi dal fatto che un uomo fatuo non comprende né ciò di cui *fatur ipse*, ossia *parla egli stesso*, né ciò che dicono gli altri. V'è chi pensa che i primi fatui furono gli ammiratori di *Fatua*, l'indovina sposa di *Fauno*, che per primi sarebbero stati chiamati così in quanto, completamente stupefatti dai vaticini di quella, arrivavano ad impazzire»[563].

In questa veste la moglie di Fauno diventa un'indovina capace di fare impazzire coloro i quali ascoltano i suoi vaticini, evidentemente terribili. Poco importa se questa versione è totalmente discordante dalle precedenti che vedevano Bona Dea/Fauna come una cellula femminile completamente isolata dal contatto esterno (e maschile) a causa del controllo patriarcale. Ciò che qui ci interessa sottolineare è che questo è l'ultimo anello antico di una catena che ripropone il tema della protostoria mitografica del Lazio primordiale e lo collega, bene o male, con Bona Dea/Fauna/Fana/Fenta/Fatua/Fantua, che ci ha condotto dalla Roma repubblicana alla penisola iberica visigota. Isidoro, dunque, rappresenta la tappa di arrivo di questa specifica idea interna alla rappresentazione culturale di Bona Dea: oltre a quanto ricordato da Cicerone (il capostipite letterario della rappresentazione culturale di Bona Dea come rito antico e

[556] Marziano Capella, *Liber de Nuptiis Mercurii et Philologiae* II 167 (da Dicky e Préaux 1978: 69 ; cit. in Brouwer 1989: 225-226).
[557] Ramelli 2004: 95.
[558] *Ibi*: cv.
[559] Brouwer 1989: 225.
[560] *Ibi*: 225, note n. 487, 488.
[561] Per una ricostruzione della trasmissione di questa interpretazione nelle fonti classiche cfr. MacFarlane 1980: 32.
[562] Isidoro di Siviglia, *Etymologiae* X 103 (da Lindsay 1971, 1: s.i.p.; cit. in Brouwer 1989: 228).
[563] Valastro Canale 2006: 819.

socialmente rilevante per l'intero popolo romano), «Properzio descrive i suoi riti come già praticati nei giorni in cui Ercole vagava attraverso l'Italia; Ovidio connette il sito del suo tempio con Remo e le sue origini con il *vetus nomen* dei *Claudii*; Plutarco elenca i suoi miti nella più antica "storia" del Lazio; Giovenale fa riferimento al *ritus vetere*; per Arnobio Bona Dea appartiene all'antica tradizione latina, e così è anche per Lattanzio, Servio, Macrobio, Marziano Capella e, infine, per Isidoro»[564].

Dopo Isidoro, la rappresentazione culturale dei fauni si svincola dal riferimento a Bona Dea e diventa un mezzo propriamente fantastico: mentre il riferimento a un controllo socio-sessuale perde di rilevanza in un ambito storico contraddistinto dal cristianesimo (che ha già implementato rigide procedure di controllo androcentrico), il racconto degli esseri spaventosi presenti nei boschi (dove, ovviamente, continuano a esserci animali pericolosi, rumori, poca luce, ecc.) continua a catturare l'attenzione in un pubblico attento a simile storie. Questo perché non solo i racconti rispondono all'organizzazione intuitiva dell'*agenticity* (perché quel rumore sentito nel bosco non poteva che essere frutto dei movimenti intenzionali di un agente) e dell'antropomorfismo cognitivo (perché chi ha fatto quel rumore l'ha fatto con un'intenzionalità specificamente umana e perché, magari, si sono intraviste forme umane nella penombra)[565] in un ambiente naturale ancora ben lontano dalla deforestazione massiccia del periodo 1100-1500 circa, ma anche perché fanno presa sui meccanismi cognitivi di ritenzione selettiva, allo stesso modo delle leggende metropolitane: «Lavori recenti hanno dimostrato che le storie, i pettegolezzi, le leggende metropolitane, e racconti di varia natura sono selezionati non solamente per la loro secca memorabilità cognitiva, ma anche per l'abilità di rilasciare un'eccitazione emotiva»[566]. Il fatto che nella tradizione letteraria medievale si continui poi a fare riferimento alle fonti latine corrisponde alla volontà di legarsi a un'autorità precedente, ammantata di prestigio, in modo tale da convalidare e diffondere questo messaggio.

In una delle edizioni del *Liber monstrorum de diversis generibus*, un testo scritto tra 650 e 750 e.v. ispirato alle *Etymologiae* di Isidoro[567], e contenente come nel poema anglosassone *Beowulf* una dedica a *Higlacus, rex Getarum*[568], i fauni diventano (tornano ad essere?) veri e propri prodigi:

> *De Faunis. Fauni de veteribus pastoribus fuerunt in principio mundi qui habitaverunt in locis super quae constructa est Roma et poetae cantica de ipsis cecinerunt. Fauni nascuntur de vermibus natis inter lignum et corticem et postremo procedunt ad terram et suscipiunt alas et eas amittunt postmondum et efficiuntur homines silvestres et plurima cantica de eis poetae cecinerunt*[569].
>
> «I fauni. I fauni furono antichi pastori nei primordi del mondo che abitarono nei luoghi sui quali fu costruita Roma e i poeti cantarono poesie su di loro. I fauni nascono dai vermi nati tra il legno e la corteccia ed alla fine scendono a terra ed acquistano ali e in

[564] Brouwer 1989: 266, nota n. 54.
[565] Il principio dell'intenzionalità «assume l'esistenza di una volontà, più o meno latente, dietro un avvenimento indipendente ed esterno all'attività umana. In sostanza, poiché gli uomini agiscono volontariamente sulle cose, se qualcosa succede in natura deve essere stata voluta» da un agente antropomorfico (Ambasciano 2013: 170; basato su Masse *et al*. 2007: 20). A ciò si assomma la capacità di riconoscere inconsciamente forme umane, e in particolare del volto, negli elementi naturali (Guthrie 1993). Tale abilità (altrimenti detta pareidolia) è un prodotto secondario del riconoscimento facciale tra agenti sociali umani.
[566] Chentsova-Dutton e Heath 2010: 50.
[567] Orchard 2003: 86.
[568] *Ibidem*.
[569] *Liber monstrorum*, I, 5 iv (da Porsia 1976: 142).

seguito le perdono e divengono uomini silvestri ed i poeti cantarono molte poesie su di loro»[570].

Questa interpolazione è mutuata direttamente dall'*Eneide* (VIII, 314-315) e tenta di rendere ancora più memorabile il processo di sviluppo dei fauni inscrivendolo in una biologia dello sviluppo fantastica di derivazione probabilmente serviana[571], per la quale è stata ipotizzata anche una parentela basata sul nesso interpretativo tra *faunus* e *φάλαινα* (la falena)[572]. A ogni modo, come annota il curatore dell'edizione italiana Franco Porsia, «non si può escludere che la notizia sia venuta all'interpolatore da uno scolio virgiliano a sua volta più corrotto»[573].

III.4.6. Intermezzo sperimentale. La SER, la disponibilità di risorse cognitive e le varianti mitografiche: verso un approccio storiografico

In una società come quella romana antica, dove l'estensione cronologica della statualità incrocia modalità differenti di rapportarsi con la scrittura, l'applicazione degli strumenti cognitivisti ci consente di sgombrare il campo dall'esistenza problematica di molteplici varianti di un mito: come già riportato in precedenza, il fatto che spesso i miti appaiano sovrabbondanti per quanto riguarda le varianti, spesso associate a una iconografia che si presta ugualmente a differenti letture dei miti narrati graficamente, corrisponde a una potente ed «eterogenea speculazione esegetica» (SER)[574]. Ciò, nota Whitehouse, «ricorda il comportamento degli esperti del rito nelle tradizioni religiose attuali dominate dal modo imagistico. Se l'esegesi è disponibile a tutti (e spesso è condivisa solamente in segreto), questa prende solitamente la forma di una narrazione criptica»[575]. Inoltre, consideriamo anche i limiti dell'osservazione antropologica attuale: difficilmente gli aderenti al culto possono fornire risposte univoche e certe, «particolarmente in circostanze dove la trasmissione verbale dei significati rituali non ha solitamente luogo»[576].

Allo stesso modo, molti documenti riguardanti i culti del mondo greco-romano sono stati scritti da estranei al culto (con le dovute eccezioni). Ciò non inficia, né in un caso né nell'altro, la possibilità di «esaminare il grado di uniformità dell'arte figurativa

[570] Porsia 1976: 143. Poco oltre, tutte le altre varianti note del *Liber monstrorum* (I, 5 v; da Porsia 1976: 144, nota n. 13), basandosi su molteplici fonti antiche (Virgilio, Servio, Isidoro e un'opera perduta di Lucano intitolata *Orpheus*) e accogliendo una glossa biblica di Gerolamo (*ibidem*), ricordano l'aspetto dei fauni come una sorta di satiri, giungendo così a un peculiare sincretismo iconografico: *Fauni enim silvicolae, qui sic a fando nuncupati sunt, a capite usque ad umbilicum hominis speciem habent, caput autem curvata naribus cornua dissimulant et inferior pars duorum pedum et femorum in caprarum forma depingitur. Quos poeta Lucanus, secundum opinionem Graecorum ad Orphei lyram cum innumerosis ferarum generibus cantu deductos cecinit* («I fauni abitatori delle selve, che sono così chiamati dalla loro facondia, hanno aspetto umano dal capo fino all'ombelico, ma corna ricurve fino alle narici sfigurano il loro capo; si raffigura invece la parte inferiore, quella dei piedi e delle gambe, in forma di capra. Il poeta Lucano, seguendo l'opinione dei Greci li cantò come attratti dal canto della lira di Orfeo con innumerevoli generi di fiere»; *ibi*: 145).
[571] *Ibi*: 143, nota n. 12.
[572] «Servio, comunque, spiega il *figmentum* virgiliano (*Ad Aen.*, VIII, 315) e lo dice derivato *ex antiqua hominum habitatione, qui ante factas domos aut in cavis arboribus aut in speluncis manebant. Qui cum exinde egrederentur aut suam educerent subolem, dicti sunt inde procreari*» (Porsia 1976: 143, nota n. 12; «dall'antica abitazione degli uomini, i quali prima della costruzione delle case risiedevano o nel cavo delle piante o nelle caverne; i quali, una volta da lì usciti, o una volta generata la propria discendenza, sono stati detti essere derivati da lì»; trad. nostra).
[573] *Ibidem*.
[574] Whitehouse 2009: 8.
[575] *Ibi*: 9.
[576] *Ibidem*.

rituale e dell'iconografia cultuale nello spazio e (in modo abbastanza più efficace rispetto al metodo etnografico) tracciare *pattern* di trasformazione nel corso del tempo»[577]. Inoltre, la rappresentazione culturale trasmessa epidemiologicamente non è mai identica ma si trasforma[578]; piuttosto, «l'informazione appresa socialmente viene ricostruita in ogni nuovo cervello che va ad occupare»[579], vincolata però da specifici fattori di attrazione cognitiva *in primis* – e poi culturali e sociali[580].

Innanzitutto, vari test condotti per stabilire la validità dell'ipotesi di Whitehouse hanno sostanzialmente confermato la «previsione secondo cui la memoria per le procedure rituali varia sulla base del *self-rating* emotivo», così come il corollario per cui la ripetizione frequente è necessaria per «sviluppare la memoria esplicita degli insegnamenti religiosi»[581]. Ricordiamo brevemente le principali quattro ricerche condotte nel passato recente della disciplina, in ordine cronologico (ogni esperimento ha rivelato alcune manchevolezze pratiche corrette nell'esperimento seguente):

- il primo esperimento pilota ipotizzato da Whitehouse viene condotto su un gruppo di centocinquanta studenti universitari, i quali prendono parte a un rituale artificiale. Viene loro comunicato che l'obiettivo del rituale è quello di studiare lo stress al quale sono sottoposti gli etnografi sul campo. Viene loro fornita un'interpretazione teologica del rituale e un questionario nel quale dovranno annotare le reazioni emotive provate durante l'esecuzione del rituale. Dopo sette settimane viene proposto agli stessi partecipanti un nuovo questionario nel quale riportare gli elementi fondamentali del rito (sequenza delle azioni compiute, obiettivo e interpretazione teologica). Il risultato è stato che, mentre la stragrande totalità degli studenti coinvolti ricordava il rituale, pochissimi dimostravano di ricordare correttamente l'obiettivo o la spiegazione teologica[582];
- nel secondo esperimento pilota, un docente propone le quattro nobili verità buddhiste (Le Verità del dolore, dell'origine del dolore, della cessazione del dolore e della via che conduce alla cessazione del dolore) a una classe di studenti universitari. Questo insegnamento viene ripetuto due volte alla settimana per un mese intero. Viene richiesto ai partecipanti di ricordare gli insegnamenti a tre intervalli diversi (dopo la seconda ripetizione, dopo l'ottava e un mese e due settimane dopo la fine delle lezioni impartite). Gli studenti ricordavano meglio gli insegnamenti dopo l'ottava ripetizione (circa il 40%) rispetto alle altre due[583];
- dopo questi due esperimenti sociali viene ideato un protocollo di indagine più preciso da applicare a un "rituale di propagazione [o incremento]". Per questo rituale vengono ingaggiati due gruppi distinti, ai quali vengono destinate due versioni rituali differenti: una offre elevati livelli di stimolazione sensoriale, mentre la seconda rappresenta una versione emotivamente assai più blanda. Vengono fornite a entrambi i gruppi alcune informazioni sul rito (nello specifico, viene loro detto che si tratta di uno schema derivato da pratiche rituali dell'Amazzonia per incrementare le possibilità di condurre una buona caccia). Il primo gruppo, però, avrebbe condotto il rituale all'alba e con l'obbligo di indossare delle bende sugli occhi a partire da un preciso momento; l'altro

[577] *Ibidem*.
[578] Sperber rifiuta la nozione di replicatori memetici; cfr. Laland e Brown 2011: 159-161.
[579] *Ibidem*.
[580] Sperber 1999: 103-123.
[581] Richert 2006: 343.
[582] Whitehouse 2004a: 84 (cit. in Richert 2006: 343).
[583] *Ibi*: 98 (cit. in Richert 2006: 343-344).

gruppo avrebbe condotto il rituale al pomeriggio e senza bende. All'esecuzione del rituale segue il consueto questionario. Due mesi e mezzo dopo aver condotto questo rituale i partecipanti vengono nuovamente interpellati sulla base di un più rigido schema di valutazione basato sulla teoria multivincolante del pensiero analogico (*multiconstraint theory of analogical thinking*) proposta nel 1997 da Keith Holyoak e Paul Thagard, secondo la quale i vincoli che guidano la selezione delle comparazioni analogiche sarebbero la somiglianza semantica, la consistenza strutturale e l'obiettivo finale[584]. I risultati aggregati per attribuzione di significato alle azioni rituali e per l'uso di analogie derivanti o meno dalle informazioni fornite a entrambi i gruppi all'inizio, hanno dimostrato che i punteggi più alti erano raggiunti dai componenti del primo gruppo; questi ultimi, due mesi e mezzo più tardi, attribuivano un significato rituale ad un numero maggiore di elementi rispetto ai partecipanti inseriti nel secondo gruppo, dimostrando quindi una maggiore SER[585];

- l'ultimo esperimento è volto ad arginare le limitazioni dovute al *self-rating* emotivo dei partecipanti. L'esperimento viene definito come "l'esperimento dell'altare" e coinvolge il doppio dei partecipanti rispetto al "rituale di propagazione" precedentemente ricordato. In una sala i partecipanti vengono sottoposti a differenti intensità di suoni e luci, mentre la risposta emotiva viene misurata attraverso la conduttività elettrica epidermica (*galvanic skin response*, o GSR). Gli sperimentatori chiedono al gruppo di definire i possibili obiettivi del rito all'interno dell'originario contesto culturale dal quale le azioni che lo compongono sono state tratte. Queste azioni si svolgono di fronte a un altare. I partecipanti vengono divisi in due gruppi che saranno sottoposti a differenti livelli e intensità di luci, musica e percussioni. Durante il rito vengono registrati i livelli di GSR in momenti precisi, e comparati con quelli a riposo rilevati in precedenza. Il primo gruppo sperimenta condizioni di elevata stimolazione sensoriale (luci virate sul rosso, audio surround a livelli elevati, intensità crescente delle percussioni, ingresso di un uomo che deposita una scatola e prende rapidamente posizione accanto al partecipante agitandogli un sonaglio da dietro, obbligo al termine della musica di inserire le mani all'interno della scatola senza poterne vedere l'interno), mentre il secondo agisce in condizioni più lasse (illuminazione normale e blanda presenza di luci virate sul rosso, fonti sonore meno invasive e provenienti esclusivamente da una sorgente posta di fronte al partecipante, volume musicale più basso, ingresso meno concitato dell'uomo con il sonaglio, che viene suonato di fronte al partecipante, e possibilità di aprire la scatola). Dopo la registrazione immediata delle reazioni emotive (sorpesa, paura, ecc.) e delle prime suggestioni in merito al senso del rituale, viene fatto passare un mese, dopodiché si ripete la procedura del questionario. Le risposte vengono classificate sulla base di un punteggio che valuta in ordine crescente l'attinenza per volume e per profondità delle analogie di significato proposte; inoltre vengono aggiunti tre parametri addizionali (*self-reporting*, cambiamento del GSR durante le sequenze musicali e durante quelle percussive). I risultati confermano l'aumento del volume e della profondità della riflessione personale sul rituale da parte dei partecipanti sottoposti alla versione emotivamente più impegnativa[586].

[584] Cfr. Holyoak e Thagard 1997.
[585] Richert, Whitehouse e Stewart 2005 (cit. in Richert 2006: 346-347).
[586] Richert, Whitehouse e Stewart 2005 (cit. in Richert 2006: 347-349).

Quando si cala il dato sperimentale nell'ambito storico occore però considerare una variabile considerevole: il *bias* del prestigio nell'ambito sociale (o, come l'ha definito Sperber, l'effetto guru), ossia la presenza carismatica di un agente o di un corpo dotato di prestigio sociale tale per cui i partecipanti tendono a investire minori risorse cognitive nel monitorare i contenuti o gli errori proposti da quell'autorità[587]. La presenza delle Vestali nel culto di Bona Dea rappresenta un caso simile. Le partecipazione attiva e la capacità sacrificale avrebbero potuto essere il collante (per quanto lasso) di una «versione standard, forse pubblica»[588] del mito soggiacente al culto. Una recente proposta cognitivista, chiamata "svuotamento delle risorse cognitive nelle interazioni religiose" (*cognitive resource depletion in religious interactions*) e avanzata da un grupo di ricerca che conta tra le sue fila Uffe Schjoedt, Jesper Sørensen, Kristoffer Laigaard Nielbo, Dimitris Xygalatas, Panagiotis Mitkidis e Joseph Bulbulia, evidenzia come la rinuncia a obiettivi fattuali, la presenza di un'opacità rituale e la competizione neurale delle risorse cognitive tra attenzione e funzioni esecutive (ossia pianificazione di azioni e processi decisionali e inferenziali, ecc.), siano tutti fattori che, se associati alla presenza di un'autorità religiosa carismatica durante i rituali, vincolano le possibili interpretazioni esegetiche spontanee, ancorandole comunque al canovaccio delle narrazioni autorizzate[589]. Gli studi sperimentali che sono stati finora effettuati hanno sottolineato come l'esorbitante richiesta di attenzione cognitiva durante determinati rituali collettivi vada a incidere negativamente sulle altre funzioni esecutive: «se una situazione dovesse incrementare fortemente il carico cognitivo su una funzione esecutiva, ciò avrebbe l'effetto di compromettere la performance delle altre funzioni esecutive»[590].

Ora, dato che le funzioni esecutive (quali memoria a breve termine, regolamento emotivo, controllo del pensiero e dei movimenti, percezione delle azioni, memoria autobiografica e *decision-making*) coinvolgono le medesime regioni frontali dove hanno sede le funzioni preposte all'attenzione, si è potuto stabilire che tali regioni «competono per l'accesso alle risorse cognitive in situazioni critiche»[591], come possono essere i rituali euforici o disforici tipici del modo imagistico. I *network* neurali frontali coinvolti nelle funzioni esecutive, cioè, vengono privati della possibilità di correggere gli errori che emergono dal costante confronto tra la codifica predittiva (*predictive coding*) dei modelli preliminari elaborati dal cervello, e che danno un senso alle cose, e gli *input* sensoriali che provengono dall'esterno. L'elevato livello di eccitazione e sollecitazione sensoriale durante tali rituali preclude la possibilità di aggiornare il modello di partenza e, pertanto, «al livello delle relazioni sociali complesse, l'effetto dello svuotamento delle risorse cognitive può disturbare i tentativi da parte dei singoli individui di adattare le loro percezioni in una data situazione sulla base delle informazioni sensoriali»[592].

In tal modo il contesto influisce sulla computazione delle informazioni: «in circostanze normali l'individuo disporrebbe di abbastanza risorse per attribuire significato e valore agli eventi che capitano, in particolare quando gli eventi includono caratteristiche che motivano effettivamente tali attribuzioni. Esperienze intense dal punto di vista emotivo e il massiccio investimento di sforzo comuni in certi contesti rituali, sono elementi generalmente noti per la capacità di indurre i partecipanti all'attribuzione di significato e di valore. […] Nel contesto dello svuotamento cognitivo, comunque, verrebbe impedito agli individui di effettuare attribuzioni personali durante

[587] Whitehouse 2013b.
[588] Lisdorf 2009: 186.
[589] Schjoedt *et al.* 2013.
[590] *Ibi*: 42.
[591] *Ibi*: 41.
[592] *Ibidem*.

l'evento rituale, creando così una lacuna di attribuzione che può essere colmata dall'attribuzione condivisa dopo l'evento»[593]. Come emerso dalle informazioni raccolte immediatamente e due mesi dopo un rituale spagnolo che comprendeva la corsa sui carboni ardenti, la suscettibilità individuale nei confronti di ricordi falsi e/o inaccurati (tesa a rimodellare socialmente l'identità attraverso il reindirizzamento delle risorse cognitive durante il rituale) aumenta di fatto nelle condizioni tipiche dello svuotamento cognitivo[594]. In questo vuoto si inseriscono le narrazioni fornite dalle autorità religiose o suggerite dalla tradizione locale, le quali usufruiscono delle lacune computazionali causate dallo svolgimento del rito stesso[595]: «una forte credenza nell'efficacia del rituale e nelle abilità dell'autorità religiosa può consentire ai credenti di investire minori risorse esecutive frontali nella computazione delle informazioni potenzialmente conflittuali durante le interazioni religiose»[596].

Abbiamo visto quanto fosse importante l'efficacia del rituale nel mondo romano all'inizio di questa sezione; ci limitiamo pertanto a citare un esperimento attuale. Grazie all'uso della risonanza magnetica si è potuto studiare l'uso del *network* esecutivo frontale in un setting controllato, attraverso l'analisi delle modifiche nel flusso sanguigno e nel metabolismo cellulare del cervello. Il *setting* prevedeva che i partecipanti all'esperimento, divisi tra credenti di religione cristiana e non credenti, ascoltassero alcune preghiere di guarigione provenienti rispettivamente da un non cristiano, un cristiano e un cristiano noto per le sue ipotetiche capacità curative. I risultati hanno confermato che nei partecipanti cristiani, i quali avevano fiducia nelle capacità dei curatori carismatici e nelle preghiere di guarigione, le regioni dorsolaterali e mediali della corteccia prefrontale e la corteccia cingolata anteriore subivano un decremento delle risorse cui avevano accesso. Tale decremento trovava inoltre corrispondenza con la valutazione dei partecipanti cristiani riguardo al carisma dei parlanti e all'intensità con la quale essi avevano avvertito la presenza di Dio durante le preghiere[597].

La fiducia riposta negli esecutori ufficiali rituali rappresenta dunque una vincolo importante nei confronti della produzione spontanea di interpretazioni religiose e, dopo l'analisi della documentazione letteraria disponibile, possiamo essere abbastanza sicuri del fatto che esistesse perlomeno un modello di base del mito di Bona Dea. A causa della conformazione imagistica del culto, però, dovremmo aspettarci significative varianti per quanto riguarda il contenuto, anche perché a questo punto dovrebbe essere chiaro che nel caso dei documenti di Bona Dea abbiamo a che fare con due catene di trasmissione socio-cognitiva che non collimano del tutto – e che probabilmente perseguono anche interessi differenti: quella delle fedeli/praticanti e quella dei relatori mitografi. Le fonti epigrafiche e le varianti culturali inscritte nei resoconti dei mitografi rivelano comunque una varietà di interpretazioni che coincide con quanto stabilito per il modello imagistico. Però, rispetto al modello teorico "puro", queste gravitano invariabilmente attorno a quella che si potrebbe definire una «versione standard, forse pubblica» del culto[598], la cui coesione era probabilmente mantenuta tramite il blando controllo esercitato dal corpo ufficiale presente al culto, ossia le Vestali, sulla base dello "svuotamento delle risorse cognitive nelle interazioni religiose". Questo canovaccio, o *network* di temi, si può ravvisare nella formula di base che comprende i seguenti elementi: il riferimento all'antichità (protostorica o reinventata?) del fatto mitografico,

[593] *Ibi*: 42.
[594] *Ibi*: 43-44.
[595] *Ibi*: 42.
[596] *Ibi*: 47.
[597] *Ibi*: 48 (cfr. Schjoedt *et al.* 2011).
[598] Lisdorf 2009: 186.

una coppia composta da un uomo (solitamente noto come Fauno) e una donna, la morte della donna (figlia, sorella, e/o moglie), l'istituzione successiva del culto di lei da parte dell'uomo (che nel mito ha il potere di legittimare socialmente un simile culto). Attorno a questi quattro elementi di base, comuni a tutte le fonti mitografiche, gravitano: il consumo più o meno smodato di vino (subito o volontario), la violenza compiuta attraverso l'uso dei rami di mirto, la metamorfosi in serpente da parte dell'uomo allo scopo di violentare la donna recalcitrante, l'uso di eufemismi per giustificare la presenza nel culto degli elementi socialmente trasgressivi narrati nel mito (latte, miele), il riferimento all'attività erboristica e curativa nel tempio istituito in onore della donna morta, il riferimento al valore pubblico del culto agito per il benessere dell'intero popolo romano, la follia dell'uomo, la mostruosità della stirpe mitografica cui apparteneva l'uomo e, da ultimo, la follia della donna.

Proviamo, ad esempio, a riassumere il rapporto di parentela che intercorre tra Fauno e la protagonista della mitografia di Bona Dea. Per Tertulliano Bona Dea è la figlia di Fauno (come per Macrobio), per Arnobio è la moglie (come per Plutarco), e per Lattanzio è sia moglie che sorella. Se aggiungiamo queste posizioni al quadro già evidenziato in precedenza grazie ai documenti di Plutarco e Macrobio, la situazione diventa oltremodo complessa – soprattutto se prendiamo in considerazione anche l'associazione tra Bona Dea e Fauna, o Fatua: «per Plutarco, Bona Dea (una driade) è la moglie del veggente Fauno, Tertulliano la conosce come la figlia di Fauno; Arnobio la chiama Fenta Fatua, moglie di Fauno; Lattanzio descrive Bona Dea sia come sorella che come moglie di Fauno, chiamata Fenta Fauna o Fatua; per Servio e Macrobio è la figlia di Fauno; Isidoro, alla fine, la conosce con il nome di Fatua, la moglie profetessa di Fauno»[599]. Di fronte a tale varietà, occorre innanzitutto differenziare con attenzione tra modifiche del culto in epoca non cristiana e presenza di catene di trasmissione legate alla documentazione scritta e, soprattutto, all'estraneità dal culto effettivo (nessuna fonte maschile, lo ricordiamo, ha scritto di aver mai partecipato al culto): gli autori (tutti) perseguono scopi precisi in quanto agenti nel campo del potere sociale dominante. Ad esempio, abbiamo già accennato alla possibilità che Lattanzio abbia presentato Bona Dea come sorella e moglie per attivare il senso di disgusto nei suoi lettori. La «considerevole confusione»[600] è però solo apparente, poiché la proliferazione di interpretazioni mitografiche è esattamente ciò che ci attenderemmo da un modo imagistico: le tre figure di figlia, moglie e figlia-moglie nel contempo, formano una costellazione instabile e fluida di riferimenti attraverso le epoche storiche – forse dovute anche alle diverse fonti originarie e perlopiù perdute da cui questi autori hanno attinto le loro informazioni (cui occorre aggiungere anche Cornelio Labeone, una delle fonti di Macrobio)[601], ma soprattutto perché non esiste un dettagliato *corpus* scritto né una ripetizione canonica e frequentemente ripetuta di una dottrina già fissata a priori. Un secondo elemento di interesse, cui abbiamo già fatto riferimento in precedenza, è costituito dall'assenza del nome della protagonista, che nel culto è Bona Dea, mentre nel mito o è uno specchio del nome dell'uomo (Fauna) o una sua modificazione (?) sottoposta poi a giustificazioni eziologico-etimologiche (ad esempio, Fana). L'elevata presenza di commistioni sincretiche (Bona Dea come Hygeia, Ope, Fatua, Cerere, Proserpina, Semele, Giunone, ecc.), di rielaborazioni narrative del canovaccio di base e di mutevoli giustificazioni legate al contesto socio-storico attestano un multiforme e spontaneo intervento esegetico che rientra nel modo imagistico, sia per quanto riguarda le scarse fonti di prima mano (epigrafiche, dove Bona Dea diventa Fortuna, Hygeia, Giunone, ecc.) sia per quanto concerne la catena socio-cognitiva dei mitografi.

[599] Brouwer 1989: 356.
[600] *Ibidem*.
[601] *Ibidem*.

III.5. L'estensione spazio-temporale: dati, cause e schemi esplicativi

III.5.1. Geografia di un culto: una diffusione limitata

Volgiamoci ora alla diffusione del culto sull'intero territorio repubblicano e imperiale. La prima difficoltà da segnalare corrisponde al fatto che se da un lato le informazioni letterarie sono riferibili esclusivamente alla situazione della città di Roma, dall'altro non sempre c'è corrispondenza tra queste notizie e la distribuzione delle informazioni epigrafiche: ad esempio, «Macrobio, che parla del culto praticato a Roma, racconta della relazione tra Bona Dea e Giunone, ma questa associazione è realizzata [a livello epigrafico] solo ad *Aquincum* [in Pannonia; attuale Budapest]»[602]. Il secondo dato sul quale occorre riflettere è la dislocazione delle epigrafi dalla sede di origine: «sia nell'Antichità sia in tempi più recenti, prima che l'interesse nei dati epigrafici diventasse generale, numerose iscrizioni sono state riutilizzate com materiale di riempimento, per restaurare le pavimentazioni, ecc. E quando l'epigrafia è diventata interessante di per sé, […] le iscrizioni sono state utilizzate per decorare le facciate [degli edifici] e molti pezzi furono spostati dalle residenze familiari ai palazzi cittadini»[603].

Al di là di queste due avvertenze preliminari, possiamo dire, sullo scorta di quanto sintetizzato da Brouwer che, al di fuori del Lazio, le regioni maggiormente interessate dal culto di Bona Dea erano l'Umbria, l'Etruria, la regione di Aquileia e Trieste, mentre altre iscrizioni provenienti dal resto della penisola italica restituiscono piuttosto istantanee del culto privato. Per quanto riguarda il resto del territorio imperiale, due iscrizioni sono note da *Aquincum* in Pannonia, una dalla Britannia, varie dalle regioni africane, e un gruppo di testimonianze dalla Gallia narbonense, che a quanto pare fu «un fertile suolo per la ricezione del culto di Bona Dea»[604]. In generale possiamo dire che la diffusione del culto su scala geografica non è stata molto generosa: in poco meno di settecento anni, dalla II metà del secolo a.e.v. (termine *post quem* dopo il quale è attestato letterariamente il tempio di Bona Dea *sub Saxo*) al V secolo e.v. (ultimo riferimento dell'*aedes* e del *templum* romano da parte di Macrobio, nei *Saturnalia* I xii 20-29), la diffusione testimoniata dai reperti noti è stata lenta (ad eccezione di un'esplosione – istituzionale? – nei due secoli tra tarda repubblica e impero), non uniforme e inefficiente.

Considerando anche i dati dubbi (molto spesso non sembra essere possibile una datazione più precisa di una generica attribuzione all'età imperiale) e qualche interpretazione documentaria abbastanza discutibile, per quanto riguarda la diffusione del culto privato possediamo un totale di cinquantasette testimonianze ascrivibili al culto privato di Bona Dea, mentre quarantotto sono i luoghi per i quali conosciamo reperti epigrafici o archeologici che rimandano ad un culto pubblico e ufficiale.

Nelle informazioni supplementari riportate nell'appendice a questa sezione, e alle quali rimandiamo per ulteriori approfondimenti, abbiamo elencato le informazioni principali ricavabili dalla documentazione nota. Le *Tabelle* 8 e 9, in particolare, riassumono quanto sappiamo sulla devozione personale e sui centri di culto, seguendo la sintesi offerta da Brouwer. Ovviamente, la presentazione del materiale è solamente indicativa; uno studio ben più approfondito sarebbe necessario per trarre dal confronto interdisciplinare informazioni più accurate.

---

[602] *Ibi*: 299.
[603] *Ibi*: 301.
[604] *Ibidem*.

A ogni modo, a seguito dell'analisi del materiale, possiamo brevemente delineare la seguente fisionomia del culto:

- le date certe più antiche sono testimoniate esclusivamente per via letteraria (123 a.e.v. e 52 a.e.v.) e riguardano Roma e *Bovillae*;
- la testimonianza da *Spoletium* (di datazione incerta) conferma la presenza di un bosco sacro dedicato a Bona Dea (come ricordato nella testimonianza properziana), che però non rappresenta un elemento fisso della fondazione di un complesso cultuale legato a Bona Dea (non è attestato ove sono invece noti altri reperti archeologici – un tema che affronteremo nel prossimo paragrafo);
- le altre date sicure consegnate alla documentazione epigrafica testimoniano una diffusione laziale entro il I secolo e.v. (dal ?54 al 111 e.v.), e nelle regioni limitrofe fino al II-III secolo (138 e 222 e.v.); il culto è presente a Ostia fin dall'85 a.e.v.;
- la più antica testimonianza italica proviene da *Forum Clodii* (18 e.v.), ed è dovuta a una specifica richiesta cittadina nei confronti del potere augusteo per la gestione di una festa religiosa; un'epigrafe campana da *Puteoli* assegna il 62 e.v. come termine *ad quem* della diffusione locale del culto, mentre più genericamente ascrivibili al I secolo a.e.v. sono le testimonianze provenienti dal Nord-Est (Staranzaro) e dal centro Italia (*Sulmo*);
- la diffusione extra-italica registra un *cluster* significativo attorno ai primi due secoli dell'età imperiale (legata alle riforme religiose restaurative?) e, dal medesimo punto di vista geografico, nella Gallia narbonense;
- l'ultima data registrata riguarda il III secolo e.v. africano (235 e.v.); dopodiché, esclusa una datazione incerta per il IV secolo, esiste solamente la testimonianza letteraria di Macrobio per il V secolo;
- la diffusione a livello europeo e mediterraneo è molto lenta e quantitativamente assai scarsa: solo nel secolo tra Adriano e la dinastia severiana (indicativamente tra 138 ca. e 235 ca. e.v.), il culto raggiunge la Pannonia (*Aquincum*), la Britannia (*Cilurnum*) e l'Africa mediterranea (tempio di *Auzia-Aumale*) ed è probabilmente dovuta all'espansione militare e alla presenza governativa: in una delle due testimonianze pannoniche[605], e probabilmente anche nel caso britannico[606], il culto è legato alla locale presenza militare romana[607]. Allo stesso modo, a *Lambaesis* il documento si deve al legato della provincia africana Petronio Iusto, il quale dedica a Bona Dea l'epigrafe per il recupero della salute fisica (*pro reciperata salute*), trovata a trenta metri dal tempio di Esculapio e *Hygeia* (del quale probabilmente era parte integrante)[608];
- le fonti note finora ci permettono di stabilire che la devozione maschile, per quanto presente, rappresenta una minoranza trascurabile, spesso rivoltasi a Bona Dea per motivi iatrici; in nessun caso, inoltre, è possibile stabilire l'esistenza certa di un'adesione sacerdotale maschile. Pertanto, e fino a prova contraria, il

[605] Cfr. *ibi*: 129 *(Bonae Deae / et Pantheo / Dian(a)e Silvana / bus / C(aius) Iul(ius) Valens / praef(ectus) leg(ionis) II Adi(utricis) / ……. / P(iae) F(idelis) ex voto*; *CIL* III 10.394=*ILS* 3516; «Caio Giulio Valente, comandante della *Legio* II *Adiutrix Pia Fidelis* [fece costruire?] a Bona Dea, a Panteo, a Diana, alle Silvane in base al voto [che aveva fatto]»; trad. nostra).

[606] Cfr. Brouwer 1989: 138 *([B]ona Deae / reginae Cae[l / esti*; *RIB* 1448; «A Bona Dea regina del Cielo»; trad. nostra).

[607] *Ibi*: 129-130, 138-139.

[608] Cfr. *ibi*: 140 (*Bonae De / ae Petronius Iustus / leg(atus) Aug(usti) pr(o) / pr(aetore) / recipera / ta salute*; *AE* 1960: 107; «Petronio Giusto, governatore [*legatus Augusti pro praetore*], (dedicò?) a Bona Dea, tornato in salute»; trad, nostra).

culto di Bona Dea si conferma come un culto quasi esclusivamente femminile, dalle spiccate tendenze iatrico-sincretiche.

III.5.2. «Un muro di pietra, un cancello, un portico e un tempio di Bona Dea»: un modello architettonico specifico

Per quanto riguarda i luoghi di culto, sappiamo dai reperti archeologici (cfr. *Tabelle* 8 e 9) che gli spazi e la scala erano abbastanza contenuti, e non sembra irragionevole sostenere che questi fossero destinati anche al consumo di pasti in comune, condivisi da un numero assai limitato di membri. Proviamo a passare in rassegna le informazioni sui templi noti dedicati alla divinità, e cominciamo registrando che a Roma il tempio posto sull'Aventino è noto per via esclusivamente letteraria, attraverso le scarse e disparate informazioni recuperate dalla documentazione nota (già ricordata nella prima e nella seconda sezione della tesi)[609], Da Cicerone apprendiamo dell'esistenza di un luogo consacrato da una vestale, ma invalidato per decreto senatoriale, e di un tempio privato a *Bovillae*, mentre da Lattanzio veniamo a sapere che il culto era praticato *Romae et in plerisque urbibus*[610] – e questo è tutto ciò che le fonti letterarie ci indicano.

La fonti epigrafiche e archeologiche, dal loro canto, ci raccontano la storia di una «distribuzione del culto in quanto parte della religione di stato durante un periodo di tempo relativamente limitato: la seconda metà del I secolo a.e.v.-la prima metà del I secolo e.v.»[611]. Nonostante il fatto che, come vedremo, stabilire con precisione il confine tra pubblico e privato sulla base di iscrizioni a volte frammentarie e/o incomplete è un'operazione abbastanza complessa (specie se consideriamo il contesto dell'evergetismo romano), nondimeno Brouwer utilizza in modo efficace questo discrimine per organizzare la seguente suddivisione tematica: quattro templi rientrano nella categoria del culto pubblico e ufficiale, collocati a *Laverna* (non distante dall'attuale Sulmona), a Porta Marina (Ostia), ad Aquileia e a *Tergeste* (Trieste). Per quanto riguarda invece l'istituzione di templi privati, uno è attestato al di fuori delle mura di Ostia, uno a nord di Aquileia e uno a *Glanum* (St.-Rémy-en-Provence).

Sappiamo da un'iscrizione recuperata nella moderna Prezza, datata alla seconda metà del I secolo a.e.v. e proveniente da un *pagus* non distante dall'attuale Sulmona (ossia, presso l'antica *Laverna*), che la conformazione del complesso cultuale era fissata in modo abbastanza rigoroso: «è chiaro [dal testo] che non si tratta di un unico edificio ma piuttosto di un terreno murato con un cancello; all'interno del muro [era presente] un cortile circondato da un porticato e nel centro del cortile (o addossato al muro posteriore) un santuario. Questo piano corrisponde pienamente ai santuari di Bona Dea che sono stati scavati a Ostia e a Trieste»[612]. Il testo dell'epigrafe recita:

L(ucius) Statius Cn(aei) f(ilius) Chilo
L(ucius) Pettius C(ai) f(ilius) Pansa
C(aius) Pettius V(ibi) f(ilius) Gemellus
L(ucius) Tattius T(iti) f(ilius) Coxsa

[609] Per le testimonianze epigrafiche provenienti da Roma e dal Lazio e riguardanti Bona Dea (da quelle certe a quelle di dubbia identificazione), ma non connesse con le istituzioni cultuali di templi locali, si rimanda a Brouwer 1989: 15-84. Secondo Elio Spartiano, uno degli *Scriptores Historiae Augustae*, un *aedes Bonae Deae* sarebbe stato costruito sotto Adriano, ma l'informazione non è confermata da altre fonti, ed è pertanto da riferirsi con circospezione a un più probabile intervento restauratore del tempio già esistente a Roma (*De Vita Hadriani* XIX 11; cfr. Brouwer 1989: 401).
[610] Brouwer 1989: 402, nota n 27.
[611] *Ibi*: 402.
[612] *Ibi*: 404.

magistri Laverneis
murum caementicium
portam porticum
templum Bonae Deae
pagi decreto faciendu[*m*]
curarunt probaruntq[*ue*][613].

«Lucio Stazio Chilone, figlio di Gneo, Lucio Pezio Pansa, figlio di Gaio, Gaio Pezio Gemello, figlio di Vibio, e Lucio Tazio Cossa, figlio di Tito, *magistri*, fecero costruire per gli abitanti di Laverna un muro di pietra, un cancello, un portico e un tempio di Bona Dea, per decreto del villaggio, e essi approvarono ufficialmente il progetto»[614].

L'iscrizione si qualifica come documento ufficiale sulla base dell'elenco dei membri del collegio dei *magistri*, della citazione del *pagi decretum* e della presenza del verbo *probare*, «un termine che esprime l'ufficialità dell'approvazione»[615]. Brouwer conclude che «l'introduzione del culto di Bona Dea risale all'epoca dell'iscrizione proveniente da Prezza [nel *CIL* è indicato come luogo di ritrovamento *Prezzae in ecclesia S. Luciae*. N.d.A.] e, inoltre, [che] si tratta dell'introduzione di un culto statale romano. È impossibile determinare il modo in cui il culto vi fosse celebrato, ma la forma del santuario è indicativa della natura intima del culto»[616]. L'introduzione del culto presso la popolazione locale dei Paeligni, alleati di Roma a partire dal 350 a.e.v. fino alla Guerra sociale, corrisponde alla rinnovata volontà di ricondurre la zona a stabilità politica sotto il controllo romano[617]: «Bona Dea venne introdotta da Roma come una divinità di stato. La politica romana considerava questa particolare dea come un simbolo eminente del legame tra i Paeligni e Roma. Pertanto, la dea romana giocò un ruolo nella [locale] politica di colonizzazione. Una divinità specificamente latina (almeno nelle sue origini) era meglio indicata in questo caso rispetto a un'altra divinità la cui devozione era più generica. Inoltre, è possibile che gli individui interessati avessero una particolare preferenza per Bona Dea»[618]. Infine, il culto è attestato localmente con continuità fino all'età imperiale (anche se non è possibile stabilire con maggiore precisione le date) grazie a tre iscrizioni di natura personale, dedicate alla dea da donne libere[619]. Purtroppo non sono note le dimensioni del complesso cultuale.

Conosciamo invece le dimensioni del tempio di Porta Marina a Ostia, dove le dimensioni del complesso erano di 33,30 x 17,35 m, mentre il tempio in particolare misurava 9,40 x 6,60 m. Le date di questo complesso sono riferibili all'età giulio-claudia, anche se il culto locale è noto privatamente fin dal I secolo a.e.v.[620]: «Nel complesso, i dati bastano per stabilire che il culto di Bona Dea fiorì a Ostia almeno dal 50 a.e.v. fino alla dinastia giulia. Benché il culto sia sopravvissuto anche successivamente, esso non era più prospero, come è evidente dalla riduzione delle dimensioni del tempio posto fuori Porta Marina, e dalla mancanza di scoperte relative ad una data posteriore a Ostia»[621].

Delle cinque iscrizioni assai frammentarie rinvenute *in situ* attestanti la devozione alla divinità, una è esplicitamente legata all'istituzione ufficiale del culto:

---

[613] *Ibi*: 94 (*CIL* I^2 1793[=1279]=*CIL* IX 3138).
[614] *Ibi*: 403.
[615] *Ibidem*.
[616] *Ibi*: 406.
[617] *Ibi*: 404-405.
[618] *Ibi*: 406.
[619] *Ibi*: 407. Come annota Brouwer, Ovidio, che dedica alcuni passaggi della sua opera a Bona Dea e «sulla cui relazione con la dea sono state avanzate alcune congetture», proveniva dalla zona di Sulmona (cfr. *ibi*: 406, nota n. 49).
[620] *Ibi*: 407.
[621] *Ibidem*.

M(arcus) Maeci[*l*]*ius M(arci) f(ilius)* [*F*]*urr*[*….. duovir*]
aedem Bonae Dea[*e*] *ex sua* [*pecunia fac(iundam) cur(avit)*] *idemq(ue) pro*[*bavit*][622].

«Marco Mecilio Furr[…], figlio di Marco, *duovir*, fece costruire il tempio di Bona Dea a sue spese, e [ne] ha approvato [la costruzione]»[623].

Come nel caso dell'iscrizione proveniente da Prezza, anche qui il verbo *probare* segnala la decisione avanzata da un membro degli organi istituzionali locali (indicato come un *duovir*)[624]. Inoltre, la presenza di più copie della medesima iscrizione è un altro fattore che lascia intuire la «natura ufficiale del documento»[625]. L'iniziativa personale di Marco Mecilio è evidente nel finanziamento della costruzione mentre, caso curioso, il tempio era posto fuori dalla città vera e propria (a Roma, come è noto, i luoghi di culto riservati agli dèi locali avevano collocazione all'interno del *pomerium*)[626].

Lo schema del complesso noto archeologicamente corrisponde a quello descritto per *Laverna*, con un terreno posto nella zona «delimitata dal *decumanus maximus*, dall'ingresso alla piazza porticata di Porta marina, da un isolato di magazzini [commerciali] e dalla Via di Cartilio Poblicola»[627]. Il luogo era recintato da un muro in pietra a un solo ingresso in *opus reticulatum* (ossia, ottenuto con una disposizione dei *cubilia* in file regolari poste a 45° rispetto alla linea orizzontale, separati da uno strato di malta), al cui interno stava un tempio prostilo e tetrastilo, ossia con un portico di colonne sulla facciata (diametro colonnare: 0,60 m). Questa è la descrizione di Brouwer: «L'ingresso [al complesso] dava direttamente in un'area rettangolare con un piccolo altare in tufo. Immediatamente dopo, un corridoio conduceva al tempio e al cortile. Attigua alla prima stanza era una grossa sala con un pavimento a mosaico. […] Nella *cella* sopravvive un frammento della cornice in marmo del primo altare [e del] mosaico in bianco e nero. Di fronte al tempio sono conservate le fondamenta di un altare. La porzione meridionale del complesso è costituita da un'area con un porticato in mattoni, dotata di tre ali, delle quali l'ala orientale chiude l'area di fronte al tempio, mentre quella occidentale raggiunge il muro meridionale del tempio»[628]. È opinione di Brouwer che la possibile presenza di un bancone in una delle stanze possa anche rimandare a quella dispensa (alimentare) indicata da Macrobio come caratteristica del complesso cultuale di Bona Dea[629]. La datazione all'era giulio-claudia è ottenuta dall'analisi dello schema del tempio e delle tecniche di costruzione[630]. Dopo alcune significative modifiche, la storia del complesso conosce un periodo di drastica riduzione delle dimensioni intorno al III secolo e.v., mentre la parte meridionale del tempio viene scorporata per essere utilizzata a fini differenti, il muro di cinta viene ricostruito, il porticato sparisce e i locali suddivisi in più stanze (per ragioni commerciali?). A queste modifiche farebbe riscontro un possibile decremento delle/dei fedeli[631].

Altre due testimonianze presenti a Ostia permettono di collocare cronologicamente un secondo tempio posto all'interno del perimetro cittadino in una forbice compresa tra 50 a.e.v. e l'eta augustea. Si tratta di due iscrizioni, una dedicata a

[622] *Ibi*: 63 (*NS* 1942: 163=*AE* 1946, n. 221=Zevi, *Brevi note ostiensi*, 84-85)
[623] *Ibi*: 408 (trad. nostra).
[624] *Ibidem*.
[625] *Ibidem*.
[626] *Ibi*: 411-412.
[627] *Ibidem*.
[628] *Ibi*: 409.
[629] *Ibi*: 410.
[630] *Ibi*: 409.
[631] *Ibi*: 410.

Bona Dea Opifera da Valeria Hetaera[632], e una da Ottavia, «figlia di Marco e moglie di Gamala»[633]. A quest'ultima dobbiamo l'informazione riguardante la ristrutturazione del portico, delle panche e del tetto della cucina del complesso cultuale, che ci riportano a quel luogo di condivisione cui faceva cenno Macrobio, così come è interessante notare che lo stesso autore scriveva dell'identificazione di Bona Dea con Ops. L'iscrizione di Ottavia è stata in seguito riutilizzata per lastricare il pavimento del santuario[634], forse costruito grazie all'interesse di Valeria: anche se non sono noti purtroppo *collegia* locali dedicati alla divinità, si può presumere come «ipotesi altamente plausibile»[635] che la presenza di tali caratteristiche implicanti la condivisione di spazi (e pasti) comuni indichi l'esistenza di un *collegium* locale posto il patronato della divinità[636]. Ottavia proveniva forse da *Forum Clodii*, e doveva essere di famiglia benestante e/o altolocata (la famiglia del marito cui si riferisce l'iscrizione, i *Lucilii Gamalae*, era assai importante a Ostia)[637]; Brouwer avanza l'ipotesi che come Mecilio, anche Valeria provenisse da un'altra zona e che fosse già devota alla dea[638]. In generale il piano strutturale del complesso è simile a quello di Porta Marina (con in più, posti nel cortile, due vasche rettangolari e un pozzo), e la frequente ristrutturazione sembra indicare un uso prolungato nel tempo (almeno fino al II secolo e.v., quando l'intero complesso venne ricostruito)[639].

Aquileia si distingue in questo breve panorama cultuale e archeologico per ben tre templi, due ufficiali e uno dovuto all'iniziativa privata. Il tempio di Bona Dea Augusta Cereria rimanda, già nel titolo della dea, a quel sincretismo che fa di Bona Dea un attrattore per le qualità mitografiche proprie di altri culti. Esso è noto attraverso un'iscrizione (che Brouwer dichiara attualmente non reperibile) nella quale si dice che il tempio è stato voluto da Tyche, una liberta, la quale ha sostenuto le spese, e che è stato dedicato dal *quattuorvir* Fausto Barbonio[640]. Questa epigrafe sembra contraddire la presenza dell'informazione nell'ambito dei culti ufficiali e pubblici ma, come indica Brouwer, la presenza dell'epiteto *Augusta* indica un riferimento esplicito alla religione di stato, mentre il secondo epiteto (*Cereria*) è condiviso localmente con Cerere in quanto *Mater Deum Magna*[641] (ricordiamo che già Cicerone, Lattanzio e Macrobio

[632] Ibi: 67-68, 425 (*Valeria Hetaera / dat Bon(ae) Deae / Opiferae sacr(um)*; *AE* 1961: 9-10, n. 45; «Valeria Hetaera dedica un tempio a Bona Dea Opifera»; trad. nostra). Nel *loop* delle interpretazioni sincretiche, notiamo che *Opifer* è un attributo di Esculapio, padre di Hygeia (cfr. Ovidio, *Metamorphoses*, XV 653), e *Opifera* di Fortuna (cfr. Brouwer 1989: 68).

[633] Brouwer 1989: 69, 425 (*Octavia M(arci) f(ilia) Gamalae (uxor) / portic(um) poliend(am) / et sedeilia faciun(da) / et culina(m) tegend(am) / D(eae) B(onae) curavit*; Cébeillac 1973; Brouwer 1989: 69 ss.; «Ottavia, figlia di Marco e moglie di Gamala, fece intonacare e fece costruire le panche e ricoprire la cucina in onore di Bona Dea»; trad. nostra).

[634] *Ibi*: 426.

[635] *Ibi*: 426.

[636] *Ibidem*.

[637] *Ibidem*.

[638] *Ibidem*. Cfr. *ibi*: 411-412.

[639] *Ibi*: 427.

[640] *Ibi*: 115, 427 (*Augustae Bonae deae / Cereri[a]e sacrum / [….] ystis l(iberta) T[y]che aedem / [….]i de pecunia sua fecit / Faustus Barbonius IIIIvir d(e)d(icavit)*; cfr. *CIL* V 761=*ILS* 3499=Calderini n. 4; «Tyche liberta fece costruire a sue spese un tempio in onore di Bona Dea Augusta Cereria. Fausto Barbonio quadrumviro lo ha consacrato»; trad. nostra).

[641] Cfr. *ibi*: 413, nota n. 91: (*M(atri) D(eum) M(agnae) / Cereriae / v(otum) s(olvit) Fruticia / Thymele / M(arci) Statini Dori*, da *CIL* V 796. Cfr. *CCCA* IV: 92, n. 220; «Fruticia Thymele (moglie?) di Marco Statinio Doro, ottemperò al voto in onore della Grande Madre degli dèi Cereria»; trad. nostra. Cfr. Brouwer 1978: 147).

richiamarono Cerere nei loro testi dedicati a Bona Dea)[642]. Infine, la *dedicatio* al *quattuorvir* sottolinea il carattere pubblico del tempio[643].

Le fonti epigrafiche e archeologiche indicano che dopo il Lazio il territorio di Aquileia e di Trieste fosse il centro italico più importante dedicato al culto di Bona: Aquileia conta quindici iscrizioni totali e riferibili alla divinità, due iscrizioni da Trieste e un tempio, un piccolo altare dedicato alla dea a *Nesactium* (attuale Vizače), una vasca completa di iscrizione da Staranzaro e, dalla Dalmazia, un altare sull'isola di Pag[644]. La regione considerata, inoltre, si distingue, per l'elevato sincretismo dimostrato dalle iscrizioni, nelle quali Bona Dea (abbreviata in B. D. molto più spesso rispetto alle altre regioni) viene associata a Fonione, Cerere, Mater *Magna*, alle Parche e a Silvano[645] (è nota anche una dedica pannonica alle Silvane)[646]. Tutto ciò indica che alla diffusione locale del culto si dovette accompagnare una crescente vaghezza delle delimitazioni mitografiche specifiche[647]. Il problema più evidente è la presenza di nomi di origine greca (Tyche e, in un'altra iscrizione dedicata alla *Mater Magna Cereria*, Thymele)[648]: «È possibile che le donne provenissero da una regione nella quale Cerere fosse venerata con il suo nome, ad esempio l'Italia meridionale o la Sicilia?», si domanda Brouwer, che continua, «È possibile che queste donne, in una regione dove Cerere non corrispondeva alle tradizioni locali, abbiano continuato un culto portato dalla loro terra d'origine, e che lo abbiano proiettato sulle due divinità che assomigliavano maggiormente alla dea della loro terra? È possibile, ma la proposizione deve rimanere una mera ipotesi»[649]. Torneremo più avanti sul problema della predominanza onomastica greca nelle fonti epigrafiche.

La presenza di un secondo santuario a nord di Aquileia, presso S. Stefano e confermato solo da fonti epigrafiche, sembra essere testimoniata da un'iscrizione di tre donne, *magistrae* di Bona Dea e, pertanto, facenti parte di un *collegium* dedicato alla dea, che però scrivono di aver ricostruito il portico e il tempio dedicato a Fonione (che *Fonio* sia un riferimento a Fauno?)[650]. Una seconda epigrafe dedica alle Parche un altare e a Bona Dea un piatto (o patera) d'argento del peso di mezzo chilogrammo[651]. Null'altro si può desumere dal contesto noto, se non che il riferimento al portico e alla possibile presenza di più elementi cultuali sembra rimandare, nel campo delle supposizioni, al complesso già ricordato di Bona Dea[652].

A Trieste (*Tergeste*), infine, è noto un tempio probabilmente dedicato a Bona Dea, anche se nell'iscrizione dedicatoria non è fatta menzione della divinità:

> *L(ucius) Apisius T(iti) f(ilius)*
> *T(itus) Arruntius L(uci) f(ilius)*
> *(duo)vir(i) ex d(ecurionum) d(ecreto) ex*

---

[642] *Ibi*: 418-419.
[643] *Ibi*: 413.
[644] *Ibi*: 414.
[645] *Ibi*: 415-416.
[646] Cfr. *ibi*: 129.
[647] *Ibi*: 416.
[648] *Ibi*: 421.
[649] *Ibi*: 422.
[650] *Ibi*: 112 (*Aninia M(arci) f (ilia) Magna et / Seia Ionis et Cornelia Ephyre / magistrae B(onae) D(eae) / porticum restituerunt et /aediculam Fonionis*, da *CIL* V 757=*ILS* 4894=Calderini n. 9; cfr. Brouwer 1989: 112-113; «Aninia Magna, figlia di Marco, e Seia Ionide [di Ione] e Cornelia Ephyre, *magistrae* [sacerdotesse] di Bona Dea, restaurarono il portico e il tempietto di Fonione»; trad. nostra).
[651] *Ibi*: 427. Cfr. Brouwer 1989: 118 (*Decidia Egloge / aram Parcabus / et Bonae Deae / phialam arg(enteam) p(ondo I S- / dono dedit*, da *CIL* V 8242= *ILS* 3769=Calderini n. 6; «Decidia Egloge ha donato un altare alle Parche e una patera d'argento di mezzo chilogrammo a Bona Dea»; trad. nostra).
[652] *Ibi*: 428.

p(ecunia) p(ublica) faciundum coera(vere)[653].

«Lucio Apisio, figlio di Tito, e Tito Arruntio, figlio di Lucio, *duoviri,* fecero costurire per decreto dei decurioni e a spese pubbliche»[654].

Bona Dea è invece menzionata nella seconda iscrizione, rinvenuta nel 1910 tra Corso e Via S. Caterina come la precedente[655]:

Barbia L(uci) l(iberta) Stadium B(onae) D(eae) merito[656].

«Barbia Stadium, liberta di Lucio (ha onorato il suo voto?) a Bona Dea, giustamente»[657].

Il carattere ufficiale della prima iscrizione è ricavabile dal riferimento alle spese pubbliche, ai titoli istituzionali dei personaggi coinvolti e al decreto del Senato locale. Le due iscrizioni fanno riferimento a un complesso posto a circa 3,5 m sotto il livello dell'attuale manto stradale nel centro di Trieste, rinvenuto nel 1910, e che delimitava un perimetro rettangolare di 12,13 x 12,04 m. All'interno del sito sono state inoltre rinvenute tre vasche, due delle quali dedicate da Barbia Stadium: dall'analisi delle lettere dell'epigrafe il testo risalirebbe al II secolo e.v., mentre la costruzione sarebbe ascrivibile all'età augustea. Se a ciò aggiungiamo che *in situ* sono state rinvenute monete risalenti al IV secolo, si può supporre che il luogo di culto sia stato utilizzato con continuità per un tempo molto lungo – non possiamo però essere sicuri del fatto che la funzione del sito sia rimasta la medesima fino al IV secolo[658]. La struttura del tempio sembra essere simile a quella tipica già identificata da Brouwer: un complesso recitato, «con un cancello (probabilmente) sul lato orientale […]. Questo cancello si apriva su un'area con tre ali che circondavano un porticato tetrastilo, accessibile attraverso delle scale. Sul retro della struttura, separato dal muro posteriore, stava una *cella*. Dall'altro lato, alle estremità delle due ali laterali del cortile, sono riconoscibili due stanze. […] al di sopra delle fondamenta l'edificio era probabilmente costruito con legname. Sul lato occidentale, lungo via S. Caterina, era collocato un portico con un muro conservato, posto accanto a una strada e parallelo a un canale. Sia il portico che la strada si trovano a due metri sopra il livello del complesso recitanto, e quindi sono ascrivibili a una data più tarda»[659]. Per il resto, le informazioni sulla vita sociale e religiosa di *Tergeste* sono abbastanza frammentarie e non si può andare oltre qualche supposizione sulla possibile provenienza da Aquileia del culto (sulla base della prosopografia locale degli *Arruntii*) e sul fatto che il nome Barbia fosse diffuso nel Norico e nella Pannonia[660].

L'ultimo esempio, forse quello più frammentario, è il tempio narbonense di *Glanum* (St.-Rémy-en-Provence), composto da una sala di 10,50 m x 6,70 m e edificato sopra un precedente portico di origine greca. Il complesso noto richiama la conformazione già ricordata, pur con la variante di due entrate. Tre iscrizioni collegano in modo affidabile questo sito con Bona Dea, mentre la presenza di un altare e delle panche indica sia funzioni cultuali che comunitarie[661].

---

[653] *Ibi*: 125 (*II* X 4, 1)
[654] *Ibi*: 125.
[655] *Ibi*: 123.
[656] *Ibi*: 124 (*II* X 4, 3); sul *cognomen graecum Stadium* cfr. Brouwer 1989: 124.
[657] *Ibidem*.
[658] *Ibi*: 423.
[659] *Ibidem*.
[660] *Ibi*: 424.
[661] *Ibi*: 428.

III.5.3. Un'iconografia statuaria fissa per una mitografia variabile

Se nel caso di Cibele e Attis l'iconografia era sostanzialmente aperta a inclusioni e multiformi rappresentazioni, per quanto riguarda Bona Dea dobbiamo curiosamente registrare un'iconografia stabile. Possediamo solamente una statuetta completa di iscrizione che possa essere con sicurezza assegnata a Bona Dea, proveniente da Albano (*Ager Albanus*). Questa, alta 46,5 cm e databile alla seconda metà del II secolo e.v. circa[662], è stata prima rinvenuta nel giardino di un privato (luogo che non coincide con la sua collocazione originale), successivamente ritenuta irrintracciabile (dal 1914)[663], infine segnalata sul mercato antiquario nel 2013[664]. L'iscrizione recava le seguenti informazioni:

> *Ex visu iussu Bonae Deae*
> *sacr(um)*
> *Callistus Rufinae n(ostrae) act(or)*[665].
>
> «In seguito a una visione, su ordine [della dea?], Callisto, amministratore della nostra Rufina, fece [costruire] un tempio di Bona Dea»[666].

Di seguito riportiamo la descrizione risalente al 1879: la statua «scolpita in marmo greco […] esprime una matrona seduta, vestita di lunga tunica e sopravveste, e ricoperta da un manto che le si avvolge al braccio sinistro e le ricuopre [*sic*] le ginocchia; le manca gran parte del braccio destro e con il sinistro regge il [*sic*] cornucopia […]. La sedia in cui sta la figura è in forma di cattedra matronale, con il dorsale piano e acuminato, ed i sostegni in forma di balaustri. […] Il simulacro dunque rappresenta senza alcun dubbio la Bona Dea, cosa che probabilmente niuno avrebbe potuto indovinare ove la descrizione non ce lo avesse a così chiare note indicato […]»[667]. La testa, però, non è originale e sarebbe stata sostituita con un ritratto di una matrona romana più recente, ritenuta risalente al tempo di ?Gallieno[668]. Sulla coscia destra vi sarebbero le tracce di un serpente avvolto intorno al braccio destro, che beveva dal recipiente (una patera) posto nella mano destra della dea[669]. Questa statua rappresenta il punto di partenza per l'identificazione di una dozzina di statuette (delle quali una sola, proveniente da Nîmes, di epoca incerta e ora dispersa, era di dimensioni ragguardevoli: 1, 20 m)[670], altrimenti prive di riferimenti in merito all'associazione con Bona Dea, e datate tra I e IV secolo e.v.[671]. Curiosamente, Bona Dea istituisce un nesso iconografico sincretico tra Fortuna (il cui elemento caratteristico è la cornucopia) e *Hygeia* (per quanto riguarda il serpente, benché solitamente nell'iconografia di Bona

[662] Brouwer 1989: 83, nota n. 177 (cfr. Marucchi 1879: 228). Cfr. Candilio e Bertinetti 2013.
[663] Brouwer 1989: 83, nota n. 177.
[664] Candilio e Bertinetti 2013.
[665] Brouwer 1989: 83, nota n. 177 (cfr. *CIL* XIV 2251=*ILS* 3503).
[666] *Ibidem* (trad. nostra).
[667] Marucchi 1879: 228 (cit. in Brouwer 1989: 83).
[668] *Ibidem*. Cfr. Candilio e Bertinetti 2013.
[669] Brouwer 1989: 83.
[670] *Ibi*: 138.
[671] *Ibi*: 340. Per le altre statuette, spesso incomplete e prive di indicazioni relative a Bona Dea ma che condividono i medesimi elementi iconografici, cfr. *ibi*: pp. 18-20, 54-56, 57-58, 71-76, 87-90, 96, 122-123, 126-127, 137-138.

Dea questo sia molto più piccolo)[672], ma la combinazione di questi due elementi, come nota Brouwer, si può ritenere esclusiva di Bona Dea[673].

Se confrontiamo questo modello con la lista sintetica di identificazioni multivocali emerse dall'analisi dell'iconografia relativa al culto di Cibele possiamo facilmente notare la differenza tra le due raffigurazioni: «Cibele seduta tra due leoni, con una corona turrita, e Attis con un berretto frigio; presenza di pini con un flauto e un ariete/toro; Cibele in viaggio verso Roma, Cibele che salpa; la presenza di Mercurio; Cibele o Attis che cavalcano un leone; Attis sdraiato; Mercurio che sostituisce Attis; il mito di Claudia Quinta»[674]. Dunque, pur attestandosi su una potente polivalenza a livello individuale e a differenza di quanto avviene con gli altri culti imagistici, le tecniche di rivelazione del culto di Bona Dea non si traducono in un'iconografia caratterizzata da un basso livello di uniformità, e questo è un motivo che, rispetto ad altri culti imagistici antichi, ci induce a richiamare in causa il possibile controllo ufficiale delle Vestali (per quanto blando) a Roma, dei *collegia* locali altrove e, soprattutto, delle istituzioni pubbliche sotto il cui controllo il culto era posto.

III.5.4. La diffusione culturale secondo parametri epidemiologici e geopolitici. Parte I. Aquileia, la peste antoniniana e la Pannonia

Per quanto riguarda l'area nord-italica è interessante notare che ad Aquileia, colonia latina dal 181 a.e.v. con circa tremila coloni, strategicamente rilevante (nel 178 a.e.v. verrà avviata una spedizione contro gli Istri), e probabilmente *municipium* con la *lex Iulia* del 90 a.e.v.[675], arrivava la via Postumia, costruita a partire dal 148 a.e.v. e che collegava il nord italico fino a *Genua* (Genova)[676]. Questa importante arteria di comunicazione si collegava con la via Aemilia a *Placentia* (Piacenza), iniziata nel 187 a.e.v. dal console M. Emilio Lepido, e che partiva da *Ariminum* (Rimini; in quel medesimo anno, Gaio Flaminio congiunge *Arretium*, Arezzo, a *Bononia*, Bologna)[677]. Insomma, entro il II secolo a.e.v. l'intera regione cisalpina (con alcune eccezioni, quali la zona degli Insubri) risultava connessa in una rete stradale che la metteva in comunicazione diretta con Roma e, come ha scritto Emilio Gabba, «in un certo senso la via Postumia rappresentava la linea della penetrazione romana e quindi della frontiera verso il settentrione alpino»[678].

All'instaurazione delle vie e dei nuovi rapporti politici seguirono imponenti fenomeni di romanizzazione (*Dertona*, Tortona, fu dedotta sulla via Postumia nel 188 a.e.v.)[679] e un'emigrazione verso nord a volte spontanea ma che interessò anche gli «esponenti dei ceti romani elevati, ai quali si deve l'impianto di aziende agricole di vasta estensione»[680]. Sul versante tirrenico, la via Annia collegava Adria ad Aquileia e l'area veneta si distingueva come «più aperta e favorita nella ricezione della cultura romana»[681]. Basti ricordare che quando «si discusse a lungo in Senato sul carattere romano o latino per la colonia di Aquileia [cui corrispondeva un differente trattamento giuridico e politico. N.d.A.] e si decise infine per la latinità, si [dovette tenere] conto anche [della] possibilità di inserimento di elementi non provenienti da Roma fra i

[672] *Ibi*: 347.
[673] *Ibi*: 340, nota n. 136.
[674] Lisdorf 2009: 187.
[675] Rebecchi 1993: 202.
[676] Gabba 1990a: 73.
[677] *Ibidem*.
[678] *Ibidem*.
[679] *Ibidem*.
[680] Ibi:74.
[681] *Ibi*: 76.

coloni. La struttura timocratica delle colonie latine, con forti dislivelli fra le varie classi che componevano i corpi civici, permetteva di valorizzare gruppi di coloni di origine non romana inseriti nell'ultima classe di censo»[682]. Questa disparità si esplicitava in un secondo momento nella presenza di una «borghesia municipale», secondo la definizione di Daniele Foraboschi, per cui anche ad Aquileia sono ben attestati «oggetti preziosi e voluttuari [tipici dei] connotati simbolici, di prestigio e status»[683], non solo importati ma anche di produzione locale, quali «case sontuose, mosaici ellenistici […], gemme, ambre, vetri preziosi, ceramiche fini […]»[684].

Nel periodo testimoniato dalle fonti per la diffusione del culto di Bona Dea ad Aquileia, compreso tra Claudio e Tiberio e il II secolo (il periodo più florido per la città)[685], viene realizzato il collegamento tra Aquileia, il Danubio e la foce della Sava[686]: il collegamento con il Danubio e l'entroterra diventa più marcato. Il processo di romanizzazione della regione danubiana è interessante: «Grazie alle guarnigioni stabili in quei territori […] ebbe inizio un nuovo processo di sviluppo. A nord della Drava e in Mesia, fino alla seconda metà del I secolo, le condizioni di vita della popolazione locale, le abitazioni, i modi di produzione non si differenziavano affatto da quelli degli antenati»[687] ma, come segnala Jenö Fitz, grazie all'incastellamento romano vennero a crearsi le condizioni grazie alle quali fu possibile implementare gradualmente una struttura viaria affidabile, un traffico di commerci significativo e, soprattutto, la cooptazione degli elementi locali all'interno dei rapporti socio-istituzionali romani. In Pannonia, a partire dal periodo tiberino fino a quello claudiano, «da Aquileia e dal Nord Italia grandi masse si trasferivano lungo la strada dell'Ambra, soprattutto commercianti e artigiani»[688], assieme ai veterani congedati di origine italica.

Più avanti, nel 167, Quadi e Marcomanni arrivano fino ad Aquileia, «quartier generale degli eserciti imperiali»[689], (e con i quali la pace fu ristabilita solamente sotto Commodo), e la Pannonia diventa un *hotspot* bellico di importanza capitale: la dislocazione di quattro legioni *in situ* e la risoluzione della crisi che investì il modello imperiale antoniniano dopo la morte di Commodo attraverso la proclamazione a imperatore di Settimio Severo, governatore della Pannonia di origine africana, testimoniano lo spostamento del baricentro politico-militare verso l'area orientale-danubiana. Il beneficio di tale riordino degli interessi geopolitici a livello civico-municipale non tardò a farsi sentire: *Aquincum* fu probabilmente elevata a colonia durante la visita imperiale agli accampamenti legionari compiuta nel 202 e.v.[690]. Nel 169 e.v., però, Aquileia fu colpita dalla pandemia chiamata "peste antoniniana" e seguita agli spostamenti delle truppe da Oriente verso Occidente durante la campagna

[682] *Ibidem*. Cfr. Rebecchi 1993: 202. Sul meccanismo di riproduzione del modello agricolo romano nella regione cisalpina (piccola proprietà più terre comuni), e sull'accrescimento delle disuguaglianze sociali fra le classi Gabba scrive: «Nella colonia latina di Aquileia le classi sociali artificialmente costruite con le differenti assegnazioni di terreno riproducevano la coesistenza fra piccole (o medie) proprietà contadina e più vaste aziende che richiedevano impiego di mano d'opera subalterna. E tuttavia questa possibilità di coesistenza […] non poté essere mantenuta o realizzata [a causa della progressiva crisi della piccola proprietà e dell'ideale catoniano del contadino-milite]» (Gabba 1990b: 276). Sulla produzione manifatturiera di Aquileia e sulla sua diffusione all'intero livello regionale (ceramica nera) cfr. Morel 1990: 403.
[683] Foraboschi 1990: 815.
[684] *Ibi*: 816.
[685] Rebecchi 1993: 203.
[686] Marcone 1991: 477.
[687] Fitz 1991: 496.
[688] *Ibi*: 497.
[689] *Ibi*: 504.
[690] Marcone 1991: 490.

partica di Lucio Vero (161-169)[691], riemergendo in focolai epidemici nella zona di Roma fino al 189 [692]. Stando alle descrizioni di Galeno, il medico che all'epoca ne descrisse la sintomatologia, la causa di tale pandemia può essere ragionevolmente individuata in un membro dei *Poxviridae*, cui appartengono vaiolo e morbillo[693]. Una nuova ondata della peste antoniniana colpì l'impero a metà del III secolo per altri venti anni circa[694].

Per renderci conto del livello e dell'estensione dell'epidemia ricordiamo brevemente che, secondo i dati presentati da Elio Lo Cascio, risulta che in tre mesi, nel 178-179, «sarebbero morti circa un terzo dei contribuenti del villaggio di Soknopaiou Nesos, nel Fayum. […] Parimenti, i papiri di Karanis, sempre nel Fayum, rivelano un'accentuata diminuzione degli astretti al pagamento della laografia, l'imposta di capitazione, e dunque della popolazione del villaggio, tra il 145-46 (o il 168-169) e il 171-74»[695]. Non esiste un consenso definitivo sulla magnitudine del fenomeno[696] (Lo Cascio parla di un calo complessivo del 20% della popolazione in un arco di tempo di circa vent'anni)[697], ma nondimeno la peste antoniniana è un evento cardine all'interno della crisi del III secolo e può «avere innescato una serie di processi nella vita economica e sociale dell'impero destinati a rivelarsi decisivi per le sorti dell'organismo imperiale»[698]. L'impatto di tale perdita per una società basata sulla manodopera schiavistica fu tale per cui, secondo Lo Cascio, sarebbero stati necessari almeno settantacinque anni per ritornare ai livelli precedenti stante «l'altissimo tasso di crescita del tre per mille»[699], ammesso il venir meno di qualunque altro elemento di crisi – cosa che non si verificò[700].

Pur tenendo conto di altri fattori ovviamente concomitanti (ad esempio la diffusione degli altri culti orientali, tra i quali il cristianesimo), in questo quadro si potrebbe comprendere il crollo *ex abrupto* delle testimonianze legate al culto di Bona Dea dopo il III secolo: così come la peste antoniniana segna una drastica diminuzione dell'attività devozionale nei confronti del culto romano di Esculapio (e che abbiamo già visto in precedenza), allo stesso modo la devozione urbana dedicata ad una divinità preposta alle attività curative come Bona Dea non può non avere subito conseguenze gravi riguardo alla sua popolarità e diffusione. Vale la pena ricordare che il vaiolo era la causa di almeno un terzo dei casi di cecità in Europa prima dell'introduzione del vaccino[701]. Pertanto, considerando che il contagio e la mortalità epidemica condividono solitamente tassi più elevati negli agglomerati urbani e nell'esercito[702], non è impossibile che il legame mitografico e iatrico-apotropaico di Bona Dea con le malattie oculari potesse essere richiamato in causa a seguito delle complicazioni oculari legate ai *Poxviridae*[703] – e d'altra parte tutte le testimonianze provengono da ambienti urbanizzati (anche le tarde epigrafi britanniche e africane rimandano perlopiù al mondo degli insediamenti e/o dell'urbanizzazione sorta attorno agli accampamenti militari).

---

691 Bruun 2007: 204.
692 Fonti segnalate in Lo Cascio 1991: 708.
693 R.J. Littman e M. L. Littman 1973; Gourevitch 2005.
694 Lo Cascio 1991: 708.
695 *Ibidem*.
696 Cfr. Bruun 2007.
697 Lo Cascio 1991: 714. Cfr. Bruun 2007: 203.
698 Lo Cascio 1991: 715.
699 *Ibi*: 714.
700 Bruun 2007: 203.
701 Semba 2003.
702 R.J. Littman e M.L. Littman 1973: 205.
703 Semba 2003.

Se a prima vista questa ipotesi può sembrare controintuitiva (nel senso che le epidemie, al contrario, possono incrementare il culto delle divinità iatriche), è necessario considerare due fattori: la lunga durata dell'epidemia e la presenza di altri culti iatrici. Considerato dal punto di vista della lunga durata, il culto può non essere stato capace di rispondere efficacemente e con un rinforzo cognitivo adeguato alle richieste di guarigione dalle gravi, e perlopiù incurabili, conseguenze fisiche causate dall'epidemia (per di più in un ambito, quello oculare, che era di fatto specifico per Bona Dea), causando gradualmente un arresto della sua già limitata popolarità. Nel contempo, si dovrebbe tenere presente che il contesto di competizione culturale tra i multiformi culti tardoantichi deve aver fornito invece altri e forse più invitanti modelli religiosi cui rivolgersi per il sollievo dall'angoscia e/o per impetrare rinnovate richieste di guarigione.

Per testare questa interessante ipotesi di correlazione causale tra epidemiologia delle patologie e epidemiologia delle rappresentazioni religiose sarebbe comunque necessario condurre un approfondito esperimento naturale di storia, comparando quantitativamente le relazioni tra le modificazioni nella devozione dei culti locali per quanto riguarda almeno tre casi abbastanza ben documentati, ossia prima e dopo l'epidemia scoppiata ad Atene nel 430-425 a.e.v.[704], la pandemia antoniniana e il crollo della devozione a Esculapio presso il tempio romano. A ciò si dovrebbe aggiungere una puntuale analisi medica delle descrizioni antiche delle malattie implicate e delle interpretazioni storiografiche moderne e contemporanee, allo scopo di incrociare storia del pensiero medico con un micro-esempio di interazione tra evoluzione biologica, economia, urbanesimo, condizioni igieniche e diffusione o modifica delle rappresentazioni religiose.

III.5.5. La diffusione culturale secondo parametri epidemiologici e geopolitici. Parte II. Una propagazione puntiforme e i *cluster* narbonense e africano

L'assenza di testimonianze archeologiche ed epigrafiche nell'intera zona cisalpino-occidentale a Nord di Pisa e di Imola (e in particolare in quella che dopo la riorganizzazione dioclezianea sarà nota come *Regio* IX, ossia l'attuale Liguria compreso l'entroterra pedemontano fino al Po) gioca un ruolo importante nella valutazione del *cluster* documentario proveniente dalla Gallia meridionale[705]. Pur tenendo in considerazione la possibilità che l'assenza di prove in merito al culto e alla devozione locale di Bona Dea possa rispondere, nelle parole di Lellia Cracco Ruggini, alla «maggiore scarsità delle testimonianze disponibili (e in ogni caso non sufficientemente indagate)»[706] – specialmente per quanto concerne il III e il IV secolo – occorre considerare che dopo il III secolo le condizioni per la devozione personale a Bona Dea cominciano a essere significativamente vincolate dalla mutata condizione socio-culturale (con la modifica del sistema imperiale e con la progressiva diffusione competitiva di altri culti, tra cui il cristianesimo).

Manca, cioè, quel nesso strutturale fondamentale che, trasferito su una carta geografica, possa rendere conto di una epidemiologia costante e graduale delle rappresentazioni che parta dal Lazio fino ad arrivare alla foce del Rodano. Stupisce inoltre constatare che non c'è traccia di quella complessa situazione che durante il IV secolo annovera, oltre all'asse adriatico ed economico-logistico imperniato sulla Via Postumia (e avente come punto di snodo Aquileia)[707], anche l'asse verticale tra «le

[704] Cfr. D.M. Morens e R.J. Littman 1992.
[705] Mennella 2003.
[706] Cracco Ruggini 2004: 561.
[707] Cracco Ruggini 2007: 71 ss.

Gallie, le aree italiche nord-occidentali (soprattutto marittime) [,] la *Tuscia*»[708] e Roma, che comprenderà anche la provincia d'*Africa* («la cui *annona* era diventata vitale per la penisola, dopo che, negli ultimi anni del regno di Costantino, il frumento fiscale egiziano era stato dirottato verso Costantinopoli»)[709]. Quest'ultimo asse commerciale e amministrativo portante costituirà una risposta al riordino dei rapporti adriatico-ravennati gravitanti su Costantinopoli, e si gioverà soprattutto dei rinnovati rapporti tirrenici di cabotaggio e dei nuovi nessi politico-religiosi costruiti sulla base di un cristianesimo episcopale che si pone ormai come agente ramificato e dominante nel campo del potere istituzionale[710]. In breve, si tratta di rapporti para-istituzionali che dureranno ben oltre l'istituzione della *Provincia* teodericiana nell'ex Narbonense (510), e almeno fino alla conquista longobarda della Liguria sotto Rotari (643). Fino ad allora non è nemmeno reperibile quella continuità e quelle caratteristiche comuni (anche architettoniche), che dall'ultimo scorcio del tardoantico fino all'età romanica contraddistingueranno, ad esempio, le sedi dei complessi religiosi cristiani dalla Provenza alla zona adriatica, attraversando senza soluzione di continuità le aree piemontese, valdostana e svizzera[711].

Insomma, occorre notare che nell'epoca alto-imperiale non vi sono attestazioni di *magistrae*, *ministrae* o *collegia* locali dedicati a Bona Dea, né di epigrafi *ex voto*[712] nelle *Regiones* IX e XI, e che quando i rapporti politico-religiosi e soprattutto marittimo-commerciali cominciano a legare la Provenza alla Liguria – e quest'ultima a Roma – il paradigma imperiale è ormai incentrato su coordinate politiche, religiose e commerciali ben differenti. Non a caso, per un breve periodo nel V secolo la vecchia Narbonense, con l'importante centro di *Arelate* in prima fila, si pone addirittura come diretta antagonista ideologica del potere imperiale romano, e di conseguenza la Liguria marittima acquisisce una primaria importanza geopolitica e strategica, sia commerciale che politica[713].

C'è allora bisogno di chiedersi quali furono invece le risalenti e particolari condizioni che crearono invece la possibilità della diffusione di un culto locale dedicato a Bona Dea, tutto concentrato nella zona della foce del Rodano. La peculiarità di tale zona in senso socio-politico è da imputare innanzitutto a quella che Giovanni Salmeri identifica come la «fisionomia nettamente più urbanizzata [rispetto al] resto del mondo gallico», dovuta alla risalente storia locale delle colonie greche, alla provincializzazione romana avvenuta nel 122-118 a.e.v. e soprattutto alla presenza di numerose colonie di veterani romani[714]. Altrove nelle Gallie il potere locale, privato del controllo politico dopo la conquista romana, rimase legato a una forma di aristocrazia terriera priva dell'ottica cittadina e istituzionale per poter sedere ad esempio nel Senato romano – non a caso «l'imperatore Antonino Pio discendeva da una famiglia narbonese originaria della colonia augustea di *Nema*[*u*]*sus*»[715], cui fu offerto un taurobolio protettivo a

[708] Cracco Ruggini 2004: 561. Cfr. Giorcelli Bersani 1997: 205.
[709] Cracco Ruggini 2007: 75.
[710] Beaujard 2007.
[711] Frondoni 2007: 364.
[712] Arnaldi 2007.
[713] Cfr. Massabò 2004; Cracco Ruggini 2007: 76-77. Nel 408 Arelate, già sede di zecca dal 313, diventa la sede dell'*Imperium Galliarum* dell'imperatore usurpatore Costantino III, che con il pretesto dell'appoggio all'imperatore Onorio contro Alarico giunge con le sue truppe fino a *Libarna* nella *Regio* IX. È possibile che la riorganizzazione amministrativa e militare della riviera ligure, dovuta al generale Costanzo (futuro imperatore nel 421), sia stata motivata non solamente dal passaggio dei visigoti, ma anche dal pericolo di una potente forza statale centrifuga alle porte della penisola. Cfr. Roda 1999b: 218 ss. Su Costantino III e Costanzo cfr. rispettivamente Martindale 1980, 2: 316-317, 321-325.
[714] Salmeri 1991: 567.
[715] *Ibidem*.

Lugdunum (Lione) nel 160[716] (quest'ultima città fondata da un luogotenente di Cesare)[717]. In questo quadro Arelate si configurava come una colonia di diritto romano composta da veterani ed edificata da Cesare[718]; *Glanum* era invece un *oppidum latinum* abbastanza contenuto[719], che però conserva un'attiva vita politico-comunitaria fino alle soglie del III secolo, come testimoniato dalle cinque epigrafi rinvenute *in situ* e dedicate con significativa continuità a una serie di imperatori (Marco Aurelio, Lucio Vero, Settimio Severo e Giulia Domna, Caracalla)[720]. Insomma, le zone della Gallia ove sono attestati documenti connessi con il culto pubblico di Bona Dea appaiono legate a doppio filo a Roma in quanto sedi urbane del potere politico, quando non rappresentano anche l'eredità diretta e puntiforme, ossia specificamente localizzata, di un retaggio culturale – come nel caso dei veterani romani stanziati nella regione narbonense. Questa situazione, come d'altra parte avveniva altrove, non significava però la rinuncia al sincretismo religioso di pantheon misti[721] o di forme iconografiche specifiche dovute alla precedente colonizzazione greca[722].

L'ultimo *cluster*, quello nordafricano, sembra confermare il legame del culto di Bona Dea con un'istituzionalizzazione *top-down*. La Numidia meridionale (odierna Algeria) era controllata fino al III secolo dal legato della legione *III Augusta* e l'urbanizzazione seguiva lo sviluppo della strada militare che arrivava a Zarai, al confine con la Mauretania Sitifensis[723]. Da *Lambaesis*, fondata per motivi militari[724], abbiamo un'epigrafe rinvenuta poco distante dal tempio di Esculapio e che attesta, come già ricordato, la devozione del *legatus Augusti* Petronio Iusto *pro reciperata salute*, datata al 232-235 e.v.[725]. Dalla Mauretania un'epigrafe di Lucio Cassio Restuto, *ex dec(urione) vet(eranus)* e *fl(amen) p(er)p(etuus)* della colonia di Auzia-Aumale, una «piccola città romana nelle montagne, a metà strada fra Sitifis e Caesarea»[726], e di sua moglie Clodia Luciosa, attesta l'edificazione di un tempio per la comunità a sue spese e in piena età severiana, nel 196 e.v.[727]: il Nord Africa durante l'età severiana – e grazie al legame dell'imperatore Settimio Severo con il suo luogo d'origine, vede in effetti un incremento dell'attività socio-istituzionale e urbanistica. Nella Byzacena (attuale Tunisia) del III secolo, presso *Mactaris* viene avviata un'operazione di espansione del Foro traianeo e di annessione di un mercato, sulla cui piazza precedente trovava posto il tempio di Liber Pater[728]; in un piccolo santuario posto tra il circo e l'arco di Traiano è stata recuperata un'epigrafe dedicata a Bona Dea da Giulia Casta Felicitas[729].

Insomma, la diffusione del culto di Bona Dea è legato anche alle vicissitudini economico-istituzionali e ai rapporti degli imperatori con la classe senatoriale: da un lato abbiamo quella che Clementina Panella ha definito come l'«egemonia africana» delle merci mediterranee[730] (e in particolare della Zeugitana e della Byzacena) dall'età post-antoniniana al IV secolo, tanto che a Ostia nel 160-180 e.v. la ceramica fine da

[716] Février 1993: 464.
[717] *Ibi*: 447.
[718] *Ibi*: 445, 447.
[719] *Ibi*: 447.
[720] Roth-Congès 1992.
[721] Février 1991: 462.
[722] Tufi 1993: 903.
[723] Fentress 1993: 352.
[724] *Ibidem*.
[725] Brouwer 1989: 149 (*AE* 1960: 107).
[726] Fentress 1993: 369.
[727] Brouwer 1989: 142 (*EE* V 1299=*CIL* 20.747).
[728] Ghedini 1993: 315-316.
[729] Brouwer 1989: 141 (*EE* VII 66=*CIL* VIII 11, 795).
[730] Panella 1993: 624.

mensa importata dall'Africa Proconsolare supera quella di produzione italica[731]. A ciò si unisce il predominio nella produzione di grano per l'annona civica e militare a partire dal I secolo e.v. e dell'olio sotto Settimio Severo[732] (alla metà del III secolo la crisi produttiva in Betica favorisce i commerci della Proconsolare)[733]. Dall'altro lato si registra l'aumento di esponenti della classe senatoriale tra II e IV secolo, «per i quali è lecito supporre l'esistenza di proprietà terriere nei paesi d'origine, e un incremento dei senatori romani con proprietà in Africa»[734].

Ancora, tra IV e V secolo si assiste a un arretramento dei centri di produzione di ceramiche e anfore verso le regioni interne e gli insediamenti rurali, ove questi continuano ad essere ben attivi a scapito di quanto sembra emergere per i grandi centri di raccolta presenti sulla fascia costiera[735], in un ambito di ristrutturazione della logistica di produzione (non ci sono segni palesi di "crisi" tardoantica). L'età severiana sta insomma nel centro di un processo di lunga durata (che dall'età di Augusto arriva almeno fino all'età vandala)[736] che vede le regioni nordafricane romane porsi come elemento vincolante per l'economia imperiale da Sud verso Nord (lungo l'asse Cartagine-Roma)[737] e a cui corrisponde il fiorire di «una cultura letteraria (Floro, Frontone, Apuleio) e di una cultura figurativa (nascita e sviluppo delle rappresentazioni realistiche del paesaggio agrario nel mosaico africano) che pervengono alla loro piena maturità tra la fine del III secolo e i primi decenni del IV secolo»[738].

III.5.6. Composizione sociografica dei fedeli, *cluster* geografici e *pattern* di diffusione

Di fronte al quadro appena delineato, che cosa possiamo concludere in merito agli agenti diffusori del culto e alla topografia di Bona Dea sul territorio prima repubblicano e poi imperiale? Proviamo a prendere come termine di paragone il culto di Mithra, già ampiamente studiato a livello cognitivo. Al termine di una puntuale sintesi prodotta da Chalupa, la situazione viene riepilogata nel modo seguente: «Il mitraismo era un fenomeno religioso complesso, nel quale molte tendenze divergenti erano interconnesse: possiamo trovare in esso molte caratteristiche dottrinali e imagistiche, e sia i rituali dell'agente speciale che quelli del rituale speciale. Una cosa però è certa in una misura ragionevole: per quanto riguarda la sua struttura funzionale il mitraismo sembra essere imagistico in modo predominante. Produceva comunità piccole autosostentate, nelle quali tutti gli iniziati si conoscevano l'un l'altro e si sottoponevano alle medesime esperienze. Poiché il mitrasimo era un culto "segreto" e relativamente chiuso, non aveva possibilità di effettuare proselitismo a livello pubblico. La strategia di reclutamento mitraico doveva essere basata sulle relazioni inter-personali che molto probabilmente assomigliavano alle relazioni tra patroni e clienti; in altre parole, dovevi essere invitato per diventare un fedele di Mithra. Questa strategia, però, è in acuto contrasto con l'apparente e rapida diffusione del mitraismo nelle prime fasi della sua esistenza»[739]. Secondo Chalupa «c'è solo una possibile soluzione a questo paradosso: la comunità nella quale il mitraismo esisteva nella sua prima fase, o dove si era persino originato, doveva essere altamente mobile»[740]; una comunità che Chalupa identifica,

[731] *Ibi*: 620.
[732] *Ibi*: 625-626.
[733] *Ibi*: 632.
[734] *Ibi*: 632-633.
[735] *Ibi*: 642.
[736] *Ibi*: 641 ss.
[737] *Ibi*: 633.
[738] *Ibi*: 632.
[739] Chalupa 2011: 116.
[740] *Ibi*: 117.

sulla scorta di Roger Beck, nella dinastia regale della Commagene, scartando altre due proposte per la loro minore parsimonia euristica e plausibilità[741].

Nel caso di Bona Dea, culto imagistico limitato a comunità circoscritte, chi o quale entità sociale (se è esistita) è stata in primo luogo responsabile della diffusione del culto? Esisteva forse un progetto romano e istituzionale di diffusione *top-down* del culto come concessione di un elemento culturale prestigioso perché (ritenuto) arcaico, apparentemente simbiotico e fiduciario ma in realtà (inconsciamente) sfruttatore e unilaterale (per riprendere la terminologia della storia profonda)? Detto altrimenti, è possibile che l'agente di diffusione principale, il motore dell'epidemiologia, sia stato lo spostamento di persone – come nel caso del mitraismo?

Ora, l'analisi sociografica dei devoti presenti nelle fonti epigrafiche di Bona Dea rivela un'estensione che parte dal livello senatoriale (dalla documentazione letteraria) e dei governi locali fino ai servi dei servi (nelle epigrafi e nei resti archeologici)[742]. Prendendo l'analisi sociografica di Brouwer, che considera i dati prosopografici e individuali di tutte le fonti note, abbiamo la seguente ripartizione delle centocinquanta testimonianze totali divise per appartenenza sociale:

- classe senatoriale e governi locali: 19
- *equites*: 3
- *plebs ingenua*: 25
- liberti
    - imperiali: 4
    - pubblici: 1
    - privati: 58
- schiavi
    - imperiali: 5
    - pubblici: 1
    - privati: 15
- schiavi di schiavi: 1
- anonimi (misti per censo, età e/o provenienza): 18

[741] *Ibidem*. Le altre due proposte sono quella di Per Beskow (1978) che identifica come comunità promotrice le comunità religiose del regno del Bosforo, e quella di David Ulansey (1991), il quale stabilisce la presenza di una (ipotetica) comunità di filosofi stoici dalla Cilicia che furono anche interpreti astrologici.

[742] Brouwer 1989: 252-296.

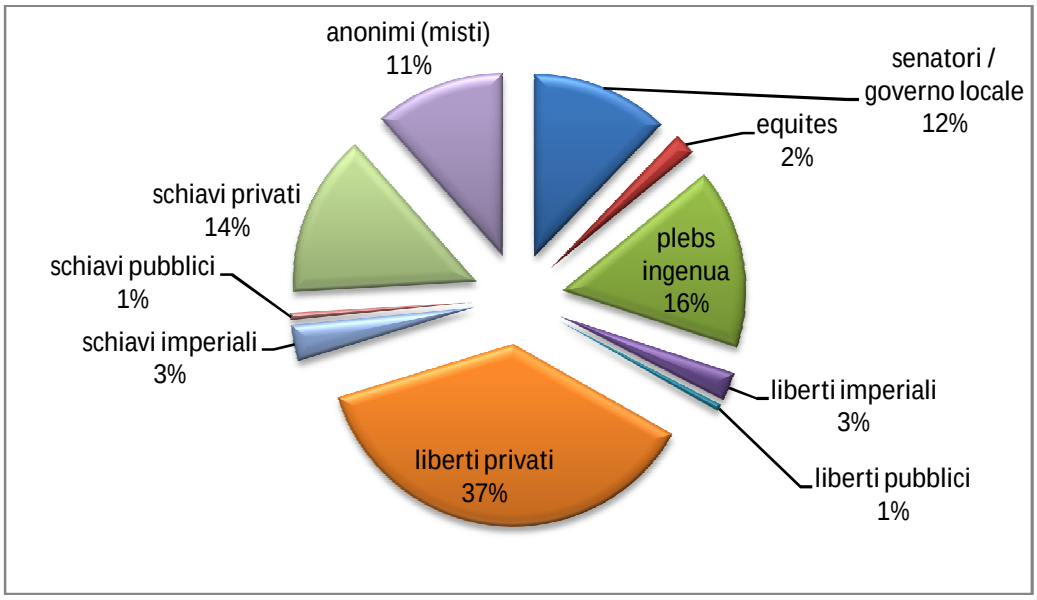

Figura 4. Sociografia delle testimonianze letterarie, archeologiche e epigrafiche del culto di Bona Dea (dati da Brouwer 1989: 252-296)

Oltre la metà delle testimonianze (51%) proviene da schiavi privati e liberti privati. Nel caso delle liberte, il gruppo ove ricorre la maggioranza delle devote e delle *magistrae* o *ministrae* del culto, Brouwer ha supposto una certa influenza religiosa del *patronus* o della *patrona*, cercando di suggerire l'esistenza di un'influenza reciproca che superasse lo steccato storiografico del rapporto tra superiore-padrone e sottoposto-schiavo: «[una] influenza reciproca avrebbe avuto senza dubbio un sentimento di solidarietà, enfatizzata dalle circostanze che i liberti e gli schiavi erano esclusi dai diritti riservati a[gli uomini] liberi e anche dalla religione romana che era, come sappiamo, incarnata nella politica romana»[743]. La presenza abbastanza significativa di un'onomastica greca potrebbe testimoniare la probabile ricezione del culto in ambiti sociali orientali già propensi al culto sincretico[744] – e rifletterebbe, sempre secondo Brouwer, il fatto che «venivano attribuite diverse capacità agli schiavi in base alla provenienza geografica, così che gli schiavi provenienti dall'Est erano preferiti per le attività familiari, mentre gli schiavi dell'Ovest erano preferiti per le attività all'aperto. […]. Tutti portavano con sé la propria cultura»[745].

Ma questa tesi si scontra con il fatto, notato recentemente da Keith Bradley, che i nomi greci per gli schiavi erano ritenuti alla moda e non sono attendibili come indicatori della provenienza geografico-culturale originaria[746]. Resta pertanto discutibile ritenere che la provenienza perlopiù urbana delle fonti epigrafiche testimoni un *bias* originario nei confronti della presenza di schiavi e liberti orientali[747]. Considerata la qualità della vita condotta dagli schiavi[748], sembrerebbe più ragionevole anteporre alla provenienza geografica il fascino esercitato dalle qualità sincretiche e iatriche del culto di Bona Dea. Inoltre, la provenienza degli schiavi non rappresentava certamente una costante atemporale: «Le origini degli schiavi catturati da poco cambiavano con la diffusione geografica dell'imperialismo romano: Italia peninsulare fino alla fine del terzo secolo a.e.v.; Italia del nord, penisola iberica, Balcani meridionali, Anatolia e

[743] *Ibidem*.
[744] Cfr. Chalupa 2011: 117 per Mithra.
[745] Brouwer 1989: 281.
[746] Scheidel 2011: 304.
[747] Brouwer 1989: 281.
[748] Scheidel 2011.

Levante nel primo secolo a.e.v.; Britannia, Germania, Dacia e Partia dal primo secolo e.v. in poi»[749], senza contare le fonti di approvvigionamento classiche quali il commercio con le zone extra-imperiali (ad esempio, i territori occupati dalle popolazioni celto-germaniche o l'entroterra caucasico intorno al Mar Nero), nonché l'immissione di schiavi sul mercato attraverso la pirateria[750].

La condizione del liberto invece collocava quest'ultimo in una posizione forse ancora più problematica, «complessa e fragile»[751] poiché, come ha sottolineato Jean Andreau, il liberto «Non ha la coerenza dell'aristocratico, sicuro della propria superiorità e ammantato di valori che lo fortificano, anche se non li mette in pratica nella vita quotidiana. Non ha la semplicità rustica del vero contadino indigeno, né l'irriverenza ben controllata dello schiavo domestico. Il liberto si trova all'incrocio di parecchie forze divergenti o anche opposte. Da una parte è uno schiavo […]» mentre dall'altra «il suo status di liberto è parzialmente contraddittorio, poiché l'affrancamento gli conferisce la stessa cittadinanza del suo patrono, ma lo sottomette a tutta una serie di obblighi e usi che lo separano dagli "ingenui"»[752]. Il culto alla Fortuna era una caratteristica distintiva e, diremmo, intuitiva dei liberti rappresentati letterariamente (ad esempio nel *Satyricon* petroniano, LXXXIII)[753] e non dovrebbe quindi stupire il sincretismo tra Fortuna e Bona Dea attestato nelle epigrafi note.

Cerchiamo allora di comprendere gli altri vincoli che possono aver avuto un ruolo significativo nella diffusione delle rappresentazioni legate al culto di Bona Dea, tenendo a mente l'ipotesi brouweriana di base dell'uso politico del culto come mezzo per sostenere la fiducia locale nei confronti del controllo romano. All'ipotesi brouweriana dobbiamo aggiungere il livello della diffusione geografica, da cui emerge il *pattern* della relazione epidemiologica tra la propagazione puntiforme del culto (ossia legata a una diffusione estremamente circoscritta, raccolta in *cluster* geografici e temporali specifici e limitati, spesso in zone periferiche dell'areale di diffusione potenziale) e le vie di comunicazione politico-economiche e militari delle diverse epoche. In pratica, la tesi è che il culto di Bona Dea si sia originato nella regione laziale e da lì sia stato sottoposto a un processo di espansione legato alle conquiste romane tardo-repubblicane, alle pratiche di colonizzazione e ai rapporti civico-istituzionali con l'impero prima nella penisola italica e poi nel bacino del Mediterraneo.

Se raccogliamo tutte le testimonianze la cui datazione è abbastanza certa, possiamo notare che Roma è la sola località a possedere una serie di testimonianze continue dal II secolo a.e.v. fino al ?III o ?IV secolo e.v. (con la coda macrobiana del V secolo); da lì attraverso specifici modelli *top-down* (descritti nei paragrafi precedenti) il culto viene gradualmente propagato. Come già evidenziato in precedenza, le vicende istituzionali e imperiali (culturali, coloniali o belliche) costituiscono degli aggregati di rappresentazioni culturali che vincolano la diffusione delle idee. Ricapitolando, la documentazione più distante dal centro di diffusione iniziale e più recente è reperibile in Pannonia, nell'estremo nord britannico, e in Numidia, in un periodo compreso tra l'età

[749] *Ibi*: 303-304.
[750] *Ibidem*.
[751] Andreau 1994: 193.
[752] *Ibidem*.
[753] *Ibi*: 208-209 («Si sottolinea spesso, giustamente, che il liberto attribuisce grande peso alla sorte, al caso e al culto della Fortuna. Tutto appare possibile al liberto: il povero diventa ricco in un istante, e il ricco povero; lo sventurato può di colpo essere sommerso dalla felicità, e il fortunato dalle disgrazie. Il *Satyricon* è pieno di annotazioni di questo genere […]. A questo culto dell'occasione improvvisa si unisce evidentemente un grande senso delle vicissitudini umane, e un certo gusto per la mobilità sociale»).

post-adrianea e quella severiana, e in tutti questi casi sembra essere legata all'attività politico-amministrativa o militare come esemplificato nella *Figura 5*[754]:

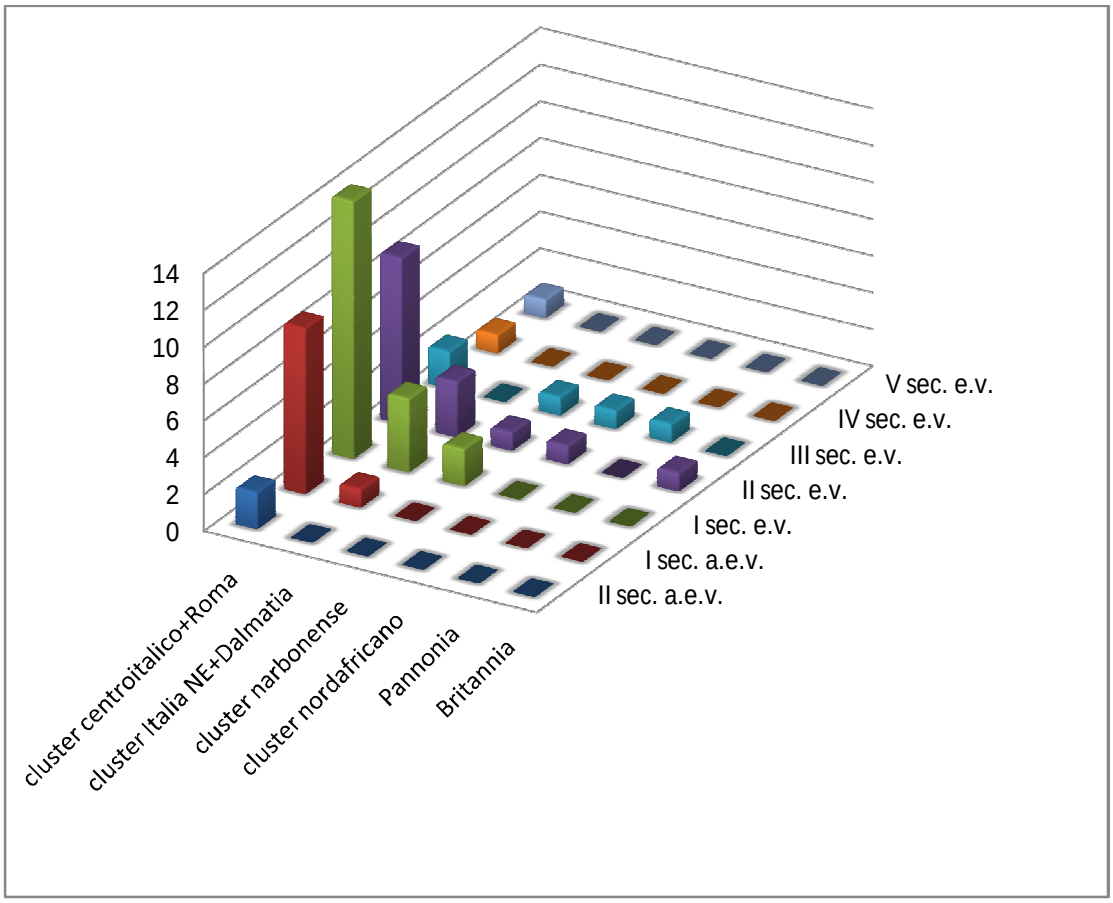

Figura 5. Totale dei dati archeologici, epigrafici e letterari del culto pubblico e privato di Bona Dea databili con relativa sicurezza, per n. di località suddivise in sei macroregioni

Quindi, è ragionevole sostenere (stante l'attuale documentazione) che la diffusione più recente e distante dal Lazio fosse dovuta a un vincolo istituzionale avvertito dagli amministratori o dagli ufficiali dell'esercito con il centro dell'impero, cui si deve giocoforza aggungere il legame personale tra l'attività iatrica della dea e la devozione personale.

Giunti al termine dell'indagine geografica relativa alla diffusione del culto di Bona Dea fuori da Roma, ricapitoliamo di seguito gli elementi basilari e i motivi che emergono dall'analisi dei vincoli e delle contingenze storiche:

- documentazione epigrafica attestante una diffusione del culto soprattutto presso liberte, in secondo luogo presso schiavi e *plebs ingenua*, probabilmente in modo sincretico (ossia aperto alle contaminazioni con altri culti) e come mezzo iatrico (anche per uomini), e in terzo luogo presso soldati romani dislocati nelle guarnigioni e negli insediamenti periferici;

[754] Dall'analisi di Brouwer (1989) sono stati esclusi tutti i reperti con datazione "imperiale" incerta o troppo generica (20 località escluse, così suddivise: 16 nel *cluster* centroitalico; 1 nel *cluster* NE Italia; 1 nel *cluster* narbonense; 2 nel *cluster* nordafricano). La continuità fino al V secolo e.v. per il primo *cluster* (*cluster* centroitalico + Roma) è attestata esclusivamente per via letteraria. Si noti inoltre che le monete rinvenute presso *Tergeste* (*cluster* Italia NE + Dalmatia) attestano una continuità del tempio locale fino al IV sec. e.v.; non è però possibile stabilire con sicurezza se l'edificio fosse adibito ancora a luogo di culto. I dati sono reperibili nelle Tab. 10 e 11 poste in *Appendice*.

- esistenza di *collegia* locali, composti da un numero ridotto di partecipanti femminili e costituiti attorno a complessi cultuali dalla conformazione architettonica specifica e dalla dimensione modesta, nei quali non è inverosimile che si consumassero pasti comuni (?);
- uso del culto come strumento istituzionale e sociale di controllo teletropo (non necessariamente legato allo svolgimento del rito dicembrino romano) e simbiotico, basato su quello che Umberto Laffi ha definito come il «miraggio dell'uguaglianza» stabilito nel rapporto tra Roma e gli alleati italici[755]. A sua volta tale caratteristica è suddivisibile (forse anche cronologicamente) in:
    - introduzione *ex novo* della divinità nelle terre centro-italiche come «divinità di stato» e «simbolo eminente» del legame tra Roma e la comunità locale[756];
    - richiesta cittadina nei confronti del potere augusteo per la gestione di una festa religiosa (nel caso specifico testimoniata dall'epigrafe di *Forum Clodii*);
    - tradizione religiosa introdotta altrove secondo una diffusione puntiforme dai coloni veterani (Aquileia e zone limitrofe, Gallia narbonense), probabilmente come riproduzione del modello familiare e sociale androcentrico di origine;
    - concomitante penetrazione coloniale del culto attraverso le vie di mare (Ostia, Pisa, foce del Rodano, Africa mediterranea), anche se il *pattern* emergente rende difficile scindere questa alternativa dalla presenza *in situ* dei veterani;
    - diffusione epidemiologica locale presso liberte a partire dall'istituzionalizzazione di vincoli familiari da parte dei veterani (?);
- espansione imperiale vincolata dal rapporto istituzionale e militare con Roma (nel caso africano, possibile promozione/espansione del culto sotto la dinastia severiana come collante istituzionale);
- testimonianze tarde legate più o meno direttamente alla presenza militare *in situ* e/o all'importanza della località sulla base del controllo del *limes* (Britannia, Pannonia, Africa mediterranea);
- esistenza di vincoli specifici alla diffusione, quali competizione con altre rappresentazioni culturali che vengono spesso inglobate nella documentazione epigrafica (altre divinità);
- crollo *ex abrupto* delle testimonianze con il III secolo, probabilmente causato dalla competizione con altri culti tardoantichi e dall'impatto negativo del mancato rinforzo cognitivo dovuto all'inefficacia del culto iatrico a seguito dell'epidemia della peste antoniniana.

[755] Laffi 1990: 302.
[756] Brouwer 1989: 406.

Appendice. Apparato cartografico e informazioni supplementari

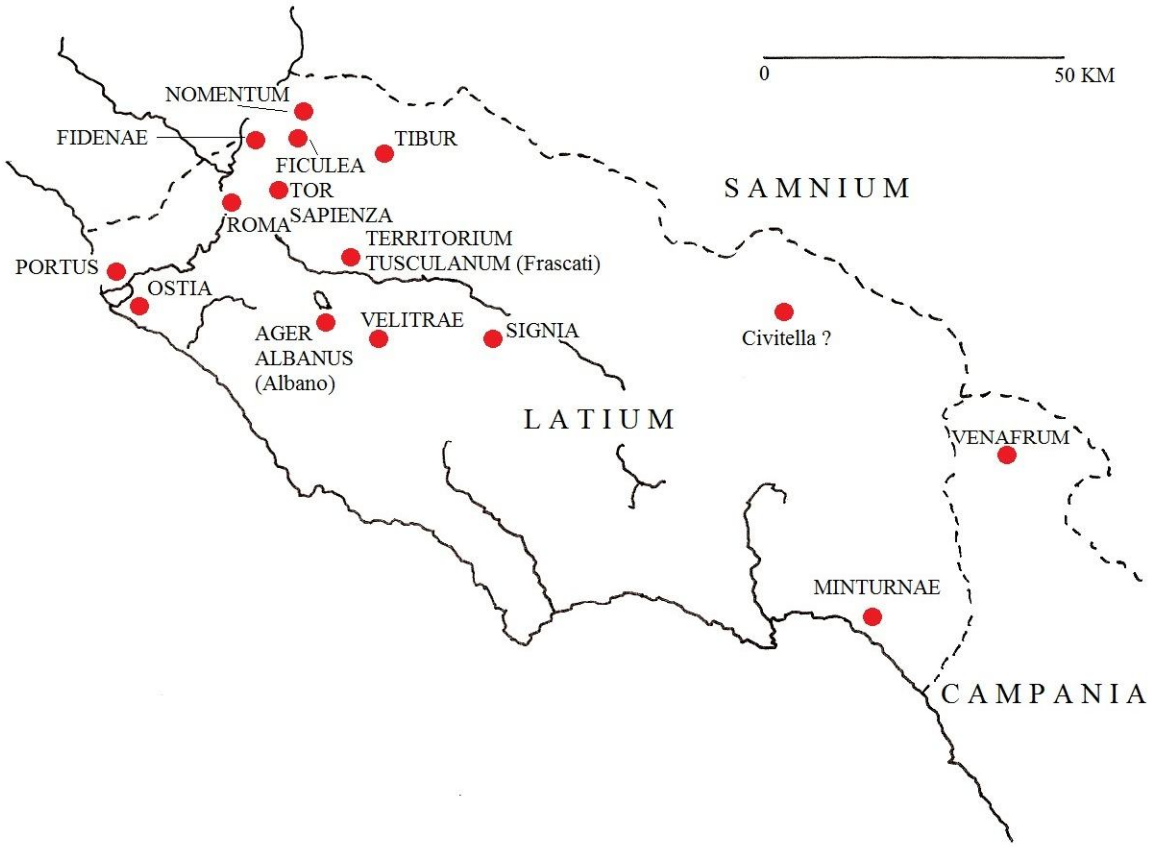

Figura 6. Indicazione cartografica dei ritrovamenti archeologici ed epigrafici legati a Bona Dea e rinvenuti nella regione laziale
(adattata e modificata da Brouwer 1989, sez. cartografica; illustrazione originaria di F. Derksen-Janssens)

Figura 7. Indicazione cartografica dei ritrovamenti archeologici ed epigrafici legati a Bona Dea e rinvenuti nella penisola italica
(adattata e modificata da Brouwer 1989, sez. cartografica; illustrazione originaria di F. Derksen-Janssens)

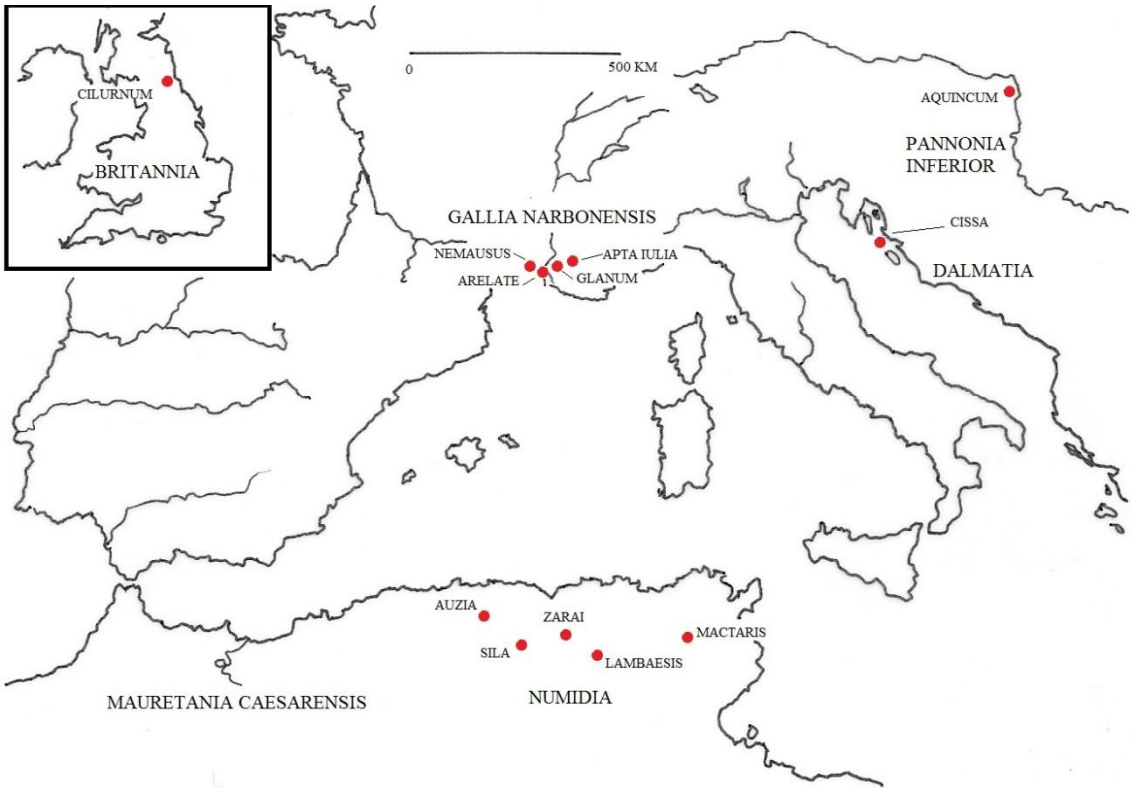

Figura 8. Indicazione cartografica dei ritrovamenti archeologici ed epigrafici legati a Bona Dea e rinvenuti nella regione europeo-mediterranea
(adattata e modificata da Brouwer 1989, sez. cartografica; illustrazione originaria di F. Derksen-Janssens)

CULTO PRIVATO					
Città	*Regione*	*Quantità*	*Età*	*Descrizione e caratteristiche di Bona Dea (ove disponibili)*	*Numero di catalogo* [da Brouwer 1989][757]
Roma	*Latium*	iscrizioni votive (lastre marmoree o frammenti di monumenti): 6 iscrizioni sepolcrali: 0 cippi: 0 statuette e basi di statuette: 3 altari: 4 ?vasi: 1 lamine metalliche: 1	?repubblicana-III sec. e.v.	Bona Dea *Annianensis Sanctissima* (età imperiale); Bona Dea *Conpos* (età imperiale); Bona Dea *Nutrix* (età flavia-adrianea); Bona Dea *Hygia* (II sec. e.v.); Bona Dea *Lucifera* (età imperiale; Bona Dea *Venus Cnidia* (età imperiale); *Bonadia Castrensis* (età imperiale). In un caso (I, 6-7) le statuette avrebbero trovato collocazione all'interno del tempio di Sabazio sul Campidoglio	I, 1, 6-7, 15-24, 28-29, 33
***Nomentum* (Mentana)**	*Latium*	altare con iscrizione	claudiana	Bona Dea *Castri Fontanorum*	I, 34
Via Aurelia	*Latium*	iscrizione ?sepolcrale: 1 iscrizione: 1	imperiale		I, 37
Via Tuscolana	*Latium*	iscrizione	I sec. e.v.	Bona Dea *Castrensis*	I, 39
S. Lorenzo fuori le Mura	*Latium*	iscrizione	imperiale		I, 41
Tor Sapienza	*Latium*	altare con iscrizione	imperiale		I, 42
? (Lazio)	*Latium*	cippo con iscrizione (?monumento sepolcrale): 1 statuette: 2 iscrizione: 1	?imperiale	Bona Dea *Quietana*	I, 43, 45-46'

[757] Catalogazione (cap., sez.) secondo Brouwer 1989: 15-143.

Ostia	*Latium*	statuetta	?		I, 66
***Ager Albanus* (Albano)**	*Latium*	statuetta con iscrizione	antoniniana		I, 73
***Minturnae* (Minturno)**	*Campania*	iscrizione	?repubblicana-imperiale		I, 76
Pianura	*Campania*	iscrizione	?		I, 78
***Neapolis* (Napoli)**	*Campania*	iscrizione: 1 altare: 1	imperiale	L'altare (I, 81) reca la raffigurazione di quattro divinità: Vesta, Bona Dea, Mercurio e il Genio del padrone di casa	I, 80-81
Pompeii	*Campania*	statuetta	?		I, 82
Ducenta	*Hirpini*	iscrizione	?		I, 83
***Furfane* (Cirignola)**	*Apulia*	colonna con vaso e iscrizione (con indicazione di altare)	traianea-antoniniana		I, 84
***Marruvium* (Pescina/S. Benedetto)**	*Marsi*	cippo con iscrizione	imperiale		I, 87
***Falerio* (Fallerone)**	*Picenum*	iscrizione	imperiale		I, 90
***Tuder* (Todi)**	*Umbria*	iscrizione	?		I, 92
***Pisaurum* (Pesaro)**	*Umbria*	basamento con iscrizione	II metà del I sec. a.e.v.		I, 96
***Pisae* (Pisa)**	*Etruria*	altare con iscrizione	II metà del I sec. e.v.		I, 98
***Sutrium* (Sutri)**	*Etruria*	iscrizione	I sec. e.v.	Bona Dea *Regina Triumphalis*	I, 99
***?Vetus Urbs* (Viterbo)**	*Etruria*	basamento con iscrizione	imperiale	Bona Dea *Augusta*	I, 100
***Horta* (Orte)**	*Etruria*	altare con iscrizione	imperiale	dedicato a Bona Dea su ordine della *spira* (=*collegium) Isisaca*	I, 101'
***Forum Cornelii* (Imola)**	*Cispadana*	altare	II sec. e.v.		I, 107
***Nesactium* (Vizače)**	*Histria*	altare	II sec. e.v.		I, 122
Staranzaro	*Histria*	iscrizione	I sec. a.e.v./I sec. e.v.		I, 124'
Campo di Mezzo	*Histria*	frammento di vasca	imperiale		I, 125
?Italia	?	statuetta	antoniniana		I, 126

***Cissa* (Časka)**	*Dalmatia (Liburnia)*	altare	I sec. e.v.	Bona Dea *Domina Heia Augusta Triumphalis terrae marisque Dominatrix Conservatrix mentiumque bonarum ac remediorum Potens Dea Bene Iudicans*	I, 127
***Aquincum* (Budapest)**	*Pannonia inferior*	iscrizione: 2	post ?Adriano o ?Settimio Severo/ imperiale	Scioglimento del voto a Bona Dea, *Panthaeus*, Diana e le *Silvanae* (I, 128); scioglimento di un voto a *Fortuna Consevatrix* e Bona Dea *Juno* (I, 129)	I, 128-129
***Cilurnum* (Chesters)**	*Britannia*	altare	?post-adrianea		I, 136’
***Apta Julia* (Apt)**	*Gallia Narbonensis*	altare	imperiale		I, 132
***Zarai* (Zraia)**	*Numidia*	altare	imperiale		I, 137
***Sila* (Bordj el Ksar)**	*Numidia*	piedistallo con iscrizione	imperiale	Bona Dea *Augusta*	I, 138
***Lambaesis* (Lambèse/ Tazzût)**	*Numidia*	altare con iscrizione: 2	tra 232 e 235 e.v.		I, 138’-139
***Mactaris* (Hr Makter)**	*Byzacena*	altare con iscrizione	imperiale	Bona Dea *Augusta*	I, 140

Tabella 8. Testimonianze sul culto privato di Bona Dea
(dati da Brouwer 1989)

CULTO PUBBLICO					
Città	*Luogo/Regione*	*Oggetto/i e caratteristiche*	*Età*	*Descrizione*	*Numero di catalogo* [da Brouwer 1989][758]
Roma	*Regio* II (*Caelimontium*)	altare con iscrizione (età imperiale); iscrizione con indicazione di donazione di un *aedes cum signo* (?età claudiana); tre statuette di marmo (II sec. e.v.)	?augustea/II secolo e.v.	centro cultuale con *aedes*	I, 2-4, 32 A-B-C
Roma	*Regio* VI (*Alta Semita*)	iscrizione presso S. Silvestro sul Quirinale	imperiale	?centro cultuale (forse devozione personale)	I, 5
Roma	*Regio* XIII (*Aventinus*)	tempio di Bona Dea *sub Saxo* (noto solo per via letteraria)	II metà del II sec. a.e.v.-V sec. e.v.	*Sacra* (Tibullo, I vi 21-24); *loca clausa* (Properzio, IV ix 21-70); *aedes*/*templa* (Ovidio, *Ars amatoria*, III 243-244, 633-638; *Fasti*, V 147-158); *aedes* (Festo, *s.v. Religiosus*); *aedes* (Elio Spartiano, *De vita Hadriani*); *aedes*/*penetrale* (Lattanzio, *Divinae Institutiones* III xx 3-4); *aedes* (Macrobio, *Saturnalia* I xii 20-29).	Tibullo (II, 30), Properzio (II, 32), Ovidio (II, 33-35), Festo (II, 56), Elio Spartiano (II, 60), Lattanzio (II, 64), Macrobio (II, 67).
Roma	*Regio* XIII (*Aventinus*)	*ara*, *aedicula*, *pulvinar* (noti solo per via letteraria)	123 a.e.v.	luogo di culto dedicato dalla vestale Licinia ma invalidato per decreto senatoriale	Cicerone, *De domo sua* LIII 136-137 (II, 13)
Roma	*Regio* XIII (*Aventinus*)	cippo dedicato a Diana, Silvano e *Bonadia* [*sic*]	fine del III sec. e.v.-età severiana	originariamente proveniente dalle Terme di Caracalla (*Regio* XII)	I, 8

[758] Catalogazione (cap., sez.) secondo Brouwer 1989: 15-143.

Roma	*Regio* XIII (*Aventinus*)	altare dedicato a *Bona Dea Galbilia*	?augustea-68 e.v.	Bona Dea è venerata come patrona degli *horrea Galbiana*, nel quartiere dei *Praedia Galbana* (posti tra il lato sud-ovest dell'Aventino e il Tevere)	I, 9
Roma	*Regio* XIII (*Aventinus*)	cippo frammentario dedicato a Silvano, Ercole e Bona Dea	?	il cippo segnala il dono alle divinità citt. di un tempio e di un altare	I, 9'
Roma	*Regio* XIV (*Trans Tiberim*)	altare con iscrizione; cippo; iscrizione indicante un *simulacrum* e un *aedes*	neroniana	centro cultuale dedicato a *Bona Dea Restituta* presso S. Cecilia in Trastevere (patrona del quartiere?)	I, 10-12
Roma	*Regio* XIV (*Trans Tiberim*)	due basi marmoree	pre-augustea e imperiale	?centro cultuale presso S. Maria dell'Orto in Trastevere; una delle basi è dedicata a *Bona Dea Oclata*	I, 13-14
Roma	*Latium*	iscrizione sepolcrale	?III o ?IV sec. e.v.	Elia Nice è indicata come *sacerdos Bonae Deae* assieme ad una *alumna* (Claudia Nice?)	I, 25
Roma	*Latium*	iscrizione sepolcrale	imperiale	Terenzia Am… è indicata come *sacerdos Bonae Deae*	I, 26
Roma	*Latium*	iscrizione	imperiale	?Tyche è indicata come *magistra Bonae Deae* (titolo probabilmente riferibile ad un *collegium*)	I, 27
Roma (forse Napoli)	*Latium*	iscrizione	imperiale	iscrizione dedicata ai *Di Manes* di una sacerdotessa di Bona Dea	I, 30
?Roma	*Latium*	iscrizione sepolcrale	?III o ?IV sec. e.v.	Aurelio Antonino, di sette anni, è ricordato dai genitori come ?sacerdote [*ἱερεύς*] di tutti gli dèi, in primo	I, 31

Roma	*Latium*	iscrizione sepolcrale	imperiale	luogo di Bonadia [*sic*], poi della Madre degli dèi, di Dioniso e di Mercurio indicazione di un *collegium Bonae Deae* (reperto rinvenuto vicino Porta S. Pancrazio)	I, 35
Roma	*Latium*	iscrizione sepolcrale	augustea-claudiana	Philematio, liberta imperiale di Livia, è ricordata come *sacerdos à* [*sic*] *Bona Dea*	I, 36
Roma	*Latium*	architrave marmorea	imperiale	Sono ricordate Popilia Psacas e la *collega sua Bonaea Deae* Thaine (reperto rinvenuto in via Nomentana)	I, 38
Roma	*Latium*	lastra marmorea	?I sec. e.v.	Felice Asiniano scioglie il voto per la guarigione oftalmologica dedicando l'iscrizione a *Bona Dea Agrestis ?Felicula*; iscrizione restaurata sotto il *ministerium* di Cannia Fortunata (reperto rinvenuto in Via Ostiense)	I, 44
***Bovillae* (vicino a Fratocchie)**	*Latium* (proprietà di T. Sertio Gallo)	*Sacrarium Bonae Deae* (noto solo per via letteraria)	52 a.e.v.	luogo di culto (di fronte al quale, secondo Cicerone, gli uomini di Milone uccisero Clodio; *Pro Milone*, XXXI 86; cfr. Asconio, *In Milonianam* 27)	Cicerone (II, 24); Asconio (II, 58)
***Velitrae* (Velletri)**	*Latium*	iscrizione sepolcrale, sedile in marmo, statuetta	?repubblicana-II sec. e.v.	?centro cultuale	I, 47-49
Ficulea	*Latium*	Iscrizione	?tardo-	luogo di culto;	I, 50

(Olevano)		recante indicazione di un luogo di culto	repubblicana	indicazione della restaurazione di un *fanum Bonae Deae*	
***Fidenae* (Villa Spada)**	*Latium*	quattro iscrizioni	post 54 e.v.-imperiale	luogo di culto; le iscrizioni ricordano la liberta Italia (insignita del *magisterium Bonae Deae*), Aquilia (*magistra* [?] *Bonae Deae*), un dono ignoto dedicato alla dea da una *magistra* e i numerosi doni offerti da un'altra magistra (una statua avvolta nel *pallium* e argentata, una *cathedra*, un *pulvinar* e un *armarium* ?*clusum* – forse indicazione della conservazione di farmaci cui faceva cenno Macrobio?)	I, 51-54
Ostia	*Latium* *Regio* I *Insula* IV-5	Iscrizione recante indicazione di un luogo di culto	augustea-tiberina	iscrizione di ?Aura, la quale dedica alla dea un (?piccolo) *aedes Bonae Dea*e e una ?statua	I, 64
Ostia	*Regio* IV *Insula* VIII-3	Iscrizione recante indicazione di un luogo di culto	giulio-claudia	luogo di culto; cinque iscrizioni, con il medesimo testo, che riportano l'istituzione di un *aedes Bonae Deae* per iniziativa di Marco Mecilio Furr[…]	I, 55-59
Ostia	*Regio* V *Insula* X-2	colonna con dedica, iscrizione recante indicazione di un complesso cultuale, altare, iscrizione	85 a.e.v.-augustea	luogo di culto (con indicazione della presenza di un portico, delle panche e della cucina); un'iscrizione è dedicata a *Bona*	I, 60-63

		riutilizzata come pavimentazione		*Dea Opifera*	
***Portus* (Porto)**	*Latium*	iscrizione; *aedicula*	imperiale-traianea	organizzazione cultuale; la dedica a Sivano e contiene un riferimento a *Deus Liber Pater Bonadiensium* (forse un quartiere di *Portus* sotto la tutela di Bona Dea?); l'*aedicula*, ora collocata a Villa Albani (Roma), riporta l'iconografia di Bona Dea	I, 67-68
***Signia* (Segni)**	*Latium*	iscrizione	imperiale	?luogo di culto; Arunceia Acte, *magistra Bonae Deae*, dona a Bona Dea due tuniche, un piccolo mantello [per la statua di Bona Dea?], pietre levigate e una *lucerna* bronzea	I, 69
***Tibur* (Monte S. Angelo, tra Tivoli e S. Gregorio di Sassola)**	*Latium*	iscrizione recante indicazione di un luogo di culto	3 luglio 88 e.v.	luogo di culto, la cui ricostruzione è attestata dall'iscrizione ufficiale di Lucio Paquedio Festo, *redemptor opera Caesaris et puplicorum*. L'iscrizione è dedicata a *Bona Dea Sanctissima Caelestis*	I, 70
***Tibur* (Marcelliana)**	*Latium*	iscrizione frammentaria	?	frammento di una *lex* proveniente da un altare dedicato a Bona Dea, con segnalazione di una statua della dea e di una *conlega* (forse indicazione di una	I, 71

				organizzazione ufficiale)	
***Territorium Tusculanum* (Frascati)**	*Latium*	iscrizione sepolcrale	imperiale	tomba di Flavia Athenais, *sacerdos Bonae Deae*	I, 72
Civitella	*Latium*	iscrizione recante indicazione di un luogo di culto	1° giugno 111 e.v.	Iulia Athenais, *magistra Bonae Deae Sevinae*, segnala la (ri)costruzione a sue spese del pavimento, del laboratorio (*officina*), del tetto, delle tegole del ?tempio locale e di un altare di bronzo	I, 74
***Venafrum* (Venafro)**	Confini di *Latium*, *Samnium*, e *Campania*	iscrizione recante indicazione di un luogo di culto	imperiale	l'iscrizione conferma la presenza di un *Collegium Cultorum Bonae Deae Caelestis* locale	I, 75
***Puteoli* (Pozzuoli)**	*Campania*	iscrizione recante indicazione di un luogo di culto	27 ottobre 62 e.v.	Gaio Avilio Dicembre scioglie un voto a Bona Dea, mentre Claudio Philadesposto è sacerdote (presso il locale tempio di Bona Dea?)	I, 79
***Luceria* (Lucera)**	*Regio* II *Apulia*	iscrizione sepolcrale	imperiale	Iscrizione funeraria per Lucerino Hermes e Vergilia Prisca *magistra Bonae Deae*	I, 85
***Alba Fucens* (Massa d'Albe)**	*Regio* IV *Samnium*	tavoletta bronzea	imperiale	Valeria Amaryllis scioglie un voto dedicando una tavoletta votiva bronzea a *Bona Dea Arcensis Triumphalia*	I, 86
San Vito	*Samnium*	iscrizione recante indicazione di *aedicula* e *ara*	imperiale	Octavia Lupilla dedica a sue spese un'*aedicula* a un'*ara* a Bona Dea	I, 88
***Sulmo* (Sulmona/ presso**	*Regio* VI *Umbria*	iscrizione	II metà del I sec. a.e.v.	iscrizione ufficiale attestante la	I, 89

Prezza)				costruzione di un complesso cultuale dedicato a Bona Dea presso Laverna	
Urbs Salvia **(Urbisaglia/ Macerata)**	*Regio* V *Picenum*	statua (1,05 m)	traianea	statua cultuale ?ospitata presso un tempio locale	I, 91
Tuder (Ilci)	*Regio* VI *Umbria*	base rettangolare marmorea	augustea-imperiale	luogo di culto; Atia Pieride *ministra Bonae Deae* e ?*promagistra* dedica alla dea una statua	I, 94
Spoletium **(Acquajura)**	*Umbria*	iscrizione recante indicazione di un luogo di culto	?	istituzione di un altare e di un bosco sacro (*lucus*) escluso esplicitamente agli uomini, entrambi dedicati a Bona Dea da parte di Renatia Maxima, *permittente Pompeia commagistra*	I, 95
Ostra **(Ostra Vetere/ Montenovo)**	*Umbria*	iscrizione	imperiale	Rufellia Tyche, liberta e *magistra Bonae Deae*, dedica alla dea l'iscrizione	I, 97
Forum Clodii **(Bracciano)**	*Regio* VII *Etruria*	iscrizione con indicazione di un *Vicus Bonae Deae*	18 e.v.	iscrizione recante indicazioni per festeggiare il compleanno di Augusto e di Livia, specifiche per gli abitanti del *vicus Bonae Deae*, ove era con ogni probabilità situtato un tempio (con riferimento particolare delle *mulieres vicanae ad Bonam Deam*)	I, 101
Lucus Feroniae **(chiesa di S. Antimo, presso Nazzano)**	*Etruria*	cinque iscrizioni legate ai luoghi di culto locali	138 e.v.; 222 e.v.	luogo di culto; iscrizioni dedicate da varie *magistrae bonae Deae*; tre iscrizioni recano	I, 102-106

				Sepernas e la quarta la formula *Bona Dea Sepernas* (che fosse un nome locale?)	
Aquileia (S. Stefano)	*Regio* X *Venetia et Histia*	una serie di undici iscrizioni attestanti l'esistenza di due complessi cultuali, un'iscrizione ufficiale recante dedica dell'*aedes*, due altari, e una statuetta bronzea	claudiana-II sec. e.v.	luogo di culto; rileviamo in part.: presenza di *magistrae* e *ministrae* di Bona Dea, indicazione ufficialedi un *aedes* con portico e di un altare a Fonione, dedica di un altare alle Parche e di un piatto d'argento a Bona Dea, dedica a *Bona Dea Obsequens*, dedica alle/per le orecchie di Bona Dea (*auribus Bonae Deae*) stuatuetta bronzea	I, 108-121
***Tergeste* (Trieste)**	*Venetia et Histria*	iscrizione ufficiale	I-II sec. e.v.	luogo di culto istituito dai duoviri locali per decreto del senato cittadino e a spese pubbliche; dedica della liberta Barbia Stadium	I, 123-124
***Arelate* (Arles)**	*Gallia narbonensis*	iscrizione su altare	II quarto del I sec. e.v.	luogo di culto; dedica da parte di Caiena Attice *ministra*; dedica a Fortuna e alle/per le orecchie di Bona Dea (*auribus Bonae Deae*)	I, 130
***Glanum* (St.Rémy-en-Provence**	*Gallia narbonensis*	iscrizione su altare, tavolo sacrificale con iscrizione, piedistallo con iscrizione	?I-III sec. e.v.	luogo di culto; risp. dedica alle orecchie (*auribus*), dedica alla *Dom(i)na*, dedica a Bona Dea	I, 133-135
***Nemausus* (Nîmes)**	*Gallia narbonensis*	statua di marmo	?	statua cultuale (ca. 1,20 m) destinata a un	I, 136

***Auzia-Aumale* (Gorfa Uled Selama o Sûk el-Khemis)**	*Mauretania Cesariensis*	iscrizioni frammentarie	196 e.v.	santuario locale dedica ufficiale dell'istituzione del tempio locale di *Bona Dea Valetudo Sancta*	I, 141

Tabella 9. Testimonianze sul culto pubblico di Bona Dea
(dati da Brouwer 1989)

CULTO PRIVATO	
Roma	II sec. a.e.v. →III sec. e.v.
Nomentum	I sec. e.v. [claudiana]
Via Aurelia	**imperiale**
Via Tuscolana	I sec. e.v.
S. Lorenzo fuori le mura	**imperiale**
Tor Sapienza	**imperiale**
Ager Albanus	II secolo e.v. [antonianiana]
Minturnae	I sec. a.e.v. → I sec. e.v. [?repubblicana-imperiale]
Neapolis	**imperiale**
Furfane	II sec. e.v. [traianea-imperiale]
Marruvium	**imperiale**
Falerio	**imperiale**
Pisaurum	I sec. a.e.v. [1a metà]
Pisae	I sec. e.v. [1a metà]
Sutrium	I sec. e.v.
Vetus Urbs	**imperiale**
Horta	**imperiale**
Forum Cornelii	II sec. e.v.
Nesactium	II sec. e.v.
Staranzaro	I sec. a.e.v. → I sec. e.v.
Campo di Mezzo	**imperiale**
Cissa	I sec. e.v.
Aquincum	?III sec. e.v. [?post-adrianea/?post-severiana]
Cilurnum	?II sec. e.v. [?post-adrianea]
Apta Iulia	**imperiale**
Zarai	**imperiale**
Lambaesis	232/235 e.v.
Mactaris	**imperiale**

Tabella 10. Dati utilizzati per l'elaborazione della Fig. 5 e ricavati dalla Tab. 8
(in grassetto sono indicati i reperti con datazione "imperiale" incerta o troppo generica)

	CULTO PUBBLICO
Roma	II sec. a.e.v. [123 a.e.v.] → ?V sec. e.v. [III/IV sec. e.v.]
Bovillae	I sec. a.e.v. [52 a.e.v.]
Velitrae	I sec. a.e.v. → II sec. e.v. [repubblicana-II sec. e.v.]
Ficulea	I sec. a.e.v. [tardo-repubblicana]
Fidenae	I sec. e.v. [post-54 e.v.]
Ostia	I sec. a.e.v. → I sec. e.v. [85 a.e.v.-giulio-claudia]
Portus	**imperiale**
Signia	**imperiale**
Tibur	I sec. e.v. [88 e.v.]
Territorium Tusculanum	**imperiale**
Civitella	II sec. e.v. [111 e.v.]
Venafrum	**imperiale**
Puteoli	I sec. e.v. [62 e.v.]
Luceria	**imperiale**
Alba Fucens	**imperiale**
San Vito	**imperiale**
Sulmo	I sec. a.e.v. [2a metà]
Urbs Salvia	II sec. e.v. [traianea]
Tuder	I sec. e.v. [augustea]
Ostra	**imperiale**
Forum Clodii	I sec. e.v. [18 e.v.]
Lucus Feroniae	II-III sec. e.v. [138; 222 e.v.]
Aquileia	I sec. e.v. → II sec. e.v. [claudiana- II sec. e.v.]
Tergeste	I → II sec. e.v.
Arelate	I sec. e.v. [II quarto]
Glanum	I sec. e.v. → III sec. e.v.
Auzia-Aumale	II sec. e.v. [196 e.v.]

Tabella 11. Dati utilizzati per l'elaborazione della Fig. 5 e ricavati dalla Tab. 9
(in grassetto sono indicati i reperti con datazione "imperiale" incerta o troppo generica)

CONCLUSIONI: BONA DEA COME MACCHINA DI GOLDBERG

> «Il fatto che la cultura sia un meccanismo di adattamento è visibile anche nella tendenza di molti fenomeni culturali ad aumentare la forza dei vincoli sociali».
>
> Luigi Luca Cavalli Sforza[1]

> «La tendenza a vedere significato e scopo nella coincidenza, sia questa dotata o priva di significato reale, rientra nella tendenza più generale a cercare un disegno nelle cose. Molti fatti ed eventi del mondo sono in effetti consequenziali, e sia agli esseri umani sia agli animali giova individuare i nessi. Ma a volte ci si trova tra due estremi entrambi negativi: si individua un disegno apparente là dove non c'è e non si riesce a individuarne uno là dove c'è».
>
> Richard Dawkins[2]

I. Le quattro "C", il maladattamento e le forze sociali: la cultura come strumento per la competizione sessuale

Rube Goldberg (Reuben Garret Lucius Goldberg; 1883-1970) è stato un celebre fumettista, insignito del premio Pulitzer per la satira nel 1948 e noto per i suoi elaboratissimi e bizzarri meccanismi progettati per svolgere in modo complicato, spettacolare, e del tutto futile, azioni banali e quotidiane, come lavarsi i denti o spalmare marmellata sul pane[3]. Le catene di azioni raffigurate nelle sue vignette, e messe in moto collegando oggetti normali, sono assolutamente fuori dal comune. In una delle vignette, ad esempio, lo scopo finale è quello di scattare una fotografia, e per far sì che ciò avvenga è necessario che la caduta di un dittatore svenuto attivi lo scatto della macchina fotografica. A sua volta, lo svenimento del dittatore è causato dal fatto che egli crede di essere vittima di un attentato, quando in realtà si tratta dell'esplosione di un palloncino, prodotta per mezzo di un sigaro posto su una barchetta al di sopra di un grosso cubo di ghiaccio. La barchetta in miniatura viene spinta verso il palloncino dall'emissione di aria incanalata in un tubo, che è collegato a un cuscino ad aria fatto sgonfiare da un signore che vi si siede sopra![4]

In modo non del tutto dissimile, secondo McCauley, le religioni pongono in connessione propensioni psicologiche altrimenti non legate tra loro, con il risultato di produrre e/o sostenere credenze e comportamenti talvolta bizzarri, e talvolta del tutto superflui, per la gestione dei problemi pratici e delle questioni socio-politiche quotidiane più pressanti da parte di chi occupa posizioni di potere[5]. Riprendendo quanto si diceva nell'*Introduzione*, la religione può in effetti essere considerata come il risultato dell'interazione di «quattro percorsi convergenti», che Azim F. Shariff, Ara Norenzayan e Joseph Henrich riassumono con le quattro "C", dall'iniziale di quattro sostantivi

[1] Cavalli Sforza 2010: 142.
[2] Dawkins 2002: 148.
[3] McCauley 2011: 155.
[4] *Ibidem*.
[5] *Ibidem*. L'autore segnala che qui termina l'analogia con le macchine di Goldberg e ricorda che la scienza, con le sue procedure e le sue spiegazioni, si dimostra cognitivamente assai più dispendiosa rispetto alla religione.

inglesi: *counterintuition* ("controintuizione", ossia la presenza di agenti sovrannaturali), *commitment* ("impegno", ovvero le motivazioni per credere e la dedizione nei confronti del *display* sociale), *compassion* ("compassione" o "pietà", intesa come la capacità di alleviare l'angoscia) e *communion* ("comunione" o "condivisione", ossia l'insieme delle attività rituali comuni)[6]. Non è difficile scorgere nell'intreccio di queste traiettorie socio-culturali gli elementi intuitivi/cognitivi e le potenziali manipolazioni sociali.

Il culto di Bona Dea è una di queste macchine di Goldberg, selezionata culturalmente nel corso del tempo mediando tra vincoli cognitivi, selezione intenzionale e meccanismi epidemiologici culturali autonomi e non consapevoli, per implementare e giustificare una precisa configurazione dei rapporti sociali. Nell'evoluzione culturale non sempre la selezione passa al vaglio solo adattamenti positivi; molti comportamenti e molte credenze sono di fatto maladattativi, ossia possono avere conseguenze negative sulla *fitness* individuale. Ora, nelle scienze sociali le tesi funzionalistiche tendono invariabilmente a porre l'accento sull'adattamento positivo apportato dall'adozione di determinati comportamenti o credenze. Purtroppo, come notano correttamente Richerson e Boyd, assai meno comune è l'attenzione nei confronti della contingenza temporanea degli adattamenti sociali e, soprattutto, della loro conformazione del tutto imperfetta, frutto di accomodamenti provvisori "buoni abbastanza"[7].

La teoria darwiniana dell'evoluzione ha saputo spiegare in modo eccellente i maladattamenti storico-evolutivi, demolendo le tesi avanzate dalla teologia naturale allora in voga, secondo cui la perfezione degli adattamenti fisico-biologico manifestati dagli esseri viventi avrebbe testimoniato l'esistenza di un progetto e, di conseguenza, rivelato l'opera di un progettista divino[8]. L'inefficienza e la provvisorietà delle strutture biologiche, invece, era stata semplicemente accantonata e/o dissimulata sotto teodicee e giustificazioni apologetiche di varia natura teologica che però non avevano né potere esplicativo né capacità predittiva dei fenomeni naturali cui si riferivano[9]. Darwin ha invece dimostrato che l'adattamento e il maladattamento condividono la medesima origine evolutiva, entrambi frutto di una contrattazione metaforica e non agentiva tra ecologia ambientale e sociale, tra vincoli chimico-fisici e storia, tra cambiamenti in costante divenire e stabilità spesso apparente – e comunque temporanea se considerata all'interno della cornice del tempo profondo del pianeta Terra. Dato che, come abbiamo già scritto, natura e cultura non sono solo contigue ma rappresentano anche, o soprattutto, le due facce del medesimo nastro di Möbius dell'evoluzione[10], perché non provare ad applicare anche alla cultura umana questi criteri evoluzionistici, ai quali è del tutto estraneo il modello te(le)ologico di "progresso" assoluto?

L'evoluzione culturale, seguendo alcune felici intuizioni darwiniane[11], rende conto del fatto che la cultura è un elemento innanzitutto biologico, legato all'immagazzinamento di informazioni nel cervello, che risponde in primo luogo alla necessità di sviluppare un «sistema cognitivo *e* sociale»[12] che crei reti di conoscenza diffusa volte a bypassare il problema dei costi informazionali derivanti dalla limitata capacità mnemonica individuale. In secondo luogo, l'evoluzione culturale è legata al fatto che le varianti culturali concorrono per ottenere maggiori rilevanza e trasmissione anche a scapito del loro effettivo valore adattativo: «il prezzo che paghiamo per la

[6] Shariff, Norenzayan e Henrich 2010: 121-122.
[7] Richerson e Boyd 2006: 209.
[8] Cfr. Casini 2009.
[9] Richerson e Boyd 2006: 208-209.
[10] Si rimanda al paragrafo I.2.2. *Intermezzo darwiniano. Il nastro di Möbius dell'*homo narrator*, ovvero di coevoluzione, Topolino e neurostoria*
[11] Richerson e Boyd 2006: 24 ss.
[12] *Ibi*: 233. La sottolineatura appartiene a Richerson e Boyd.

nostra sete di informazioni adattative è l'adozione di varianti culturali a volte straordinariamente patologiche»[13]. In questo quadro sono due le possibilità per spiegare il maladattamento, che spesso implica una perdita di *fitness*:

- *l'ipotesi del grosso errore*, che agisce a livello individuale: i singoli fanno un «cattivo uso di vecchie regole in ambienti […] nuovi»[14];
- *l'ipotesi delle informazioni costose*, che si può rinvenire a livello delle popolazioni come compensazione nel vasto *range* di adattamenti potenziali[15]: i meccanismi di computazione e di valutazione del cervello sono limitati[16].

Siamo vincolati a una storia intrecciata e composta dalla costante interazione di vincoli e di contingenze[17] per cui, come sintetizzano Richerson e Boyd, «l'evoluzione non può "progettare" un meccanismo di apprendimento che sia al tempo stesso potente e adatto a tutti gli scopi [così come] la selezione non può modellare i meccanismi dell'apprendimento sociale in modo che respingano costantemente le credenze maladattative in tutta la gamma delle esperienze umane»[18]. Nel caso dell'evoluzione culturale, come abbiamo già visto, il conformismo di gruppo e il *bias* del prestigio individuale sono elementi che possono facilmente condurre all'inclusione di elementi maladattativi[19]. L'esagerazione (potenzialmente maladattativa) dei tratti comportamentali è tipico delle costose segnalazioni di appartenenza comunitaria che contraddistinguono le credenze religiose, così come si riscontra nelle mode e nella «marcatura simbolica dei confini fra i gruppi»[20]. Abbiamo qui a che fare con lo stesso meccanismo che presiede alla selezione sessuale dei tratti potenzialmente maladattativi. Per citare un esempio celeberrimo, la vistosa coda del pavone maschio (un carattere sessuale secondario) è, di fatto, un elemento che nuoce all'individuo poiché lo rallenta, lo intralcia e lo rende più soggetto alla predazione. Ciò nonostante è preferito dalle pavonesse, per cui quella coda abnorme diventa la segnalazione estremamente costosa che, nonostante tutti gli impedimenti e i rischi cui quella coda espone, quel pavone maschio è sopravvissuto fino al corteggiamento della femmina[21]. La scelta femminile, insomma, ha ricadute sia sulla frequenza dei geni delle code lunghe dei maschi sia su quella della preferenza delle femmine per quelle stesse code[22]: «il processo si autoalimenta in una spirale esplosiva che può far diventare esagerato un tratto in origine correlato con la *fitness*»[23].

Luther H. Martin, sulla scorta di Geoffrey Miller, ha cercato di spiegare la presenza costosa (poiché antireale e spesso maladattativa) delle credenze religiose controintuitive presenti nello *storytelling* proprio attraverso la selezione sessuale, come mezzo originario per aumentare la *fitness* individuale e reso possibile dalla cooptazione di una serie di *by-product* cognitivi e linguistici[24]. Sulla medesima falsariga Dawkins si è domandato: «Non avranno, i nostri antenati, cercato di far colpo sui loro partner

[13] *Ibidem*.
[14] *Ibi*: 208-209.
[15] *Ibi*: 209.
[16] *Ibi*: 219-220.
[17] Cfr. Pievani 2011.
[18] Richerson e Boyd 2006: 223.
[19] *Ibi*: 225-229.
[20] *Ibi*: 228.
[21] Cfr. A. Zahavi e A. Zahavi 1997; Luzzatto 2008: 44-47.
[22] Richerson e Boyd 2006: 228.
[23] *Ibidem*.
[24] Si rimanda al paragrafo I.3.3. Cultural enhancer, sense of beauty *e autoinganni: ipotesi sugli inizi della religione, tra* kin selection *e* kin recognition.

usando il cervello come il pavone usa la coda? Che l'hardware di un encefalo più grande sia stato favorito perché consentiva exploit del software, come la capacità di ricordare i passi di una complicatissima danza rituale? Non lo si può escludere»[25]. Si tratta di una prospettiva che, se integrata con gli altri modelli noti (ad esempio, il ruolo del linguaggio nell'espansione del volume cerebrale)[26], può dare risultati interessanti.

Le caratteristiche dello *storytelling* maschile e il fatto che in media le donne esibiscano una capacità di elaborazione e di orientamento maggiore nei confronti delle storie che coinvolgono complesse relazioni inerenti all teoria della mente (ToM) di secondo e terzo grado («Jane *pensa* che Sally *voglia* che Peter *supponga* […]» ecc.)[27], sembrano fornire alcuni appigli sperimentali alla tesi della selezione sessuale dello *storytelling* religioso. Nel caso della comprensione della ToM si tratta però, come abbiamo già avuto modo di ricordare, di una media – di fatto, nei test «alcuni uomini fanno meglio di alcune donne»[28]. Ciò nonostante si può cogliere una significativa disparità a favore dei risultati femminili. Occorre comunque cautela nel valutare le correlazioni causali: i motivi psicologico-sociali dietro all'attrazione esercitata dalle rappresentazioni culturali a sfondo religioso sono sempre complessi e sfaccettati, e coinvolgono variabili differenti che hanno un notevole impatto sulle decisioni in campo culturale (ossia età, status socio-economico, sesso di appartenenza, essere sposati o no, avere già dei figli o no, ecc.)[29].

Il caso rappresentato dal culto di Bona Dea è uno di questi difficili e intricati modelli di comportamento religioso, nel quale interagiscono un rigido controllo androcentrico e un modello di «trasgressione ritualizzata», concesso dall'alto (solo nella città di Roma e/o per le devote legate alle famiglie aristocratiche deputate al controllo civico-politico?), e dove i meccanismi cognitivi convivono con una tendenza culturale al sincretismo mitografico e con la stabilità di certe associazioni cultuali. Ad esempio, il ragionamento abduttivo («A implica B. Osservo che B è vero. Quindi A è vero»)[30] viene cooptato per gestire nei termini immaginari di un rapporto causa-effetto sia il rapporto comunitario con gli dèi attraverso l'espiazione dei *prodigia*, sia un preciso culto iatrico – probabilmente fino a quando quest'ultimo non si è dimostrato largamente inefficace a fronte della gestione rituale della peste antoniniana: nella vita reale non si può disporre dei meccanismi scientifici che richiedono esperimenti controllati, pertanto «anche se dal punto di vista logico o empirico non offre alcuna garanzia di successo, l'abduzione scopre spesso schemi di cause e correlazioni reali ed è facile da applicare. Quando [però] le persone sono armate di ipotesi erronee, l'abduzione può facilmente portarle ad adottare credenze false e spesso deleterie»[31].

Certamente, «gli animali fanno ciò che fanno non necessariamente perché la loro anatomia è adatta a far ciò, ma semplicemente perché possono. Il risultato è che i comportamenti inattesi sono comuni»[32] – e in questo quadro l'essere umano non rappresenta un'eccezione. Di fatto, l'uccisione collettiva delle donne e delle mogli degli uomini politici, cui quel controllo androcentrico ricorreva sistematicamente quando lo stato romano attraversava periodi di crisi socio-politiche, rappresenta probabilmente uno dei picchi del maladattamento religioso romano[33]. Le donne erano ritenute delle

[25] Dawkins 2002: 277.
[26] *Ibi*: 278.
[27] Dunbar 2009: 62-63 (es. di ToM in *ibi*: 56).
[28] *Ibi*: 63.
[29] Trzebiatowska e Bruce 2012: 45.
[30] Richerson e Boyd 206: 233.
[31] *Ibi*: 234.
[32] Conway, Kosemen e Naish 2012: 40.
[33] Cfr. il paragrafo intitolato I.6.4. *Il piccione superstizioso di Skinner, la magia tautologica e le streghe, ovvero perché le donne sono il capro espiatorio perfetto della società romana*.

estranee all'interno della *familia* e, in quanto paradossali *insider-outsider*, con i loro comportamenti illeciti (immaginati o reali) esse erano le principali indiziate nella ricerca dei motivi che avrebbero modificato negativamente il rapporto della comunità degli uomini con quella degli dèi, alterando così la *pax deorum* da cui dipendeva la salute della *res publica* (rispetto ad altre entità socio-politiche umane, straniere e ostili). La medesima situazione maladattiva si riscontra nel fatto che le famiglie romane al potere imponessero ad alcune delle loro figlie più giovani l'ingresso in un ordine religioso all'interno del quale vigeva l'obbligo di castità (come quello delle Vestali) e i cui benefici sociali derivanti erano costantemente sotto la minaccia di essere annullati quando il contesto delle lotte politiche tra le varie famiglie aristocratiche decretava la messa a morte delle sacerdotesse sulla base delle false correlazioni causali culminanti nell'espiazione dei *prodigia*. Insomma, si era disposti a cedere parte della potenziale *fitness* dei discendenti pur di poter ottenere benefici sociali sul tavolo del confronto-scontro con le altre famiglie al potere. Si aveva così a disposizione sia un «eccellente mezzo per limitare i propri effettivi e, di conseguenza, il rischio di impoverimento» familiare, sia un modo efficiente per salvaguardare lo *status quo* egemonico e finanziario delle classi agiate legate al potere politico[34].

Come dimostra questo esempio, non sempre un maladattamento culturale comporta necessariamente ricadute *in toto* negative riguardo all'accesso alle risorse: «La moderazione riproduttiva delle popolazioni più ricche che la Terra abbia mai visto è un maladattamento impressionante. Dal punto di vista delle minacce umane all'ecosistema globale, possiamo approvare tale moderazione», anche se si può facilmente immaginare che questa non costituisca un tratto vantaggioso favorito dalla selezione naturale[35]. Nel caso che ci compete, sia nell'ambito familiare sia in quello sacerdotale il dato preminente è quasi sempre fornito dal parossistico controllo sessuale: quando questo non è palese esso viene reso socialmente intelligibile a livello simbolico – come avviene nell'associazione simbolica tra l'illegittimo consumo di vino da parte delle donne e l'intollerabile potenzialità illecita di rapporti sessuali con terzi.

Tutto rimanda invariabilmente al controllo sessuale maschile sulle donne: anche se l'accettazione di un culto che implicitamente riafferma la condizione sociale subordinata dei soggetti coinvolti è spesso il risultato di una manipolazione dei sistemi neurofisiologici attraverso rituali psicotropi che rispondono anche ai bisogni individuali e sociali (per alleviare il peso di situazioni normalmente stressanti o per gratificare i soggetti coinvolti), l'oggetto teorico di una storia profonda di quei rituali considerati religiosi si conferma in primo luogo come una stipulazione dall'alto verso il basso (*top-down*)[36]. Che cosa significa? Significa in sostanza che il controllo maschile politico e familiare aveva automaticamente eretto un sistema sociale che sanciva a livello giuridico e religioso la subordinazione teletropa delle donne allo scopo implicito di incrementare la propria *fitness* individuale contro i competitori maschili esterni. Insomma, gli uomini erano incessantemente impegnati su due fronti paralleli, dove quello immaginato (religioso) forniva di fatto la giustificazione per agire in quello reale (sociale) – e viceversa – mentre sul fronte socio-familiare le donne erano considerate o come potenziali quinte colonne di un'altra famiglia, e pertanto agenti competitori per conto di altri *patres familias*, oppure come un oggetto da tutelare contro gli interessi (sessuali) di altri uomini pronti a ingannare i legittimi compagni delle donne sedotte (come abbiamo evidenziato nell'appendice dedicata a Tibullo, Ligdamo e Ovidio)[37]. Chiaramente, ciò non si traduce in alcun modo nell'incongrua e ingenua affermazione

[34] Milis 2003: 67-68.
[35] Richerson e Boyd 2006: 206.
[36] Martin in c.d.s. b.
[37] Cfr. *Appendice* II. *Bona Dea come tema erotico*.

dell'assenza di amore e di affetto coniugale reciproco né tantomeno dell'onnipresenza dell'inganno intenzionale per soggiogare cinicamente i soggetti subordinati; più semplicemente, si vuole porre l'attenzione sui *pattern* più ampi e generali entro i quali esiste(va) comunque una certa libertà decisionale di comportamento in base a determinate varianti culturali (comunque spesso non legate a una sensibilità odierna e occidentale).

II. Le strategie sociali di controllo sessuale: religione e *fitness* (maschile)

Una buona parte degli adattamenti cognitivi (e forse la più importante) è volta alla gestione dei rapporti sociali con i membri della medesima specie. La ToM è una condizione assolutamente necessaria per svolgere compiti sociali e interagire efficacemente sullo scacchiere dei giochi interpersonali[38]. «Gli esseri umani», come ha scritto Boyer, «dipendono dall'informazione e dalla cooperazione e perciò dipendono dalle *informazioni sugli stati mentali degli altri*, ossia quali informazioni possiedono e che intenzioni hanno. Non si potrebbero organizzare nessuna spedizione di caccia collettiva, raid di guerra o trattativa di matrimonio senza un preciso monitoraggio dei desideri e delle opinioni degli altri»[39]. Non si potrebbe nemmeno, aggiungiamo noi, capire chi inganna – o come ingannare in modo efficace per fronteggiare competitori interni e/o esterni. Uno dei fattori che ha inciso maggiormente sulla costituzione di gruppi numerosi di esseri umani è stato la competizione intraspecifica tra le diverse comunità: non è improbabile sostenere che l'aumento dello stress sociale e dei costi ecologici delle grandi comunità sia stato bilanciato dai benefici sociali contro eventuali aggressioni da parte di esterni, utilizzando la religione, e in particolare il modo dottrinale, come mezzo per ridurre le defezioni interne dei *free-rider* e contro le minacce esterne, sfruttando teletropicamente i meccanismi basati sulla ricompensa endorfinica per rafforzare l'impegno nel gruppo[40]. Come abbiamo già avuto modo di osservare grazie all'esposizione del pensiero popolazionale, la diversità delle culture è un effetto diretto della composizione delle popolazioni all'interno di una specie: ad esempio, due componenti essenziali della cultura come il linguaggio e la religione condividono la propensione a suddividersi in comunità antagoniste attraverso la discendenza culturale con modificazioni, e con il tempo tendono a incoraggiare differenti forme di diffidenza più o meno violenta nei confronti dei gruppi esterni[41].

Il nucleo familiare è il palcoscenico sul quale si gioca la partita della competizione sessuale. Il basso ostinato che segue incessante le strategie del rapporto tra maschi e femmine nella storia di molte comunità umane è dominato dal controllo del *partner* secondo schemi comportamentali ricorrenti e tipici di *Homo sapiens* e che appare caratterizzato dai sentimenti di gelosia. Come ricorda Dunbar, «Fanno parte di questa strategia la pratica del *purdah* e altre forme di segregazione parziale, come l'obbligo di indossare il *burqa*, che sono esempi noti a tutti del mondo con cui gli uomini in medio Oriente cercano di tenere i potenziali rivali al largo dalle loro donne. Nella Cina dell'epoca classica, la fasciatura dei piedi delle donne ["(…) praticata soprattutto dai padri delle classi superiori, che erano quelli che avevano più da perdere se le loro figlie venivano colte in flagrante"] veniva effettuata in tenera età e produceva tali deformazioni che una donna non era in grado di camminare da sola per più di

[38] Dunbar 2009: 73 ss.
[39] Boyer 2010: 163. La sottolineatura appartiene a Boyer.
[40] Dunbar 2013: 57.
[41] Dunbar sostiene che queste caratteristiche siano «meccanismi esplicitamente progettati per rafforzare la coesione interna al gruppo contro le minacce esterne», evolutisi a discapito della coesione extra-comunitaria (*ibi*: 59).

qualche metro. Serviva da segnale palese della fedeltà della moglie, dal momento che le rendeva impossibile uscire furtivamente di casa in risposta ai richiami dell'amante […]»[42]. Leila Ahmed, nella sua disamina delle radici del controllo sulle donne nel mondo islamico e nel bacino mediterraneo antico, ha invece ricordato che le pratiche legate alla segregazione delle donne rappresentavano «un amalgama di usanze e atteggiamenti analoghi diffusi nelle varie culture patriarcali della regione: mesopotamica, persiana, greca, cristiana e infine islamica, ciascuna delle quali contribuì a sminuire il ruolo delle donne e assimilò le tendenze manifestate dalle culture vicine in questa stessa direzione»[43]. È chiaro che sono esistiti altri modelli di organizzazione socio-familiare, ma dobbiamo evitare il deleterio *wishful thinking* delle ricostruzioni storiche desiderate, in particolare quelle rivolte a presentare il modello romano in modo più favorevole e pertanto a distorcerlo, oppure a svilirlo stabilendo scale di progresso per giungere più o meno esplicitamente alla nostra contemporaneità come apogeo umano *tout court*. È invece necessario impostare la ricerca sulle fondamentali coordinate socio-familiari già delineate in precedenza nella presente tesi. Dal punto di vista dell'evoluzione culturale, la diffusione diacronica di una rappresentazione culturale in un ambito competitivo come quello religioso solo raramente equivale a un progresso in termini di un qualche "miglioramento" che non sia un punto stabilito ideologicamente a priori.

In quest'ottica, si può dire che i rituali religiosi come quello di Bona Dea, ossia volti alla manipolazione teletropa dei soggetti coinvolti, fossero il frutto dei tipici stratagemmi paranoici della competizione maschile escogitati allo scopo di «impedire al partner il contatto con i propri potenziali rivali»[44], per aumentare la propria *fitness* adattativa contro quella di eventuali competitori esterni e a scapito delle condizioni sociali e familiari delle donne. Questi stratagemmi sono stati generalmente elaborati all'interno di ambienti caratterizzati dall'interazione complessa di un'organizzazione urbana con l'accumulo di capitali su base agricolo-pastorale. La peculiarità romana è piuttosto reperibile nella presenza giuridica dell'adozione di terzi (maschi adulti e non geneticamente legati alla famiglia) e nella concomitante esclusione delle donne dal sistema socio-parentale androcentrico, attivando nel contempo un fittizio sistema di parentela maschile che univa senza soluzione di continuità antenati da venerare, parenti in vita e legami clientelari, e che includeva elementi progettati per sostenere – e rendere coercitiva con risultati alterni – la reciprocità dell'altruismo tra maschi adulti[45].

Il culto romano di Bona Dea, secondo le fonti letterarie, ci appare quindi come un compromesso imagistico rivolto alla popolazione femminile delle classi al potere nella città di Roma, cooptato all'interno di un controllo istituzionale che garantisse dottrinalmente la stabilità del modello statale androcentrico, pur in assenza di quei mezzi specifici implementati nel modo propriamente dottrinale (come ad esempio la funzione del testo scritto e l'esistenza di rigide gerarchie religiose). Il senso sociale di quel culto particolare, che secondo la definizione di Bloch e Sperber si configura come una «trasgressione ritualizzata», risiedeva nella possibilità di fornire una valvola di sfogo alle subordinate appartenenti alle classi aristocratiche dell'antica Roma e alle donne legate a quegli ambienti (ad esempio le liberte) – e arginare così, in un *loop*, le possibili ritorsioni violente agite dalle donne dell'abitazione ove risiedeva la *familia*[46].

[42] Dunbar 2009: 109.
[43] Ahmed 2001: 21.
[44] Dunbar 2009: 109.
[45] Cfr. il paragrafo intitolato I.3.4. Kin recognition *e* dei parentum*: competizione maschile nell'antica Roma*.
[46] Cfr. il paragrafo I.1.5. Dramatis personæ IV. *Il «teatro biologico» delle Vestali:* incestum, prodigia *e punizioni*.

La necessità di codificare mitograficamente una situazione peraltro imbarazzante per l'aristocrazia latina (nel mito, la moglie di un re picchiata a morte dal marito) può anche aver avuto origine da un banale intervento politico riparatore e commemorativo a fronte di un evento violento (e/o incestuoso?) dagli esiti sociali fatali accaduto nell'alta aristocrazia latina[47]. Questa storia, non fissata in forma stabile, diffusasi epidemiologicamente e sottoposta poi al vaglio della selezione culturale, avrebbe subito modifiche legate all'inserimento di brecce ontologiche, che in una versione del mito tramandata ad oggi consiste ad esempio nella metamorfosi del protagonista in serpente per violentare una refrattaria Bona Dea/Fauna. (Come abbiamo già ricordato in precedenza, non possiamo comunque completamente escludere che la storia contemplata dal canovaccio mitografico fosse stata intenzionalmente inventata *ex novo* nell'ambito di una promozione intenzionale del controllo sociale, anche se al momento questa appare come l'interpretazione meno parsimoniosa da un punto di vista logico).

L'accettazione da parte delle subordinate di una mitografia legata a un culto progettato per avere ricadute positive per i maschi al potere (ad esempio, la diminuzione dello stress sociale delle matrone, svincolando momentaneamente le donne dal controllo androcentrico per una limitata attività cultuale), e probabilmente controllata in modo blando dalle sacerdotesse preposte al culto, non può però essere considerata solo come un mero inganno perpetrato ai danni dei soggetti subordinati: come abbiamo avuto modo di dire, la teletropia può essere nel contempo simbiotica e sfruttatrice, e «ciò che sembra simbiotico da una prospettiva apparirà molto differente da un'altra»[48]. Molti mezzi teletropi volti al controllo dei comportamenti altrui hanno ricadute autotrope, ossia legate alla gratificazione neurofisiologica: nel nostro caso la riduzione dello stress sociale o la creazione di *network* sociali autonomi rispetto al controllo maschile. A ogni modo, il risultato tangibile della concessione *top-down* è il rafforzamento della dipendenza da quel medesimo sistema sociale che impedisce normalmente vie di fuga dal controllo istituzionale.

III. Bona Dea in ambito euro-mediterraneo: isolati periferici e estinzione

Per spiegare invece la diffusione e la probabile cessazione del culto di Bona Dea testimoniato dai documenti extra-italici, si può ricorrere a un'efficace metafora biologica. Le sparute popolazioni di artefatti intenzionali che testimoniano la diffusione del culto di Bona Dea fuori dal perimetro della regione centro-italica possono essere considerati degli isolati periferici, che riproducevano *sic et simpliciter* il controllo maschile romano là dove la composizione dei fondatori delle colonie estere era di ascendenza culturale romano-italica (ossia i veterani e i loro gruppi familiari, con liberti/e e schiavi/e). Come nella biologia evoluzionistica, queste popolazioni rappresentano campioni (culturali) isolati posti ai limiti dell'areale della specie parentale[49]. Grazie ad alcune caratteristiche peculiari gli isolati periferici si configurano come potenziali «specie incipienti», ossia prossime alla differenziazione dalla specie di origine. Questo avviene poiché:

- non c'è più flusso genico con la popolazione parentale, ossia l'isolamento impone un vincolo fisico al movimento di geni tra le due popolazioni;
- la limitazione del gruppo, sia spaziale sia numerica, favorisce rapide variazioni;

[47] Cfr. il paragrafo intitolato III.3.3. *La realtà banale dell'istituzione cultuale? Il mito come «funzione della trasmissione orale di dati cifrati linguisticamente»*
[48] Smail 2008: 172.
[49] Luria, Gould e Singer 1984: 550.

- il fatto di essere composto da un numero molto limitato di membri espone il gruppo a un «forte influsso […] dei processi casuali quali la deriva genetica e l'effetto del fondatore»[50], avvantaggiando così le combinazioni genetiche – e, nel nostro caso, culturali. Nella deriva genetica, la modifica delle frequenze dei geni all'interno di una popolazione non è dovuta all'azione positiva o negativa dei vincoli evolutivi ma al semplice effetto di campionamento casuale messo in moto dalla medesima ristrettezza numerica del gruppo[51]; l'effetto del fondatore, invece, vincola la perdita di parte della diversità genetica originaria al campionamento casuale dei membri dell'isolato periferico;
- la presenza in località poste ai margini dell'areale della specie parentale vincola la selezione di caratteri diversi rispetto a quelli appartenenti alla specie parentale[52].

Dato che la ricombinazione lamarckiana e intenzionale è una componente ineludibile dell'evoluzione culturale, negli isolati periferici delle popolazioni di artefatti legati a Bona Dea assistiamo alla ricombinazione del culto con elementi devozionali presenti in differenti contesti religiosi (ossia, attributi derivanti da associazioni sincretiche con altre divinità, ecc.), ma di fatto l'*exploit* di Bona Dea è terminato così come termina per una buona parte degli isolati periferici, ovvero con l'estinzione: «Per una piccola popolazione il fatto di costituire un isolato periferico equivale semplicemente a possedere il biglietto di una lotteria: senza di esso non si può vincere (cioè realizzare la speciazione), ma i biglietti vincenti sono molto pochi»[53]. Altro discorso andrebbe fatto per il culto a Roma e zone limitrofe dove, nonostante una notevole presenza di attribuzioni sincretiche, la potenziale assimilazione da parte di altri culti e la competizione culturale con altre e numerose rappresentazioni culturali-religiose doveva essere ben più forte. Se, come abbiamo suggerito, le conseguenze della peste antoniniana possono aver influito negativamente sulla tenuta del culto, l'imposizione graduale del cristianesimo come strumento di controllo socio-politico a partire da Costantino può anche intendersi implicitamente come una risposta alla richiesta di un maggiore controllo sociale e sessuale sulle donne cui il culto di Bona Dea era rivolto. Il risultato è che tra III e IV secolo e.v. abbiamo di fronte un culto di bona Dea più vivo nelle memorie degli storiografi e degli scrittori formalmente e stereotipamente legati alla tradizione che nella documentazione epigrafica delle dirette interessate (dalla quale difatti sparisce), e la sopravvivenza del culto di Bona Dea sembra allora ricalcare quella «vitalità politica di un fossile sacrale» con cui Andrea Giardina aveva definito il pomerio di Roma[54].

Insomma, non si può spiegare il culto di Bona Dea diffuso nel bacino euro-mediterraneo, e in varie epoche, come se si trattasse di un'ipostasi culturale unica e risolvibile esegeticamente con un'etichetta valida una volta per tutte. Inoltre, abbiamo a che fare con processi competitivi dove chi vince spesso non guadagna nulla, se non la mera e maggiore diffusione di quella stessa rappresentazione culturale: pur tenendo presente la complessità storiografica del problema, abbiamo suggerito in precedenza, ad esempio, che per le donne il passaggio tardoantico ad un'altra religione come quella cristiana non abbia granché migliorato la condizione di subordinazione sociale rispetto ai culti precedenti.

[50] *Ibidem.*
[51] *Ibi*: 677.
[52] *Ibi*: 550
[53] *Ibidem.*
[54] Giardina 2004: 117.

IV. Un'isola imagistica nel contesto (quasi) dottrinale dei *sacra publica*, ovvero come e perché cooptare un culto esclusivo e trasgressivo a livello istituzionale

In conclusione, possiamo presentare lo schema seguente come riepilogo delle caratteristiche del culto di Bona Dea, dove tra parentesi sono riportate le caratteristiche del culto e della mitografia non legate al culto dicembrino della città di Roma:

Variabili	*Culto dicembrino di Bona Dea (culto di maggio, culti extra-italici e/o imperiali)*
Caratteristiche psicologiche	
1. Frequenza della trasmissione	Bassa (possibile presenza di altri riti più blandi?)
2. Livello di eccitazione	Alto (possibile presenza di altri riti più blandi?)
3. Memoria	Episodica, ma semantica per canovaccio mitico standard
4. Significato del rituale	Socialmente rilevante, ma generato individualmente
5. Tecniche di rivelazione	Polivalenza a livello individuale, iconografia fissa
Caratteristiche sociopolitiche	
6. Coesione sociale	Intensa, inizialmente diffusa nell'ambiente dei membri femminili dell'oligarchia a Roma (?)
7. Leadership	Passiva
8. Inclusione/esclusione	Culto femminile esclusivo (con parziali eccezioni)
9. Diffusione	Lenta, inefficace
10. Scala	Scala ridotta, piccole comunità
11. Grado di uniformità	Basso mitograficamente, elevato iconograficamente

Tabella 12. Schema riassuntivo delle caratteristiche del culto di Bona Dea *sensu* Whitehouse (basato su Whitehouse 2004a: 74, fig. 4.1)

La conformazione peculiare del culto dicembrino ci indica un rituale condotto da agenti speciali (*special agent ritual*), per cui la ripetizione avviene *una tantum* (una sola volta all'anno) e ove la stessa divinità viene di fatto presentata come agente e partecipante diretta nel rito. A una bassa *frequenza della trasmissione* si associa un elevato *livello di eccitazione* sensoriale, con musica, balli e consumo di vino. Altri autori antichi aggiungono anche attività sessuali (ad esempio Giovenale): benché l'eventuale inclusione di tali comportamenti in un contesto rituale resti una (vaga) possibilità, la loro presenza a livello ufficiale ci sembra improbabile a causa dello statuto del culto e del controllo maschile cui esso era sottoposto. La tipologia di memoria sollecitata è di tipo *episodico*, che codifica gli eventi con le relative coordinate socio-temporali; questa, a sua volta, favorisce una riflessione esegetica spontanea sui contenuti del culto, legando in modo personale e *significante* per la partecipante un canovaccio mitografico con la sociodicea del culto. Da qui le ricadute sociali sull'accettazione del controllo maschile, che codifica come comportarsi al di fuori della parentesi offerta o, meglio, concessa della «trasgressione ritualizzata». Tutto ciò avrebbe verosimilmente provocato la costruzione di molteplici e non uniformi versioni mitologiche, tutte coesistenti e tese a convalidare il senso socio-individuale del culto all'interno della ristretta comunità di fedeli. Le mitografie note dalle opere degli scrittori antichi costituirebbero pertanto un sottoinsieme di quel più vasto gruppo di variabili rappresentazioni mitografiche, a loro volta sottoposte a selezione culturale.

Data l'intensità emotiva e sensoriale del culto di dicembre la *coesione sociale* prodotta dalla partecipazione al culto era molto forte, così come l'*esclusività* imperniata sulla circoscrizione assoluta dell'evento rituale e sull'assenza probabile di partecipanti maschi (la devozione personale maschile non era invece esclusa; a ogni modo eventuali modifiche non inficiano il quadro generale); più complicato è definire il culto di maggio o quello localizzato altrove, ma per i motivi già elencati in precedenza si può

ragionevolmente desumere che, se fosse esistito, esso avrebbe avuto una connotazione più blanda rispetto al modello di stimolazione sensoriale euforica. La scarsa diffusione del culto all'estero (attestata epigraficamente e archeologicamente) conferma il legame imagistico e locativo con comunità chiuse e circoscritte.

Non si può però parlare di un culto imagistico *standard*. I tratti caratteristici di questo culto sono costituiti infatti dalla presenza di peculiari modificazioni in chiave quasi dottrinale[55]. In effetti, la multivocalità associata a un basso livello di uniformità dei simboli coinvolti deve aver agito da attrattore semantico per la creazione sincretica di altri simboli mitico-rituali. Però questa multivocalità non si traduce nella produzione di rappresentazioni iconografiche divergenti: l'iconografia della dea, stando ai pochi reperti noti, era piuttosto fissa e ben caratterizzata. Insomma, le tecniche di rivelazione del culto di Bona Dea non si traducono in un'iconografia caratterizzata da un basso livello di uniformità. Anche il luogo di culto sembra rispondere a criteri architettonici stabili e piuttosto precisi. Ancora, possiamo affermare con relativa sicurezza che il culto di Bona Dea fosse contraddistinto da una *leadership* dedita alla supervisione e priva di un ruolo di primo piano, ma non completamente passiva o assente come vorrebbe il modello imagistico "puro". Non esisteva una *struttura centralizzata* intesa come organigramma organizzato; è verosimile che il culto nel tempio di Roma ricoprisse esclusivamente un ruolo di prestigio locale. Non esistono prove a favore del fatto che tutto il culto altrove dipendesse in qualche modo da quello che si svolgeva nella città di Roma; anzi le differenze elencate denotano una situazione tipicamente imagistica. Insomma, si può immaginare che il controllo sociale androcentrico e istituzionale imposto sul culto abbia costituito il vincolo selettivo maggiore riguardo alla conformazione del culto stesso.

V. Scenari socio-politici, vincoli selettivi e modificazioni nel tempo storico: la cultura come «*suite* di variabili» e la necessità di nuovi modelli storiografico-cognitivisti

Luther H. Martin ha posto da tempo all'attenzione della ricerca l'assenza di una documentazione sufficiente che possa testimoniare l'esistenza di culti divergenti rispetto all'impostazione quasi dottrinale dei *sacra publica*[56]. L'analisi del culto di Bona Dea che abbiamo fornito in questa tesi vuole non solo fornire un primo, importante tassello nella maggiore comprensione della storiografia cognitivista delle religioni antiche (in questo caso romano-repubblicana), ma anche suggerire ulteriori riflessioni in merito all'incorporazione, e alla standardizzazione da parte della dottrina ufficiale, di una risposta imagistica alla routinizzazione tipica dell'ortoprassi romana: si tratta evidentemente di una necessità avvertita fin dall'organizzazione stessa di una modalità dottrinale *in nuce*, tanto più in un caso come quello rappresentato dal culto di Bona Dea, ove entrano in gioco elementi di controllo sessuale e sociale. Tutto ciò dovrebbe condurre a riconsiderare con attenzione le possibili interazioni tra i modi della religiosità nel passato e pertanto a focalizzare l'attenzione sui dati storiografici e sulla loro analisi quantitativa, senza limitarsi all'analisi letteraria ma integrando i dati epigrafici e archeologici e con essi qualunque elemento che contenga informazioni sul passato (come «blocchi di rocce, fossili, DNA mitocondriale, isotopi, *pattern* comportamentali, cocci di vasi, fonemi: tutte queste cose codificano informazioni sul passato»)[57].

[55] Cfr. II.4. *La stabilità di un culto dipende dall'equilibrio cognitivo: un esempio astrologico e un'ipotesi di lavoro.*
[56] Martin 2009: 242.
[57] Smail 2008: 80.

Premesso che tutte le tradizioni religiose del mondo partono da un insieme di nozioni mnemoniche semantiche riguardante l'ambiente circostante e il mondo in generale[58] – di conseguenza è futile voler forzosamente incasellare un culto come dottrinale solo perché alcune peculiarità cognitive rientrano nel modo dottrinale – in generale sembra che il modo dottrinale rimedi all'effetto del tedio prodotto dalla routinizzazione cultuale attraverso l'incorporazione di elementi imagistici[59]. Pur considerando l'esistenza di situazioni di confine, quando sono presenti tratti "ibridi" culturali questi, a uno sguardo più attento, possono essere ricondotti a uno dei due poli della conformazione di Whitehouse. Ad esempio, nel 2004 Whitehouse ha sostenuto, sulla base dei dati presentati da Roger Beck, che le peculiarità divergenti di certi culti romani imagistici, come la diffusione capillare del culto di Mithra, fosse dovuta in primo luogo agli spostamenti dei militari, e non alla presenza di modelli missionari e librari tipici delle vaste "comunità immaginate" del modo dottrinale[60]. Dato che il culto di Mithra era solitamente destinato agli uomini, il culto di Bona Dea, con la sua esclusione formale dei membri maschili, rappresenta un buon banco di prova per testare le conformazioni degli altri culti esclusivi a carattere imagistico.

Ricordiamo che nel mondo romano il bilanciamento tra tedio normativo e assenza di controllo all'interno di un conteso dottrinale *sui generis* era raggiunto attraverso la cooptazione dei modelli di riflessione esegetica spontanea (SER) che ovviavano all'assenza di un'impalcatura ortodossa propriamente dottrinale[61]. Il sistema ha tollerato fin dai primissimi tempi dell'istituzionalizzazione statale (e questo è ciò che rende interessante il caso romano antico) l'esistenza di multiformi ortodossie, nella misura in cui queste non entravano in conflitto con il potere politico e i *sacra publica*. Ciò è esemplificato dalle tre iniziazioni ai culti imagistici di Iside e Osiride cui si sottopone il protagonista de *L'asino d'oro* di Apuleio. Anche se a prima vista la decisione del protagonista spicca per bizzarria e sembra proporsi come un controargomento decisivo rispetto alla validità dei due modelli di Whitehouse e di Lawson e McCauley, la stessa esposizione nell'opera letteraria rivela, nelle parole di Douglas L. Gragg che si è cimentato con questo interessante *case study*, che «ogni volta che Lucio viene costretto [dalle circostanze e dal suo scrupolo religioso] a sottoporsi a un'ulteriore iniziazione, egli esprime forti riserve riguardo all'appropriatezza di tale atto e cede solamente dopo aver ricevuto una giustificazione religiosamente appropriata. Questo comportamento testimonia l'intuizione del narratore, prevista dall'ipotesi della forma rituale [di Lawson e McCauley], che un rituale iniziatico non dovrebbe essere ripetuto in condizioni normali»[62]. Al contrario, la minaccia posta invece dai *Bacchanalia* era tale per cui il ceto politico deve aver avvertito l'intollerabile (r)esistenza di un fronte sociale compatto e coeso, contraddistinto da contorni imagistici, e potenzialmente alternativo rispetto al modello statale[63]. Ciò non avviene per il culto di Bona Dea, potenzialmente sovversivo e di fatto fonte di scandali (come testimoniano l'*affaire* clodiano e i commenti moralistici di Giovenale). Perché? Perché il culto del quale ci siamo occupati era stato posto sotto il controllo diretto delle istituzioni statali – se non addirittura fondato come concessione dell'apparato politico.

In pratica, come ha sottolineato Whitehouse, esistono tre modi attraverso i quali un modo dottrinale può rafforzare il suo controllo e ovviare al problema della disaffezione prodotta dalla routinizzazione:

[58] Whitehouse 2004b: 220.
[59] *Ibi*: 217-218.
[60] *Ibi*: 221.
[61] Whitehouse 2009: 8-9.
[62] Gragg 2011b: 129.
[63] Whitehouse 2009: 10.

- «rinvigorimento periodico della tradizione principale attraverso la frammentazione imagistica», come nelle società melanesiane studiate da Whitehouse e, *mutatis mutandis*, durante certe fasi della Riforma protestante;
- «accrescimento della rilevanza di una dottrina ripetuta in modo oppressivo», come avviene presso alcune comunità battiste statunitensi;
- «addomesticamento delle strategie imagistiche da parte del modo dottrinale, nella misura in cui le esperienze rivelatrici sono perlopiù solitarie, piuttosto che collettive, e l'enfasi è posta sui significati pubblici stereotipati piuttosto che sulla costruzione privata [di significati], e privilegiando pertanto gli interessi della riproduzione dottrinale», come ha luogo nella cooptazione dottrinale di elementi rivelatori, imagistici ed epifanici nel contesto monastico europeo medievale[64].

Il culto di Bona Dea sembra rientrare nella terza categoria, nella misura in cui «il modo dottrinale non è un modello statico per la trasmissione religiosa, ma una *suite* di variabili che operano in tensione dinamica, con conseguenze potenzialmente prevedibili riguardo ai *pattern* di frammentazione e trasformazione storica»[65]. La selezione culturale delle varianti mitografico-cultuali ha agito su un tavolo dove la continua contrattazione sociale che permetteva l'esistenza stessa del culto era condizionata dall'apprendimento conformista dei contenuti, dalla punizione moralistica che traspariva dal senso sociale del rituale dicembrino, e dal coercitivo controllo androcentrico riguardo ai limiti imposti al culto. Nello stesso tempo, le varianti si diffondevano epidemiologicamente in modo non intenzionale e si modificavano nel corso del tempo, veicolate dalle coordinate cognitive che ne garantivano la memorabilità e la trasmissione, modificando a catena anche il comportamento dei portatori di tali rappresentazioni culturali modificate.

In questo quadro estremamente complesso occorre però avere a disposizione non solo un numero maggiore di informazioni più precise, ma anche dati provenienti da altri culti religiosi dell'antichità per poter costruire modelli di evoluzione culturale più esaurienti e completi. In questo modo, i modelli ricavati dalle analisi potranno prendere in considerazione e valutare quantitativamente le varianti cultuali maladattive e la presenza di vincoli legati all'insegnamento e alla trasmissione delle rappresentazioni, sulla base del fatto che l'evoluzione culturale è, secondo la definizione sintetica di Kevin N. Laland e Gillian R. Brown, un «processo darwiniano composto dalla ritenzione selettiva di varianti […] trasmesse socialmente e da una varietà di processi come deriva, migrazione e invenzione»[66], e il cui studio si effettua tramite l'analisi della frequenza di tratti specifici[67].

Molto saggiamente, Richerson e Boyd hanno notato che «Quando si tratta di soggetti come l'evoluzione, non si può riflettere bene senza modelli, così come non si può camminare a lungo sul terreno accidentato senza un buon paio di scarponi»[68]; solo quando avremo costruito quel modello, con i tutti i dati a disposizione, per quanto frammentari, allora potremo cominciare a capire veramente in che modo l'evoluzione culturale ha plasmato le credenze e i comportamenti dell'antichità, e come è stato

[64] Whitehouse 2004b: 226.
[65] *Ibidem*.
[66] Laland e Brown 2010: 143. Abbiamo omesso dalla definizione le «varianti vantaggiose» per evitare fraintendimenti e per dare risalto al fatto che non sempre le varianti culturali che hanno successo sono vantaggiose nei termini della *fitness*, ma possono essere maladattive o persino neutre (cfr. Richerson e Boyd 2006).
[67] Laland e Brown 2010: 144.
[68] Richerson e Boyd 2006: 357.

possibile creare, mantenere e sostenere le gerarchie di subordinazione sociale che attraverso la religione hanno sfruttato i vincoli cognitivi naturali.

Carl Sagan ha consegnato una nota di sicuro interesse al termine di un paragrafo dedicato all'inquisizione contro la stregoneria e al fondamentalismo religioso, dove la caccia alle streghe diventa una metafora per spiegare sia l'antiscientismo sia i meccanismi di autoriproduzione del potere politico: «Se noi siamo assolutamente certi che le nostre idee siano giuste, e quelle degli altri sbagliate; che noi siamo motivati dal bene e gli altri dal male; che il Re dell'universo parli a noi, e non ai seguaci di fedi molto diverse; che sia male contestare dottrine convenzionali o porre domande troppo audaci; che il nostro compito principale sia quello di credere e di obbedire, allora la caccia alle streghe si ripresenterà nelle sue infinite variazioni fino a quando vivrà sulla Terra l'ultimo uomo. [Solo] una migliorata comprensione pubblica della superstizione e dello scetticismo [può] aiutare a mettere in corto circuito l'intera catena causale. Se non riusciamo a capire come tale meccanismo ha funzionato l'ultima volta, non lo riconosceremo quando si ripresenterà in futuro»[69]. Applicare uno studio di *reverse engineering* a quelle singolari macchine di Goldberg come il culto di Bona Dea significa decostruire a livello cognitivo e culturale i *cluster* di rappresentazioni culturali che hanno dominato il comportamento e le credenze degli esseri umani, rivelando così le debolezze talvolta sfruttate a livello socio-politico e permettendo di capirne il funzionamento.

Abbiamo appena iniziato a scalfire la superficie delle interazioni tra le contingenze storiche e i vincoli fisico-biologici del tempo profondo, tra il nostro cervello e il tempo storico, tra la cognizione e la storia del pianeta Terra, tra i rapporti sociali degli esseri viventi, con le loro abitudini culturali, e l'evoluzione dei geni contenuti in quegli organismi. In questo quadro, l'evoluzione culturale applicata alla storiografia è forse uno degli ambiti più complessi da indagare a causa dell'intreccio di intenzionalità e vincoli autonomi, di manipolazioni selettive e di influenze esterne. Molte sono le diffidenze da superare. Conscio del sospetto nutrito nei confronti della scienza e profondamente radicato negli studi umanistici[70], Jonathan Gottschall ha scritto recentemente che «l'idea di portare la scienza – con le sue lucide macchine, i suoi freddi dati statistici e il suo spiacevole gergo tecnico – sull'*Isola che non c'è* [ovvero, per estensione, nell'ambito degli studi letterari. N.d.A.] rende nervose molte persone. La narrativa, le fantasie, i sogni – queste sono, per l'immaginazione umanistica, una specie di riserva sacra. Sono l'ultimo bastione della magia. Sono l'unico posto nel quale la scienza non può – non dovrebbe – penetrare, riducendo gli antichi misteri a tempeste elettrochimiche nel cervello o all'eterna guerra tra geni egoisti»[71]. Eppure, la scienza può aiutarci a capire perché raccontiamo quelle storie, perché le abbiamo raccontate e perché continueremo a farlo, per condurci a una comprensione migliore dei modi in cui «le narrazioni plasmano impercettibilmente le nostre credenze, i nostri comportamenti e la nostra morale – [e di come tutto ciò] modifi[chi] con forza la cultura e la storia»[72].

Ancora, come hanno ricordato Jared Diamond e James Robinson, «spesso gli storici credono che la storia umana sia fondamentalmente diversa dalla storia dei cancri, degli scimpanzé o dei ghiacciai, implicando le motivazioni di individui umani, che si suppone non possano essere misurate o espresse in numeri. Ma anche cancri, scimpanzé e ghiacciai sono molto complessi, e frappongono l'ulteriore ostacolo di non lasciare dietro di sé alcun documento scritto sui loro motivi. Inoltre molti studiosi, fra cui psicologi, economisti, ricercatori appartenenti a enti governativi e biografi, sono oggi in

[69] Sagan 2001: 474-475.
[70] Cfr. Ambasciano 2013.
[71] Gottschall 2013: xv-xvi.
[72] *Ibi*: xvii.

grado di misurare e analizzare le scelte di singoli esseri umani per mezzo di analisi retrospettive di documenti di persone morte oltre che di interviste a persone ancora viventi»[73]. L'evoluzione culturale, all'interno dell'analisi storiografico-cognitivista, è un ambito complesso che vale la pena di indagare, ma che non è più difficile da studiare di quanto non lo siano la paleontologia o la cosmologia: l'evoluzione culturale e la costruzione di modelli analitici sulla base dei metodi cognitivo-storiografici possono arricchire notevolmente la conoscenza della nostra storia di *Homo sapiens*, rivelando *pattern* prima non visibili.

«Noi esseri umani», ha scritto Dawkins, «[…] possiamo immaginare mondi ipotetici. Abbiamo la facoltà di simulare sia passati ancestrali sia futuri possibili. Con l'aiuto di ricordi esterni e di manufatti per la manipolazione dei simboli (carta e penna, pallottoliere e computer), siamo in grado, prima di morire, di elaborare una rappresentazione plausibile della realtà e di farla funzionare con il nostro cervello. Possiamo uscire dall'universo. Possiamo uscirne introducendo un modello dell'universo nel nostro stesso cranio. Non un modello superstizioso, asfittico e provinciale, popolato di spiriti, folletti, magia, astrologia […], ma un modello di ampio respiro, degno della realtà che lo regola, aggiorna e modula […], che incorporando il passato ci orienti nel presente»[74], permettendoci non solo di capire la nostra storia su questo pianeta, e i nostri errori negli ambiti sociale e culturale, ma anche di pianificare in modo forse appena un poco più saggio la nostra vita sociale, la ricerca accademica e il nostro domani, prendendo coscienza dei nostri vincoli cognitivi e, soprattutto, della possibilità di bypassare queste limitazioni grazie all'implementazione del controllo razionale e controintuitivo tipico del pensiero riflessivo e della cooperazione sociale nella ricerca scientifica.

Se la cognizione è anche, o soprattutto, un mezzo per interagire con l'ambiente sociale che ci circonda, allora possiamo davvero dire, con Richerson e Boyd, che «nulla nella cultura ha senso se non alla luce dell'evoluzione»[75].

[73] Diamond e Robinson 2011b: 6.
[74] Dawkins 2002: 280.
[75] Richerson e Boyd 2006: 352 (parafrasando Dobzhansky 1964: 449; Dobzhansky 1973: 129).

BIBLIOGRAFIA

Agamben, Giorgio. 2010
Sull'impossibilità di dire io. Paradigmi epistemologici e paradigmi poetici in Furio Jesi, in Belpoliti, Marco e Enrico Manera (a cura di), *Furio Jesi*, Riga 31, marcos y marcos, Milano, pp. 144-152 (pubbl. orig. in «Cultura tedesca», 12, 1999, pp. 11-20)

Ahmed, Leila. 2001
Oltre il velo. La donna nell'Islam da Maometto agli Ayatollah, La Nuova Italia, Scandicci-Firenze (1995[1]; ed. orig. *Women and Gender in Islam: Historical Roots of a Modern Debate*, Yale University Press, New Haven-London 1992)

Ailloud, Henri. 1967
Suétone, Vies des douze Césars, Tome I, César-Auguste, texte établi et traduit par H. Ailloud, quatriéme tirage, Collection des Universités de France, Paris

Alciati, Roberto. 2011
recensione di Junginger, Horst (ed.), *The Study of Religion Under the Impact of Fascism*, Brill, Leiden-Boston 2008, in «Studi e Materiali di Storia delle Religioni», 77, 1, pp. 241-249

Alexander, Richard D. 1979
Darwinism and Human Affairs, University of Washington Press, Seattle

Alföldy, Géza. 1989
Die Krise des Imperium Romanum und die Religion Roms, in Eck, Werner (Hrsg.), *Religion und Gesellschaft in der römischen Kaiserzeit. Kolloquium zu Ehren von Friedrich Vittinghoff*, Böhlau, Köln-Wien, pp. 53-102

Amata, Biagio. 2012
Arnobio di Sicca, Difesa della vera religione contro i pagani, LAS, Roma

Ambasciano, Leonardo. 2013
Tempi profondi. Geomitologia, storia della natura e studio della religione, in «Studi e Materiali di Storia delle Religioni», 79, 1, pp. 152-214

Ambasciano, Leonardo. In c.d.s.
Sciamanesimo senza sciamanesimo. Le radici intellettuali del modello sciamanico di Mircea Eliade: evoluzionismo, psicoanalisi, te(le)ologia

Amoretti, Maria Cristina e Nicla Vassallo. 2010
Piccolo trattato di epistemologia, Codice edizioni, Torino

Ampolo, Carmine. 2013
Il problema delle origini di Roma rivisitato: concordismo, ipertradizionalismo acritico, contesti. I, in «Annali della Scuola Normale Superiore di Pisa – Classe di Lettere e Filosofia», 5, 1, pp. 217-284

Anderson, William S. 1964
Hercules Exclusus*: Propertius IV.9*, in «The American Journal of Philology», 85, pp. 1-12

Anderson, William S. 1992
The Limits of Genre, in Galinsky, Karl (ed.), *The Interpretation of Roman Poetry: Empiricism or Hermeneutics?*, P. Lang, Frankfurt-am-Main, pp. 96-103

Andreau, Jean. 1994
Il liberto, in Giardina, Andrea (a cura di), *L'uomo romano*, Laterza, Roma-Bari, pp. 187-214 (1989[1])

Antolín, Fernando Navarro. 1996
Lygdamus: Corpus Tibullianum III. 1-6, Brill, Leiden-New York-Köln

Arnaldi, Adelina. 2007

S*acerdoti municipali delle Regiones IX e XI dell'Italia romana. Un primo consuntivo*, in Meyer, Marc, Baratta, Giulia e Alejandra Guzmán Almagro (ed.), *XII Congressus Internationalis Epigraphiae Graecae et Latinae: Provinciae Imperii Romani inscriptionibus descriptae: Barcelona, 3-8 Septembris 2002*, Monografies de la Secció Històrico-Arquelògica, Universitat de Barcelona, X, Institut d'Estudis Catalans, Barcelona, pp. 85-92

Arvidsson, Stefan. 2006
Aryan Idols: Indo-European Mythology as Ideology and Science, The University of Chicago Press, Chicago (ed. orig. *Ariska idoler: den indoeuropeiska mytologin som ideology och vetenskap*, Brutus Östlings Bokförlag Symposion, Stockholm-Stehag 2000)

Asad, Talal. 1993
Genealogies of Religion: Disciplines and Reason of Power in Christianity and Islam, Johns Hopkins University, Baltimore

Assa, Janine. 1960
La donna nell'antica Roma, Mondadori, Milano (ed. orig. *Les grandes dames romaines*, Éditions du Seuil, Paris 1960)

Assmann, Jan. 1992
Frühe Formen politischer Mythomotorik: fundierende, kontrapräsentische und revolutionäre Mythen, in Harth, Dietrich e Jan Assmann (Hrsg.), *Revolution und Mythos*, Fischer Taschenbuch Verl., Bad Liebenzell, pp. 39-61

Atkinson, Quentin D. 2011
Phonemic Diversity Supports a Serial Founder Effect Model of Language Expansion from Africa, in «Science», 332, 15 April, pp. 346-349

Atkinson, Quentin D. e Harvey Whitehouse. 2011
The Cultural Morphospace of Ritual Form: Examining Modes of Religiosity Cross-Culturally, in «Evolution and Human Behavior», 32, 1, pp. 50-62

Atran, Scott. 2002
In Gods We Trust: The Evolutionary Landscape of Religion, Oxford University Press, Oxford-New York

Babbitt, Frank Cole. 1962
Plutarch's Moralia *in Fifteen Volumes, IV, 263 D-351 B*, Harvard University Press, London-Cambridge, MA (1936[1])

Bagemihl, Bruce. 1999
Biological Exuberance: Animal Homosexuality and Natural Diversity, St. Martin's Press, New York

Balcombe, Jonathan Peter. 2011
The Exultant Ark: A Pictorial Tour of Animal Pleasure, University of California Press, Berkeley-Los Angeles

Bamberger, Joan. 1974
The Myth of Matriarchy: Why Men Rule in Primitive Society, in Lamphere, Louise and Michelle Zimbalist Rosaldo (eds.), *Women, Culture, and Society*, Stanford University Press, Stanford, pp. 263-280

Banerjee, Konika e Paul Bloom. 2013
Would Tarzan Believe in God? Conditions for the Emergence of Religious Belief, in «Trends in Cognitive Sciences», Jan., 17, 1, pp. 7-8

Baron-Cohen, Simon. 2008
Autism and Asperger Syndrome: The Facts, Oxford University Press, Oxford-New York

Barrett, Justin L. 2000
Exploring the Natural Foundations of Religion, in «Trends in Cognitive Science», 4, 1, pp. 29-34

Barrett, Justin L. 2002

Smart Gods, Dumb Gods, and the Role of Social Cognition in Structuring Ritual Intuitions, in «Journal of Cognition and Culture», 2, 3, pp. 183-193

Barrett, Justin L. 2004
Why Would Anyone Believe in God?, AltaMira Press, Walnut Creek

Barrett, Justin L. 2010
The Relative Unnaturalness of Atheism: On Why Geertz and Markússon Are Both Right and Wrong, in «Religion», 40, pp. 169-172

Barrett, Justin L. e Frank C. Keil. 1996
Conceptualizing a Nonnatural Entity: Anthropomorphism in God Concepts, in «Cognitive Psychology», 31, 3, pp. 219-247

Barrett, Justin L. e Melanie Nyhof. 2001
Spreading Non-Natural Concepts: The Role of Intuitive Conceptual Structures in Memory and Transmission of Cultural Materials, in «Journal of Cognition and Culture» 1, 1, pp. 69-100

Barrett, Justin L. e Jonathan A. Lanman 2008
The Science of Religious Belief, in «Religion», 38, pp. 109-124

Barrett, H. Clark e Robert Kurzban. 2006
Modularity in Cognition: Framing the Debate, in «Psychological Review», 113, pp. 628-647

Barsanti, Giulio. 2005
Una lunga pazienza cieca. Storia dell'evoluzionismo, Einaudi, Torino

Bartalesi, Lorenzo. 2012
Estetica evoluzionistica. Darwin e l'origine del senso estetico, Carocci, Roma

Barthes, Roland. 1994
Miti d'oggi, Einaudi, Torino (ed. orig. *Mythologies*, Éditions du Seuil, Paris 1957)

Bartlett, Robert. 1993
The Making of Europe: Conquest, Colonization, and Cultural Change. 950-1350, Princeton University Press, Princeton

Bayet, Jean. 1971
Croyances et rites dans la religion romaine antique, Payot, Paris.

Beard, Mary. 1980
The Sexual Status of the Vestals, in «Journal of Roman Studies», 70, pp. 12-27

Beard, Mary. 1986
Cicero and Divination: The Formation of a Latin Discourse, in «Journal of Roman Studies», 76, pp. 33-46

Beard, Mary. 1994
The Roman and the Foreign: The Cult of the "Great Mother" in Imperial Rome, in Thomas, Nicolas e Caroline Humphrey (eds.), *Shamanism, History, and the State*, The University of Michigan Press, Ann Arbor, pp. 165-190

Beard, Mary. 1995
Re-Reading (Vestal) Virginity, in Hawley, Richard e Barbara Levick (eds.), *Women in Antiquity: New Assessments*, Routledge, London-New York, pp. 166-177

Beard, Mary, North, John e Simon R.F. Price. 1998
Religions of Rome, vol. I: A History, Cambridge University Press, Cambridge-New York

Beard, Mary e John Henderson. 2005

I classici. Il mondo antico e noi, Laterza, Roma-Bari (ed. orig. *Classics: A Very Short Introduction*, Oxford University Press, Oxford-New York 1995)

Beaujard, Brigitte. 2007
Les rapports entre le pouvoir politique et le pouvoir ecclésiastique en Provence du IV^e^ au VIII^e^ siècle, in Marcenario, Mario (a cura di), *Albenga città episcopale. Tempi e dinamiche della cristianizzazione tra Liguria di Ponente e Provenza*, vol. I, Istituto Internazionale di Studi Liguri, Genova-Albenga, pp. 89-108

Becher, Ilse. 1985
Tiberüberschwemmungen. Die Interpretation von Prodigien in Augusteischer Zeit, in «Klio. Beiträge zur Alten Geschichte», 67, pp. 471-479

Beck, Roger. 2000
Ritual, Myth, Doctrine, and Initiation in the Mysteries of Mithras: New Evidence form a Cult Vessel, in «The Journal of Roman Studies», 90, pp. 145-180

Beck, Roger. 2004
Four Men, Two Sticks, and a Whip: Image and Doctrine in a Mithraic Ritual, in Whitehouse, Harvey e Luther H. Martin (eds.), *Theorizing Religions Past: Archaeology, History, and Cognition*, AltaMira Press, Walnut Creek, pp. 87-103

Beck, Roger. 2006
The Religion of the Mithras Cult in the Roman Empire: Mysteries of the Unconquered Sun, Oxford University Press, Oxford-New York

Beck, Roger. 2012
Response, in «Pantheon. Religionistický časopis / Journal for the Study of Religion», 7, 1, pp. 119-124

Bell, Catherine. 2009
Ritual Theory, Ritual Practice, Oxford University Press, Oxford-New York (1992[1])

Bellah, Robert N. 1964
Religious Evolution, in «American Sociological Review», 29, 3 June, pp. 358-374

Bellah, Robert N. 1973
La religione civile in America, in Acquaviva, Sabino Samele e Gustavo Guizzardi (a cura di), *La secolarizzazione*, Bologna, il Mulino, Bologna, pp. 145-166 (ed. orig. *Civil Religion in America*, in «Dædalus, Journal of the American Academy of Arts and Sciences», 96, 1, Winter, 1967, pp. 1-21)

Bellah, Robert N. 2011
Religion in Human Evolution: From the Paleolithic to the Axial Age, The Belknap Press of Harvard University Press, Cambridge, MA-London

Bellardi, Giovanni. 1993
Le orazioni di M. Tullio Cicerone. Volume terzo dal 57 al 52 a.c. a cura di G. Bellardi, UTET, Torino (1975[1])

Bendlin, Andreas. 2001
Rituals or Beliefs? 'Religion' and the Religious Life of Rome, in «Scripta Classica Israelica», XX, pp. 191-208

Benke, Nikolaus. 2001
Why Should the Law Protect Roman Women? Some Remarks on the Senatus Consultum Velleianum *(ca. 50 A.D.)*, in Børensen, Kari Elisabeth, Cabibbo, Sara e Edith Specht (eds.), *Gender and Religion / Genre et religion*, Carocci Roma, pp. 41-56

Bettini, Maurizio. 2009
Affari di famiglia. La parentela nella letteratura e nella cultura antica, il Mulino, Bologna

Bergmann, Marianne. 1998

Die Strahlen der Herrscher: Theomorphes Herrscherbild und politische Symbolik im Hellenismus und in der römischen Kaiserzeit, Philipp von Zabern, Mainz

Bering, Jesse. 2006
The Folk Psychology of Souls, in «Behavioral and Brain Sciences», 29, pp. 453-498

Bering, Jesse. 2010
Atheism Is Only Skin Deep: Geertz and Markússon Rely Mistakenly on Sociodemographic Data as Meaningful Indicators of Underlying Cognition, in «Religion», 40, 3, pp. 166-168

Bering, Jesse. 2012a
Il topo che rideva, in «Le Scienze. Edizione italiana di "Scientific American"», 529, settembre, pp. 52-55 (art. pubbl. orig. come *Rats Laugh, but Not Like Humans. Do Animals Other Than Humans Have a Sense of Humor? Maybe so*, in «Scientific American», July 2012, <http://www.scientificamerican.com/article.cfm?id=rats-laugh-but-not-like-human> [11/2012])

Bering Jesse. 2012b
Why the Penis Is Shaped Like That?... And Other Reflections on Being Human, Farrar, Straus and Giroux, New York

Berthoz, Alain. 2011
La semplessità, Codice edizioni, Torino (ed. orig. *La simplexité*, Odile Jacob, Paris 2009)

Bertrand-Encavil, Estelle. 1994
Présages et propagande idéologique. À propos d'un list concernant Octavien August, in «Mélanges de l'École Française de Rome. Antiquité», 106, pp. 487-531

Beskow, Per. 1978
The Routes of Early Mithraism, in Duchesne-Guillemin, Jacques (éd.), *Études Mithriaques*, Brill, Leiden, pp. 7-18

Bhullar *et al*. 2012
Bhullar, Bhart-Anjan S.; Marugán-Lobó, Jesús; Racimo, Fernando; Bever, Gabe S.; Rowe, Timothy B.; Norell, Mark A. e Arhat Abzhanov, *Birds Have Paedomorphic Dinosaur Skulls*, in «Nature» 487, 12 July, pp. 223-226. doi:10.1038/nature11146

Bianchi, Ugo. 1976
The Greek Mysteries, Brill, Leiden

Bianchi, Ugo. 1982
Epilegomena, in id. e Marteen J. Vermaseren (a cura di), *La soteriologia dei culti orientali nell'impero romano. Atti del Colloquio internazionale*, Roma 24-28 settembre 1979, Brill Leiden, pp. 917-930

Bickerman, Elias. 1973
Consecratio, in den Boer, Willem (ed.), *Le culte des souverains dans l'empire romain*, Fondation Hardt, Vandoevres-Genève, pp. 1-37

Biondi, Gianfranco e Olga Rickards. 2011
L'errore della razza. Avventure e sventure di un mito pericoloso, Carocci, Roma

Black, Antony. 2008
The "Axial Period": What Was It and What Does It Signify?, in «The Review of Politics», 70, 1, ("Special Issue on Comparative Political Theory"), Winter, pp. 23-39

Blaffer Hrdy, Sarah. 1981
The Woman that Never Evolved, Harvard University Press, Cambridge-MA

Bloch, Maurice e Dan Sperber. 2002
Kinship and Evolved Psychological Dispositions: The Mother's Brother Controversy Reconsidered, in «Current Anthropology», 43, 5, Dec., pp. 723-748 (*Comments* – Monique Borgerhoff Mulder; James S.

Boster; Michael F. Brown; Rosario Calderón; Jack Goody; Edward D. Lowe; Joseph Poulshock; Peter J. Richerson e Robert Boyd; Christina Toren: 734-742; *Reply*: 742-746)

Bloch, Raymond. 1963
Les prodiges dans l'antiquité classique (Grèce, Étrurie et Rome), Presses Universitaire de France, Paris

Bloom, Paul. 2005
Il bambino di Cartesio. La psicologia evolutiva spiega che cosa ci rende umani, il Saggiatore, Milano (ed. orig. *Descartes' Babies: How the Science of Child Development Explains What Makes Us Human*, Basic Books, New York 2004)

Boesch, Cristophe. 2010
Away From Ethnocentrism and Anthropocentrism: Towards a Scientific Understanding of "What Makes Us Human", in «Behavioral and Brain Sciences», 33, 2-3, pp. 86-87

Boesch, Cristophe. 2012a
The Ecology and Evolution of Social Behavior and Cognition in Primates, in Vonk, Jennifer e Todd K. Shackelford (eds.), *The Oxford Handbook of Comparative Evolutionary Psychology*, Oxford University Press, Oxford-New York 2012, pp. 485-503. Bozza accessibile *on line* tramite il sito dell'autore: <http://www.eva.mpg.de/primat/staff/boesch/publications.html> (10/2012)

Boesch, Cristophe. 2012b
From Material to Symbolic Cultures: Culture in Primates, in Valsiner, Jaan (ed.), *The Oxford Handbook of Culture and Psychology*, Oxford University Press, Oxford-New York, pp. 677-692. Bozza accessibile *on line* tramite il sito dell'autore: <http://www.eva.mpg.de/primat/staff/boesch/publications.html> (10/2012)

Bogaard *et al*. 2013
Bogaard, Amy; Fraser, Rebecca; Heaton, Tim H.E.; Wallace, Michael; Vaiglova, Petra; Charles, Michael; Jones, Glynis; Evershed, Richard P.; Styring, Amy K.; Andersen, Niels H.; Arbogast, Rose-Marie; Bartosiewicz, László; Gardeisen, Armelle; Kanstrup, Marie; Maier, Ursula; Marinova, Elena; Ninov, Lazar; Schäfer, Marguerita e Elisabeth Stephan, *Crop Manuring and Intensive Land Management by Europe's First Farmers*, in «Proceedings of the National Academy of Sciences», 110, 31, July 30, pp. 12589-12594. doi: 10.1073/pnas.1305918110

Boissevain, Ursul Philip. 1897
Cassii Dionis Cocceiani Historiarum Romanorum quae supersunt, edidit U.Ph. Boissevain, vol. II, Berlin

Bömer, Franz. 1957
P. Ovidius Naso, Die Fasten, Band I (*Einleitung, Text und Uebersetzung*), Heidelberg

Borghini *et al*. 1989
Borghini, Alberto; Giannarelli, Elena; Marcone, Arnaldo e Giuliano Ranucci, *Gaio Plinio Secondo, Storia Naturale II. Antropologia e zoologia, Libri 7-11*, Einaudi, Torino

Borneque, Henri. 1967[50]
Ovide. L'art d'aimer, Le Belles Lettres, Paris 1967[50] ("Collection des Université de France"; 1924[1]).

Bourdieu, Pierre. 2009
Il dominio maschile, Feltrinelli, Milano (1998[1]; ed. orig. *La domination masculine*, Éditions du Seuil, Paris 1998)

Boyancé, Pierre. 1972
Études sur la religion romaine, Roma ("Collection de l'École française de Rome, 11")

Boyer, Pascal. 2000
Functional Origins of Religious Concepts: Ontological and Strategic Selection in Evolved Minds, in «The Journal of the Royal Anthropological Institute», 6, 2, June, pp. 195-214

Boyer, Pascal. 2002

Why Do Gods and Spirits Matter After All?, in Pyysiäinen, Ilkka e Veikko Anttonen (eds.), *Current Approaches in the Cognitive Science of Religion*, Continuum, London-New York, pp. 68-92

Boyer, Pascal. 2003
Religious Thought and Behaviour as By-Products of Brain Function, in «Trends in Cognitive Sciences», 7, 3, March, pp. 119 -124

Boyer, Pascal. 2004
Religion, Evolution, and Cognition, in «Current Anthropology» 45, 3, pp. 430-433 (recensione dei seguenti volumi: Atran, Scott, *In Gods We Trust: The Evolutionary Landscape of Religion*, Oxford University Press, Oxford 2002 e Wilson, David Sloan, *Darwin's Cathedral: Evolution, Religion, and the Nature of Society*, The University of Chicago Press, Chicago 2002)

Boyer, Pascal. 2010
E l'uomo creò gli dei. Come spiegare la religione, Odoya, Bologna (ed. orig. *Et l'homme créa les dieux. Comment expliquer la religion*, Éditions Robert Laffont, Paris 2001; Gallimard, Paris 2003[2])

Boyer, Pascal e Charles Ramble. 2001
Cognitive Templates for Religious Concepts: Cross-Cultural Evidence for Recall of Counter-Intuitive Representations, in «Cognitive Science», 25, pp. 535-564

Boyer, Pascal e Pierre Liénard. 2006
Why Ritualized Behavior? Precaution Systems and Action Parsing in Developmental, Pathological and Cultural Rituals, in «Behavioral and Brain Sciences», 29, pp. 1-56

Brandt, Samuel e George Laubmann. 1890
L. Caeli Firmiani Lactanti opera omnia: accedunt Carmina eius quae feruntur et L. Caecilli qui inscriptus est de mortibus persecutorum liber, recensuerunt Samuel Brandt et Georgius Laubmann, I: Divinae Institutiones et Epitome Divinarum Institutionum, recens S. Brandt, Pragae-Vindobonae-Lipsiae

Braudel, Fernand. 1966
Il mondo attuale, vol. 1, Einaudi, Torino (ed. orig. *Le monde actuel, en collaboration avec S. Baille, R. Philippe*, Belin, Paris 1963)

Braudel, Fernand. 1973
Storia e scienze sociali. La "lunga durata", in id., *Scritti sulla storia*, Mondadori, Milano, pp. 57-74 (ed. orig. *Histoire et sciences sociales. La 'longue durée'*, in «Annales. Économies, Sociétés, Civilisations», XIII, 4, 1958, pp. 725-753, poi raccolto in *Écrits sur l'histoire*, Flammarion, Paris 1969)

Braun, Willi. 2009
Theories of Persuasion and Modes of Religiosity in the Study of Emergent Christianities, in Martin, Luther H. e Panayotis Pachis (eds.), *Imagistic Traditions in the Graeco-Roman World: A Cognitive Modeling of History of Religious Research. Acts of the Panel Held during the XIX Congress of the International Association of History of Religions (IAHR), Tokyo, Japan, March 2005*, Vanias Editions, Thessaloniki, pp. 55-88.

Brelich, Angelo. 1966
Introduzione alla storia delle religioni, Edizioni dell'Ateneo, Roma

Brelich, Angelo. 2010
Tre variazioni romane sul tema delle origini, Editori riuniti University Press, Roma (Edizioni dell'Ateneo, Roma 1955[1], 1976[2])

Bremer, Jan Maarten. 2004
Recensione di Motte, André e Charles Ternes (éds.), *Dieux, fêtes, sacré dans la Grèce et la Rome antiques*, Brepols, Turnhout, in «Bryn Mawr Classical Review», 2004.02.07, <http://bmcr.brynmawr.edu/2004/2004-02-07.html> (08/2012)

Brouwer, Hendrik H.J. 1978
The Great Mother and the Good Goddess: The History of an Identification, in De Boer, Margreet B. e T.A Edridge (éds.), *Hommages à Maarten J. Vermaseren*, vol. 1, Brill, Leiden, pp. 142-159

Brouwer, Hendrik H.J. 1989
Bona Dea: The Sources and a Description of the Cult, Brill, Leiden-New York

Bruun, Christer. 2007
The Antonine Plague and the 'Third-Century Crisis', in Hekster, Olivier, de Kleijn, Gerda e Daniëlle Slootjes (eds.), *Crises and the Roman Empire: Proceedings of the Seventh Workshop of the International Network Impact of Empire (Nijmegen, June 20-24, 2006)*, Brill, Leiden, pp. 201-218

Bulbulia, Joseph. 2005
Are There Any Religions? An Evolutionary Explanation, in «Method & Theory in the Study of Religion», 17, 2, pp. 71-100

Bulbulia, Joseph. 2008
Meme Infection or Religious Niche Construction? An Adaptationist Alternative to the Cultural Maladaptationist Hypothesis, in «Method & Theory in the Study of Religion», 20, 1, pp. 67-107

Buller, David J. 2005
Adapting Minds: Evolutionary Psychology and the Persistent Quest for Human Nature, The MIT Press, Cambridge-MA

Buller, David J. 2009
Quattro errori sulla mente, in «Le Scienze. Edizione italiana di "Scientific American"», 486, febbr., pp. 74-81 (ed. orig. *Four Fallacies of Pop Evolutionary Psichology*, in «Scientific American», 308, Jan. 2009, pp. 74-81)

Burkert, Walter. 1989
Antichi culti misterici, Laterza, Roma-Bari (ed. orig. *Ancient Mystery Cults*, Harvard University Press, Cambridge 1987)

Burkert, Walter. 2003
La creazione del sacro. Orme biologiche nell'esperienza religiosa, Adelphi, Milano (ed. orig. *Creation of the Sacred: Tracks of Biology in Early Religions*, Harvard University Press, Cambridge, MA-London 1996).

Buss, David M. 2012
Psicologia evoluzionistica, Pearson Italia, Milano-Torino (ed. orig. *Evolutionary Psychology: The New Science of the Mind*, Pearson, Boston 2012[4])

Cadoux, T.J. 2005
Catiline and the Vestal Virgins, in «Historia: Zeitschrift für Alte Geschichte», 54, 2, pp. 162-179

Cairns, Francis. 1992
Propertius 4.9: Hercules Exclusus *and the Dimensions of Genre*, in Galinsky, Karl (ed.), *The Interpretation of Roman Poetry: Empiricism or Hermeneutics?*, P. Lang, Frankfurt-am-Main, pp. 65-95

Calzecchi Onesta, Rosa. 1971
Eneide, Mondadori, Milano (Istituto editoriale italiano, Milano 1962[1])

Campbell, Anne. 2013
A Mind of Her Own: The Evolutionary Psychology of Women. Second Edition, Oxford University Press, Oxford-New York (2002[1])

Candilio, Daniela e Marina Bertinetti. 2013
Bona Dea: una statuetta ritrovata, in «Bollettino di Archeologia *on line* – Direzione Generale per le Antichità», IV, 1, pp. 30-40, disponibile *on line* presso <http://www.bollettinodiarcheologiaonline.beniculturali.it/bao_document/2013_1/CANDILIO_BERTINETTI.pdf> (10/2013)

Cantarella, Eva. 1999

La vita delle donne, in Giardina, Andrea e Aldo Schiavone (a cura di), *Storia di Roma*, Einaudi, Torino, pp. 867-894

Cantarella, Eva. 2007
I supplizi capitali. Origine e funzione delle pene di morte in Grecia e a Roma, Rizzoli, Milano (2005[1])

Cantarella, Eva. 2009
Dammi mille baci. Veri uomini e vere donne nell'antica Roma, Feltrinelli, Milano

Cantarella, Eva. 2010[8]a
Secondo natura. La bisessualità nel mondo antico, Rizzoli, Milano (1995[1])

Cantarella, Eva. 2010[7]b
Passato prossimo. Donne romane da Tacita a Sulpicia, Feltrinelli, Milano (1996[1])

Cantarella, Eva. 2010c
L'ambiguo malanno. Condizione e immagine della donna nell'antichità greca e romana, Feltrinelli, Milano (ed. orig. Editori Riuniti, Roma 1981)

Capdeville, Gérard. 1995
Volcanus: recherches comparatistes sur les origines du culte de Vulcain, École française de Rome, Roma

Cardaci, Maurizio. 2012
Psicologia evoluzionistica e cognizione umana, il Mulino, Bologna

Casadio, Giovanni. 2003
The Failing Male God: Emasculation, Death and Other Accident in the Ancient Mediterranean, in «Numen», 50, 3, pp. 231-268

Casadio, Giovanni. 2009
Dionysus' Image in the Post-Modern Age, in Martin, Luther H. e Panayotis Pachis (eds.), *Imagistic Traditions in the Graeco-Roman World: A Cognitive Modeling of History of Religious Research. Acts of the Panel Held during the XIX Congress of the International Association of History of Religions (IAHR), Tokyo, Japan, March 2005*, Vanias Editions, Thessaloniki, pp. 89-112

Casini, Paolo. 2009
Darwin e la disputa sulla creazione, il Mulino, Bologna

Catucci, Stefano. 2010[5]
Introduzione a Foucault, Laterza, Roma-Bari (2000[1]; 2005[2], con bibliografia aggiornata)

Cavalli, Marina. 1989
Apuleio. Metamorfosi (L'asino d'oro), Mondadori, Milano (1988[1])

Cavalli Sforza, Luigi Luca. 2010[2]
L'evoluzione della cultura, Codice edizioni, Torino (2004[1])

Cavalli Sforza, Luigi Luca e Telmo Pievani. 2011
Homo sapiens. La grande storia della diversità umana, Codice edizioni, Torino

Cébeillac, Mireille. 1973
Octavie, épouse de Gamala, et la Bona Dea, in «Mélanges de l'École française de Roma. Antiquité», 85, 2, pp. 517-553

Cenerini, Francesca. 2002
La donna romana. Modelli e realtà, il Mulino, Bologna

Ceruti, Mauro. 2009
Il vincolo e la possibilità, Raffaello Cortina Editore, Milano

Ceserani, Remo. 1999

Guida allo studio del fantastico, Laterza, Roma-Bari

Ceserani, Remo. 2002
Romanzi di Neandertal, in Casadei, Alberto (a cura di), *Spazi e confini del romanzo. Narrative tra Novecento e Duemila*, Bologna, Pendragon, pp. 95-112

Chalupa, Aleš. 2005
Hyenas or Lionesses? Mithraism and Women in the Religious World of the Late Antiquity, in «Religio. Revue pro religionistiku», XIII, 2, pp. 199-230

Chalupa, Aleš. 2006-2007
How Did Roman Emperors Become Gods? Various Concepts of Imperial Apotheosis, in «Anodos. Studies of the Ancient World», 6-7, pp. 201-207

Chalupa, Aleš. 2007
Roman Emperors: Gods, Men, Something Between or an Unnecessary Dilemma?, in «Religio. Revue pro religionistiku», XV, 2, pp. 258-270

Chalupa, Aleš. 2009
Religious Change in Roman Religion from the Perspective of Whitehouse's Theory of the Two Modes of Religiosity, in Martin, Luther H., e Panayotis Pachis (eds.), *Imagistic Traditions in the Graeco-Roman World: A Cognitive Modeling of History of Religious Research. Acts of the Panel Held during the XIX Congress of the International Association of History of Religions (IAHR), Tokyo, Japan, March 2005*, Vanias Editions, Thessaloniki, pp. 113-135

Chalupa, Aleš. 2010
Why Did Greeks and Romans Prayed Aloud? Anthropomorphism, Dumb Gods and Human Cognition, in Pachis, Panayotis e Donald Wiebe (eds.), *Chasing Down Religion: In the Sights of History and the Cognitive Sciences: Essays in Honor of Luther H. Martin*, Barbounakis Publications, Thessaloniki, pp. 81-95

Chalupa, Aleš. 2011
What Might Cognitive Science Contribute to Our Understanding of the Roman Cult of Mithras?, in Martin, Luther H. e Jesper Sørensen (eds.), *Past Minds: Studies in Cognitive Historiography*, Equinox, London-Oakville, pp. 107-124

Chalupa, Aleš. 2012a
Paradigm Lost, Paradigm Found? Larger Theoretical Assumptions Behind Roger Beck's The Religion of the Mithras Cult in the Roman Empire, in «Pantheon. Religionistický časopis / Journal for the Study of Religion», 7, 1, pp. 3-17

Chalupa, Aleš. 2012b
The Religio-Political Change in the Reign of Augustus: The Disappearance of Public Prodigies, in «Graeco-Latina Brunensia», 17, 2, pp. 57-67

Champeaux, Jacqueline. 1982
Fortuna. Recherches sur le culte de la Fortune à Rome et dans le monde romain des origines à la mort de César. I. Fortuna dans la religion archaïque, Roma ("Collection de l'École française de Rome", 64)

Champeux, Jacqueline. 2002
La religione dei romani, il Mulino, Bologna (ed. orig. *La religion romaine*, Livres de Poche, Paris 1998)

Chapais, Bernard. 2010
Primeval Kinship: How Pair-Bonding Gave Birth to Human Society, Harvard University Press, Cambridge-MA

Chapais, Bernard. 2011
The Deep Social Structure of Humankind, in «Science» 331, 11 March, pp. 1276-1277

Chelazzi, Guido. 2013
L'impronta originale. Storia naturale della colpa ecologica, Einaudi, Torino

Chentsova-Dutton, Yulia E. e Chip Heath. 2010
Cultural Evolution: Why Are Some Cultural Variants More Successful Than Others?, in Schaller, Mark; Norenzayan, Ara; Heine, Steven J.; Yamagishi, Toshio e Tatsuya Kameda (eds.), *Evolution, Culture, and the Human Mind*, Psychology Press-Taylor & Francis Group, New York, pp. 49-70

Chirassi Colombo, Ileana. 2005
Il mito e il '900, in Spineto, Natale (a cura di), *Interrompere il quotidiano. La costruzione del tempo nell'esperienza religiosa*, Jaca Book, Milano, pp. 97-137

Chiusi, Tiziana J. 2010
La fama nell'ordinamento romano. I casi di Afrania e di Lucrezia, in «Storia delle donne», 6, 7, pp. 89-105 (ripubbl. come 'Fama' *and* 'infamia' *in the Roman Legal System: The Cases of Afrania and Lucretia*, in Burrows, Andrew, Johnston, David e Reinhard Zimmermann [eds.], *Judge and Jurist: Essays in Memory of Lord Rodger of Earlsferry*, Oxford University Press, Oxford 2013, pp. 143-156)

Christian, David. 2011
Maps of Time: An Introduction to Big History. With a New Preface, University of California Press, Berkeley-Los Angeles-London (2004[1])

Churchland, Patricia S. 1986
Neurophilosophy, The MIT Press, Cambridge-MA

Churchland, Paul M. 1979
Scientific Realism and the Plasticity of Mind, Cambridge University Press, Cambridge-New York

Ciardi, Marco. 2013
Terra. Storia di un'idea, Laterza, Roma-Bari

Cilliers, Louise e François P. Retief. 2000
Poisons, Poisonings and the Drug Trade in Ancient Rome, in «Akroterion», 45, pp. 88-100

Cipriani, Giovanni. 1990
Il tramite d'amore, in Alonso, Stefania; Cipriani, Giovanni; Fedeli, Paolo; Mazzini, Innocenzo e Antonella Tedeschi, *Il poeta elegiaco e il viaggio d'amore*, Edipuglia, Bari, pp. 85-120

Claidière, Nicolas e Dan Sperber. 2010
Imitation Explains the Propagation, Not the Stability of Animal Culture, in «Proceedings of the Royal Society B», 277, 1681, pp. 651-659

Clark, Elizabeth A. 1994
Ideology, History, and the Construction of 'Woman' in Late Ancient Christianity, in «Journal of Early Christian Studies», 2, 1, pp. 413-420

Clark, Elizabeth A. 1998a
Holy Women, Holy Words: Early Christian Women, Social History, and the Linguistic Turn, in «Journal of Early Christian Studies», 6, 3, pp. 413-430

Clark, Elizabeth A. 1998b
The Lady Vanishes: Dilemmas of a Feminist Historian after the Linguistic Turn, in «Church History», 67, 1, pp. 1-31

Clark, Elizabeth A. 1998c
Melania the Elder and the Origenist Controversy: The Status of the Body in a Late-Ancient Debate, in Petroccione, John (ed.), Nova et vetera*: Patristic Studies in Honor of Thomas Patrick Halton*, Catholic Univeristy of America Press, Washington, pp. 117-127

Clark, Elizabeth A. 1999
Rewriting Early Christian History: Augustine's Representation of Monica, in Drijvers, Jan Willem e John W. Watt (eds.), *Portraits of Spiritual Authority: Religious Power in Early Christianity, Byzantium, and the Christian Orient*, Brill, Leiden, pp. 3-23

Clark, Elizabeth A. 2000
Women, Gender, and the Study of Christian History, in «Church History», 70, pp. 395-426

Clark, Elizabeth A. 2004
History, Theory, Text Historians and the Linguistic Turn, Harvard University Press, Cambridge-MA

Clark, Patricia. 2001
Women, Slaves, and the Hierarchy of Domestic Violence: The Family of St Augustine, in Joshel, Sandra R. e Sheila Murnaghan (eds.), *Women & Slaves in Graeco-Roman Culture: Differential Equations*, Routledge, London-New York, pp. 109-129 (1998[1])

Classen, C. Joachim. 1963
Romulus in der römischen Republik, in «Philologus», 106, pp. 174-204

Clauss, Manfred. 2001
The Roman Cult of Mithras: The God and His Mysteries, Routledge, New York (ed. orig. *Mithras: Kult und Mysterien*, C.H. Beck'sche Verlagsbuchhandlung, Munich 1990)

Clinton, Kevin. 1992
Myth and Cult: The Iconography of the Eleusinian Mysteries, Svenska Institutet i Athen, Stockholm

Coarelli, Filippo. 1988
Il Foro Boario. Dalle origini alla fine della Repubblica, Quasar, Roma

Cook, Michael e Susan Mineka. 1989
Observational Condition of Fear to Fear-Relevant Versus Fear-Irrelevant Stimuli in Rhesus Monkeys, in «Journal of Abnormal Psychology», 98, 4, pp. 448-459

Coli, Enzo. 1978
Properzio IV. 9 e il culto della Bona Dea, in «Giornale Italiano di Filologia», 9, pp. 298-305

Conway, John, Kosemen, C.M. e Darren Naish. 2012.
All Yesterdays: Unique and Speculative Views of Dinosaurs and Other Prehistoric Animals. With Skeletal Diagrams by Scott Hartman. Irregular Books, <http://irregularbooks.co/>

Corbellini, Gilberto. 1990
L'evoluzione del pensiero immunologico, Bollati Boringhieri, Torino

Corbellini, Gilberto. 2011
Scienza, quindi democrazia, Einaudi, Torino

Corbellini, Gilberto. 2012
Studi sul cervello e psicoanalisi, ne «La Repubblica», venerdì 13 aprile, p. 42

Corbellini, Gilberto. 2013
Scienza, Bollati Boringhieri, Torino

Corey Brennan, T. 2012
Perceptions of Women's Power in the Late Republic: Terentia, Fulvia, and the Generation of 63 BCE, in James, Sharon L. e Sheila Dillon (eds.), *A Companion to Women in the Ancient World*, Blackwell Publishing, Malden-Oxford, pp. 354-366

Coyne, Jerry. 2012
The Demise of Group Selection, in «Why Evolution Is True», June, 24, <http://whyevolutionistrue.wordpress.com/2012/06/24/the-demise-of-group-selection/> (06/2012)

Coyne, Jerry. 2013
Is Religion Hardwired?, in «Why Evolution Is True», March, 19, <http://whyevolutionistrue.wordpress.com/2013/03/19/is-religion-hardwired/> (03/2013)

Cracco Ruggini, Lellia. 2004
Le trasformazioni della città fra antico e tardoantico, in Giardina, Andrea (a cura di), *I Liguri: un antico popolo europeo tra Alpi e Mediterraneo [Catalogo della mostra, Genova 23 ottobre 2004-23 gennaio 2005]*, Ginevra-Milano, Skira, pp. 559-565

Cracco Ruggini, Lellia. 2007
Rapporti tra potere civile ed ecclesiastico nell'Italia Annonaria tra IV e VIII secolo, in Marcenario, Mario (a cura di), *Albenga città episcopale. Tempi e dinamiche della cristianizzazione tra Liguria di Ponente e Provenza*, vol. I, Istituto Internazionale di Studi Liguri, Genova-Albenga, pp. 67-88

Crawford, Jane W. 2009
Asconius' Influence on the Bobbio Scholiast: Cicero's Pro Milone *and its Ancient Commentaries, paper* presentato presso la seconda sezione dedicata a Cicerone del *105th Annual Meeting* della *Classical Association of the Middle West and South* (April 2009); <http://www.camws.org/meeting/2009/program/abstracts/06E3.Crawford.pdf> (09/2012)

Cumont, Franz. 1909[2]
Les religions orientales dans le paganisme romaine, E. Leroux, Paris

Cumont, Franz. 1932
La Bona Dea et ses serpents, in «Mélanges d'archeologie et d'histoire», 49, pp. 1-5

Cyrino, Monica. 1998
Heroes in D(u)ress: Transvestism and Power in the Myths of Herakles and Achilles, in «Arethusa», 31, pp. 207-241

Czachesz, István. 2011
Explaining Magic: Earliest Christianity as a Test Case, in Martin, Luther H. e Jesper Sørensen (eds.), *Past Minds: Studies in Cognitive Historiography*, Equinox, London-Oakville, pp. 141-166

D'Andrade, Roy 1995
The Development of Cognitive Anthropology, Cambridge University Press, Cambridge-New York

Darwin, Charles R. 2008
Taccuini 1836-1844 [Taccuino Rosso, Taccuino B, Taccuino E], ed. it. a cura di Telmo Pievani, *Prefazione* di Niles Eldredge, Laterza, Roma-Bari (ed. orig. integrale: Barrett, P.H. *et al.* [eds.], *Charles Darwin's Notebooks, 1836-1844: Geology, Transmutation of Species, Metaphysical Enquiries*, Cornell University Press, Ithaca 1987)

Davies, Jason P. 2004
Rome's Religious History: Livy, Tacitus and Ammianus on Their Gods, Cambridge University Press, Cambridge-New York

Dawkins, Richard. 1987
Il fenotipo esteso. Il gene come unità di selezione, Zanichelli, Bologna (ed. orig. *The Extended Phenotype: The Gene as the Unit of Selection*, W.W. Norton & Co., New York 1982)

Dawkins, Richard. 2002
L'arcobaleno della vita. La scienza di fronte alla bellezza dell'universo, Mondadori, Milano (2001[1]; ed. orig. *Unweaving the Rainbow: Science, Delusion and the Appetite for Wonder*, Houghton Mifflin, Boston 1998)

Dawkins, Richard. 2011
L'illusione di Dio. Le ragioni per non credere, Mondadori, Milano (2007[1]; ed. orig. *The God Delusion*, Bantam Press, London 2006[1])

Dawkins, Richard. 2012
La realtà è magica. Cosa sappiamo davvero del mondo che ci circonda, Mondadori, Milano (ed. orig. *The Magic of Reality: How We Know What's Really True*, Bantam Press, Ealing 2011; Free Press, New York 2011)

Day, Matthew. 2004
Religion, Off-Line Cognition and the Extended Mind, in «Journal of Cognition and Culture», 4, pp. 101-121

Day, Matthew. 2010
A Spectre Haunts Evolution: Haeckel, Heidegger, and the All-Too-Human History of Biology, in «Perspectives in Biology and Medicine», 53, 2, Spring, pp. 289-303

Deacon, Terrence. 1997
The Symbolic Species: The Co-Evolution of Languages and the Human Brain, Allen Lane, The Penguin Press, London-New York (W.W. Norton & Co., New York 1997)

DeBrohun, Jeri Blair. 1994
Redressing Elegy's Puella: Propertius IV and the Rhetoric of Fashion, in «Journal of Roman Studies», 84, pp. 41-63

DeBrohun, Jeri Blair. 2003
Roman Propertius and the Reinvention of Elegy, The University of Michigan Press, Ann Arbor

Defanti, Carlo Alberto. 2012
Eugenetica: un tabù contemporaneo, Codice edizioni, Torino

Della Casa, Adriana. 1991
Opere di Publio Ovidio Nasone. Volume primo: Amores, Heroides, Medicamina faciei, Ars amatoria, Remedia amoris, UTET, Torino (1982[1])

Dennett, Daniel Clement. 1987
The Intentional Stance, The MIT Press, Cambridge-MA

Dennett, Daniel Clement. 1992
Contenuto e coscienza, il Mulino, Bologna (ed. orig. *Content and Consciousness*, Routledge, London 1969)

Dennett, Daniel Clement. 2000
La mente e le menti, Rizzoli, Milano (ed. orig. *Kinds of Minds: Towards an Understanding of Consciousness*, Basic Books-Harper Collins, New York 1996)

de Plinval, Georges. 1968[2]
Cicéron, Traité des Lois, texte établi et traduit par G. de Plinval, Presses Universitaires de France, Paris

Derks, Hans. 2001
Un mal splendide: hommes et femmes dans une 'Antiquité postféministe', in «Dialogues d'histoire ancienne», 27, 2, pp. 7-43

Derrida, Jacques. 2009
La bestia e il sovrano. Vol. I 2001-2002, Jaca Book, Milano (ed. orig. *Séminaire La bête et le souverain. Volume I (2001-2002)*, Éditions Galilée, Paris 2008)

De Sanctis, Gianluca. 2012
La religione a Roma. Luoghi, culti, sacerdoti, dèi, Carocci, Roma

Desmond, Adrian e James Moore. 2012
La sacra causa di Darwin. Lotta alla schiavitù e difesa dell'evoluzione, Raffaello Cortina Editore, Milano (ed. orig. *Darwin's Sacred Cause: How a Hatred of Slavery Shaped Darwin's Views on Human Evolution*, Houghton Mifflin Harcourt, Boston 2009; University of Chicago Press, Chicago 2011).

Diamond, Jared. 2006a
Perché il sesso è divertente?, Rizzoli, Milano (ed. orig. *Why Is Sex Fun? The Evolution of Human Sexuality*, Basic books. A Member of the Perseus Books Group, New York 1997)

Diamond, Jared. 2006b

Il terzo scimpanzé. Ascesa e caduta del primate Homo sapiens, Bollati Boringhieri (1994[1]; ed. orig. *The Rise and Fall of the Third Chimpanzee: How Our Animal Heritage Affects the Way We Live*, Radius Random Century Group, London 1991)

Diamond, Jared. 2007
Collasso. Perché le società scelgono di morire o vivere, Einaudi, Torino (2005[1]; ed orig. *Collapse: How Societies Choose to Fail or Succeed*, Viking Press, New York 2005)

Diamond, Jared e Peter Bellwood. 2003
Farmers and Their Languages: The First Expansions, in «Science», 300, 597, pp. 597-603

Diamond, Jared e James A. Robinson. 2011a
Prologo, in iid. (a cura di), *Esperimenti naturali di storia*, Codice edizioni, Torino, pp. 3-14 (ed. orig. *Natural Experiments of History*, Belknap Press of Harvard University Press, Cambridge-London 2010)

Diamond, Jared e James A. Robinson. 2011b
Uso di metodi comparativi in studi di storia umana, in iid. (a cura di), *Esperimenti naturali di storia*, Codice edizioni, Torino, pp. 223-239 (ed. orig. *Natural Experiments of History*, Belknap Press of Harvard University Press, Cambridge-London 2010)

Dicky, Adolfus e Jean Préaux. 1978
Martianus Capella, edidit Adolfus Dick; addenda et corrigenda iterum adiecit Jean Préaux. Editio stereotypa correctior altera editionis anni 1925, Teubner, Stuttgart

Dillabough, Jo-Anne. 2004
Class, Culture and the 'Predicaments of Masculine Domination': Encountering Pierre Bourdieu, in «British Journal of Education», 25, 4, Sept., pp. 489-506

DiMaggio, Paul. 1997
Culture and Cognition, in «Annual Review of Sociology», 23, pp. 263-287

di Nola, Alfonso M. 1970
s.v. "*Romana, religione*", in id. (a cura di), *Enciclopedia delle religioni*, vol. 5, *Pseudo-Dionigi – Tupi-Guaranì*, Vallecchi, Firenze, pp. 447-580

Dirven, Lucinda. 1997
The Author of De Dea Syria *and His Cultural Heritage*, in «Numen», 44, 2, May, pp. 153-179

Di Spigno, Carlo. 2005
M. Tullio Cicerone, Epistole ad Attico. Volume primo: Libri I-VIII, UTET, Torino (1998[1])

Dobzhansky, Theodosius. 1964
Biology, Molecular and Organismic, in «American Zoologist» 4, 4, pp. 443-452

Dobzhansky, Theodosius. 1973
Nothing in Biology Makes Sense Except in the Light of Evolution, in «The American Biology Teacher» 35, pp. 125-129

Donald, Merlin. 2009
The Roots of Art and Religion in Ancient Material Culture, in Renfrew, Colin e Iain Morley (eds.), *Becoming Human: Innovation in Prehistoric Material and Spiritual Culture*, Cambridge University Press, Cambridge, pp. 95-103

Donald, Merlin. 2011
L'evoluzione della mente, Bollati Boringhieri, Torino (Garzanti, Milano 1996[1], 2004[2]; ed. orig. *Origins of the Modern Mind: Three Stages in the Evolution of Culture and Cognition*, Harvard University Press, Cambridge 1991)

D'Orazio, Massimo. 2007

Meteorite Records in the Ancient Greek and Latin Literature: Between History and Myth, in Piccardi, Luigi e W. Bruce Masse (eds.), *Myth and Geology*, The Geological Society, London, pp. 215-225 ("Geological Society Special Publication" 273)

Dowden, Ken. 1992
Religion and the Romans, Bristol Classical Press, London

Downes, William. 2011
Language and Religion: A Journey into the Human Mind, Cambridge University Press, Cambridge-New York

Duby, Georges e Michelle Perrot. 2009
Per una storia delle donne, in Duby, Georges e Michelle Perrot, *Storia delle donne nell'Antichità*, a cura di Pauline Schmitt Pantel, Laterza, Roma-Bari, pp. v-xvii (1990[1])

Dumézil, Georges. 1956
Déesses latines et mythes védiques, Latomus, Bruxelles

Dumézil, Georges. 1970a
Archaic Roman Religion I, John Hopkins University Press, Baltimore-London

Dumézil, Georges. 1970b
Archaic Roman Religion II, John Hopkins University Press, Baltimore-London

Dumézil, Georges. 1974[2]
La religion romaine archaïque, Payot, Paris (tr. it. *La religione romana arcaica*, Rizzoli, Milano 1977)

Dunbar, Robin. 1998
Dalla nascita del linguaggio alla Babele delle lingue, Longanesi, Milano (ed. orig. *Grooming, Gossip and the Evolution of Language*, Harvard University Press, Cambridge-MA, 1996)

Dunbar, Robin. 2009
La scimmia pensante. Storia dell'evoluzione umana, il Mulino, Bologna (ed. orig. *The Human Story: A New History of Mankind's Evolution*, Faber and Faber, London 2004)

Dunbar, Robin. 2013a
The Science of Love and Betrayal, Faber & Faber, London (2012[1]; tr. it. *Amore e tradimento. Uno sguardo scientifico*, Raffaello Cortina editore, Milano 2013)

Dunbar, Robin. 2013b
The Origin of Religion as a Small-Scale Phenomenon, in Clarke, Steve, Powell, Russell e Julian Savulescu (eds.), *Religion, Intolerance, and Conflict: A Scientific and Conceptual Investigation*, Oxford University Press, Oxford-New York, pp. 48-66

Dunbar, Robin, Barrett, Louise e John Lycett. 2012
L'evoluzione del cervello sociale, edizione italiana a cura di Ferdinando Rossi, Espress Edizioni, Torino (ed. orig. *Evolutionary Psychology: A Beginner's Guide. Human Behaviour, Evolution and the Mind*, Oneworld, Oxford 2007)

Durkheim, Émil. 1938
The Rules of Sociological Method, The Free Press-Collier MacMillan Limited, New York-London (ed. orig. *Les règles de la méthode sociologique*, Alcan, Paris 1895[1], 1919[7])

Drews, Robert. 1988
Pontiffs, Prodigies, and the Disappearence of the Annales Maximi, in «Classical Philology», 83, 4, pp. 289-299

Eckstein, Arthur M. 1982
Human Sacrifice and Fear of Military Disaster in Republican Rome, in «American Journal of Ancient History», 7, pp. 69-95

Ehrlich, Paul. 2005
Le nature umane. Geni, Culture e prospettive, ed. it. a cura di Telmo Pievani, Codice edizioni, Torino (ed. orig. *Human Natures: Genes, Cultures, and the Human Prospect*, Island Press, Washington 2000)

Eldredge, Niles. 2002
Le trame dell'evoluzione, ed. it. a cura di Telmo Pievani, Raffaello Cortina Editore, Milano (ed. orig. *The Pattern of Evolution*, W.H. Freeman & Co., New York 1999)

Eldredge, Niles. 2005
Perché lo facciamo. Il gene egoista e il sesso, Einaudi, Torino (ed. orig. *Why We Do It: Rethinking Sex and the Selfish Gene*, W.W. Norton, New York 2004)

Epstein, David F. 1986
Cicero's Testimony at the Bona dea Trial, in «Classical Philology», 81, 3, pp. 229-235

Evans, Margaret E. 2000
Why Creationism Is Here to Stay, in Rosengren, Karl S., Johnson, Carl N. e Paul L. Harris (eds.), *Imagining the Impossibile: Magical, Scientific and Religious Thinking in Children*, Cambridge University Press, Cambridge-New York, pp. 305-331

Fabietti, Ugo. 1998
(a cura di). *Alle origini dell'antropologia. Tylor, Maine, McLennan, Lubbock, Morgan*, Bollati Boringhieri, Torino (1980[1])

Fasolo, Aldo. 2004a
s.v. "*Metamorfosi*", in id. (a cura di), *Dizionario di biologia*, UTET, Torino, pp. 610-612

Fasolo, Aldo. 2004b
s.v. "*Neurone*", in id. (a cura di), *Dizionario di biologia*, UTET, Torino, pp. 662-666

Fayer, Carla. 2005
La familia *romana. Parte terza: aspetti giuridici ed antiquari. Concubinato, divorzio, adulterio*, L'Erma di Bretschneider, Roma

Fentress, Elizabeth. 1993
La Numidia, in Carandini, Andrea, Cracco Ruggini, Lellia e Andrea Giardina (a cura di), *Storia di Roma, volume terzo: L'età tardoantica, tomo II: I luoghi e le culture*, Einaudi, Torino, pp. 351-362

Fernández Agis, Domingo. 2012
Foucault e Derrida, due modi di analizzare la trama del potere, in «materiali foucaultiani», I, 1, gennaio-giugno, pp. 189-204

Ferrari, Anna. 2007
Dizionario dei luoghi letterari immaginari, UTET, Torino

Ferraris, Maurizio. 2010
Imbarbarimento del salotto derridiano, in id., *Ricostruire la decostruzione. Cinque saggi a partire da Jacques Derrida*, Bompiani, Milano, pp. 80-97

Ferraris, Maurizio. 2012.
Manifesto del nuovo realismo, Laterza, Roma-Bari

Ferrero, Leonardo e Nevio Zorzetti. 1995
Opere politiche e filosofiche di M. Tullio Cicerone. Volume primo: Lo Stato, Le leggi, I doveri, UTET, Torino (1974[1])

Ferretti, Francesco e Ines Adornetti. 2012
Dalla comunicazione al linguaggio. Scimmie, ominidi e umani in una prospettiva darwiniana, Mondadori Università, Milano

Fezzi, Luca. 2008

Il tribuno Clodio, Laterza, Roma-Bari

Février, Paul-Albert. 1991
Le province dell'Europa occidentale, in Clemente, Guido, Coarelli, Filippo e Emilio Gabba (a cura di), *Storia di Roma, volume secondo: L'impero mediterraneo, tomo II: I principi e il mondo*, Einaudi, Torino, pp. 443-468

Filoramo, Giovanni. 2004
Che cos'è la religione. Temi problemi metodi, Einaudi, Torino

Filoramo, Giovanni. 2009
Il sacro e il potere. Il caso cristiano, Einaudi, Torino

Finley, Moses I. 1968
The Silent Women of Rome, in id., *Aspects of Antiquity: Discoveries and Controversies*, Viking Press, New York

Fishwick, Duncan. 2002
The Deification of Claudius, in «Classical Quarterly N. S.», 52, pp. 341-349

Fitz, Jenö. 1991
Le province danubiane, in Clemente, Guido, Filippo Coarelli e Emilio Gabba (a cura di), *Storia di Roma, volume secondo: L'impero mediterraneo, tomo II: I principi e il mondo*, Einaudi, Torino, pp. 491-506

Floridi, Luciano. 2012
La rivoluzione dell'informazione, Codice edizioni, Torino (ed. orig. *Information: A Very Short Introduction*, Oxford University Press, Oxford-New York 2010)

Fodor, Jerry. 1988
La mente modulare. Saggio di psicologia delle facoltà, il Mulino, Bologna (ed. orig. *The Modularity of Mind: An Essay on Faculty Psychology*, The MIT Press, Cambridge-MA 1983)

Fodor, Jerry. 2001
La mente non funziona così. La portata e limiti della psicologia computazionale, Laterza, Roma-Bari (ed. orig. *The Mind Doesn't Work That Way: The Scope and Limits of Computational Psychology*, The MIT Press, Cambridge 2000)

Foley, Robert A. e Marta Mirazón Lahr. 2012
The Evolution of the Diversity of Cultures, in Whiten, Andrew; Hinde, Robert A.; Stringer, Christopher B. e Kevin N. Laland (eds.), *Culture Evolves*, Oxford University Press, Oxford-New York, pp. 251-268

Foraboschi, Daniele. 1990
Dinamiche e contraddizioni economiche alla fine della Repubblica, in Clemente, Guido, Coarelli, Filippo e Emilio Gabba (a cura di), *Storia di Roma, volume secondo: L'impero mediterraneo, tomo I: La repubblica imperiale*, Torino, Einaudi, pp. 809-830

Foster, Jonathan K. 2012
Memoria, Codice edizioni, Torino (ed. orig. *Memory: A Very Short Introduction*, Oxford University Press, Oxford-New York 2009)

Foster, Kevin R. e Hanna Kokko. 2009
The Evolution of Superstitious and Superstition-Like Behaviour, in «Proceedings of the Royal Society of London B», 276, pp. 31-37

Foucault, Michel. 1977
Microfisica del potere. Interventi politici, Einaudi, Torino

Foucault, Michel. 1980
Power/Knowledge: Selected Interviews & Other Writings 1972-1977. Edited by C. Gordon, Pantheon, New York

Foucault, Michel. 2010[15]
La volontà di sapere. Storia della sessualità I, Feltrinelli, Milano (1976[1]; ed. orig. *La volonté de savoir*, Gallimard, Paris 1976)

Fowler, William Warde. 1889
The Roman Festivals of the Period of the Republic, MacMillan, London

Fowler, William Warde. 1911
The Religious Experience of Roman People from the Earliest Times to the Age of Augustus, MacMillan & Co., London

Fowler, Don. 1997
The Virgil Commentary of Servius, in Martindale, Charles (ed.), *The Cambridge Companion to Virgil*, Cambridge University Press, Cambridge-New York, pp. 73-78

Fox, Matthew. 1998
Transvestite Hercules at Rome, in Cleminson, Richard e Maggie Allison (eds.), *In/visibility: Gender and Representation in a European Context*, University of Bradford Press, Bradford, pp. 1-21

Fox, Matthew. 1999
Propertius 4.9 and the Toils of Historicism, in «Materiali e discussioni per l'analisi dei testi classici», 43, pp. 157-176

Fox, Robin. 2005
Male Bonding in the Epics and Romances, in Gottschall, Jonathan e David Sloan Wilson (eds.), *The Literary Animal: Evolution and the Nature of Narrative*, Northwestern University Press, Evanston, pp. 126-144

Frackowiack, Darius. 2012
"Star-Talk" and the Archaeological Evidence: Critical Aspects and New Perspectives, in «Pantheon. Religionistický časopis / Journal for the Study of Religion», 7, 1, pp. 18-36

Francis, Leslie John e Carolyn Wilcox. 1996
Religion and Gender Orientation, in «Personality and Individual Differences», 20, pp. 119-121

Frasca, Rossella. 1996
Educazione e formazione a Roma, Dedalo, Bari 1996

Frazer, James George. 1996
The Golden Bough: A Study in Magic and Religion, Harmondsworth, Penguin Books (ed. it. *Il ramo d'oro: studio sulla magia e la religione*, Bollati Boringhieri, Torino 1973)

Friedländer, Ludwig. 1967a
M. Valerii Martialis Epigrammaton Libri, mit erklärenden Anmerkungen von Ludwig Friedländer, Amsterdam (Neudruck der Ausgabe, Leipzig 1886)

Friedländer, Ludwig. 1967b
D. Junii Juvenalis Saturarum Libri V, mit erklärenden Anmerkungen von Ludwig Friedländer, ester und zweiter Band, Darmstadt (unveränderter reprografischer Nachdrück der Ausgabe Leipzig, 1895)

Frith, Uta. 2003[2]
Autism: Explaining the Enigma, Blackwell, Malden, MA-Oxford (1989[1])

Frith, Uta e Christopher D. Frith. 2003
Development and Neurophysiology of Mentalizing, in «Philosophical Transactions of the Royal Society B», 29 March, 358, 1431, pp. 459-473

Frondoni, Alessandra. 2007
Sedi episcopali nella Liguria di Ponente alla luce degli ultimi ritrovamenti, in Marcenario, Mario (a cura di), *Albenga città episcopale. Tempi e dinamiche della cristianizzazione tra Liguria di Ponente e Provenza*, vol. I, Istituto Internazionale di Studi Liguri, Genova-Albenga, pp. 357-392

Fry, Douglas P. e Patrik Söderberg. 2013
Lethal Aggression in Mobile Forager Bands and Implications for the Origins of War, in «Science», 341, 19 July, pp. 270-273

Fuchs, W. 1961
s.v. "Hestia", in *Enciclopedia dell'Arte Antica*,
<http://www.treccani.it/enciclopedia/hestia_%28Enciclopedia-dell%27-Arte-Antica%29/> (06/2012)

Fugier, Huguette. 1967
Religion romaine et protestation, in «Archives de Sociologie des religions», XXIV, pp. 17-33

Fusco, Giuseppe. 2011a
Biologia evoluzionistica dello sviluppo, in Ferraguti, Marco e Carla Castellacci (a cura di), *Evoluzione. Modelli e processi*, Pearson, Milano, pp. 172-203

Fusco, Giuseppe. 2011b
Verso una sintesi estesa?, in Ferraguti, Marco e Carla Castellacci (a cura di), *Evoluzione. Modelli e processi*, Pearson, Milano, pp. 364-393

Fuso, Silvano. 2012
La falsa scienza. Invenzioni folli, frodi e medicine miracolose dalla metà del Settecento a oggi, Carocci, Roma

Gabba, Emilio. 1981
True History and false History in Classical Antiquity, in «The Journal of Roman Studies», 71, pp. 50-62

Gabba, Emilio. 1990a
La conquista della Gallia Cisalpina, in Clemente, Guido, Coarelli, Filippo e E. Gabba (a cura di), *Storia di Roma, volume secondo: L'impero mediterraneo, tomo I: La repubblica imperiale*, Torino, Einaudi, pp. 69-78

Gabba, Emilio. 1990b
Il processo di integrazione dell'Italia nel II secolo, in Clemente, Guido, Coarelli, Filippo e E. Gabba (a cura di), *Storia di Roma, volume secondo: L'impero mediterraneo, tomo I: La repubblica imperiale*, Torino, Einaudi, pp. 267-284

Gabba, Emilio. 1996
Dionigi e la storia di Roma arcaica, Edipuglia, S. Spirito (Bari) (ed. orig. *Dionysius and the History of Ancient Rome*, University of California Press, Berkeley-Los Angeles 1991)

Galimberti, Alessandro. 2007
Adriano e l'ideologia del principato, L'Erma di Bretschneider, Roma

Galimberti, Umberto. 2006
s.v. "*Memoria*" in id. (a cura di), *Enciclopedia della Psicologia. L-Z*, Garzanti-RCS Quotidiani, Milano, pp. 633-642

Gallagher, Helen L. e Christopher D. Frith. 2003
Functional Imaging of 'Theory of Mind', in «Trends in Cognitive Sciences», 7, 2, pp- 77-83

Gallini, Clara. 1962
Politica religiosa di Clodio, in «Studi e materiali di storia delle religioni», 33, 2, pp. 257-272

Galzigna, Lauro. 2004
s.v. "*Neurotrasmettitori*", in Fasolo, Aldo (a cura di), *Dizionario di biologia*, UTET, Torino, pp. 672-673

Gambet, Daniel G. 1970
Cicero in the Works of Seneca Philosophus, in «Transactions and Proceedings of the American Philological Association», 101, pp. 171-183

Garavaso, Pieranna. 2009
Scienza, in Vassallo, Nicla (a cura di), *Donna m'apparve*, Codice edizioni, Torino, pp. 117-130

Garavaso, Pieranna e Nicla Vassallo 2007
Filosofia delle donne, Laterza, Roma-Bari

Garbarino, Giovanna. 1995
Letteratura latina. Storia e testi, Paravia, Torino

Gardner, Jane F. 1995
Women in Roman Law and Society, Routledge, London (1986[1])

Gazich, Roberto. 1993
Properzio. Elegie, Mondadori, Milano

Gebhard, Paul H. e Alan B. Johnson. 1979
The Kinsey Data: Marginal Tabulations of the 1938-1963 Interviews Conducted by the Institute for Sex Research, W.H. Saunders, Philadelphia

Geertz, Armin W. 2010
Brain, Body and Culture: A Biocultural Theory of Religion, in «Method and Theory in the Study of Religion», 22, pp. 304-321

Geertz, Armin W. e Guðmundur Ingi Markússon. 2010
Religion Is Natural, Atheism Is Not: On Why Everybody Is Both Right and Wrong, in «Religion», 40, 3, pp. 152-165

Gellar-Goad, Ted H.M. 2009
Breaking In and Breaking Out: Elegiac Bodies in Propertius 4.9, *The American Philological Association 2009 Annual Meeting*, Philadelphia, January 2009,
<http://apaclassics.org/images/uploads/documents/abstracts/Gellar.pdf> (10/2012)

Gentili, Bruno, Luciano Stupazzini e Manlio Simonetti. 1987
Antologia della letteratura latina, Laterza, Roma-Bari

Gesche, Helga. 1968.
Die Vergottung Caesars, M. Lassleben, Kallmünz

Ghedini, Francesca. 1993
L'Africa Proconsolare, in Carandini, Andrea, Cracco Ruggini, Lellia e Andrea Giardina (a cura di), *Storia di Roma, volume terzo: L'età tardoantica, tomo II: I luoghi e le culture*, Einaudi, Torino, pp. 309-327

Giardina, Andrea. 2000
Perimetri, in id. (a cura di), *Storia di Roma dall'antichità a oggi. Roma antica*, Laterza, Roma-Bari, pp. 23-24

Giardina, Andrea. 2004
L'Italia romana. Storie di un'identità incompiuta, Laterza, Roma-Bari (1997[1])

Gibson, James. 1966
The Senses Considered as Perceptual Systems, Houghton-Mifflin, Boston

Gibson, James. 1979
The Ecological Approach to Visual Perception, Houghton-Mifflin, Boston

Gibson, Roy K. 2003
Ars Amatoria Book 3, Cambridge University Press, Cambridge-New York

Gillespie, Caitlin C. 2010

recensione di Luisi, Aldo e Nicoletta F. Berrino, *L'ironia di Ovidio verso Livia e Tiberio*, Edipuglia, Bari 2010, in «Bryn Mawr Classical Review», 2010.12.41, <http://bmcr.brynmawr.edu/2010/2010-12-41.html> (10/2012)

Gilovich, Thomas. 1991
How We Know What It Isn't So: The Fallibility of Human Reason in Everyday Life, Free Press, New York

Gilovich, Thomas, Griffin, Dale, e Daniel Kahneman. 2002
(eds.). *Heuristics and Biases: The Psychology of Intuitive Judgment*, Cambridge University Press, Cambridge-New York

Giorcelli Bersani, Silvia. 1997
Alla periferia dell'impero. Autonomie cittadine nel piemonte sud-orientale romano, Scriptorium-Paravia, Torino (1994[1])

Giorcelli Bersani, Silvia. 2006[2]
Epigrafia e storia di Roma, Carocci, Roma (2004[1])

Girotto, Vittorio. 2008a
Difficile da capire: scienza e senso comune, in Girotto, Vittorio, Pievani, Telmo e Giorgio Vallortigara, *Nati per credere. Perché il nostro cervello sembra predisposto a fraintendere la teoria di Darwin*, Codice edizioni, Torino, pp. 39-62

Girotto, Vittorio. 2008b
Dèi, morali e giustizie, in Girotto, Vittorio, Pievani, Telmo e Giorgio Vallortigara, *Nati per credere. Perché il nostro cervello sembra predisposto a fraintendere la teoria di Darwin*, Codice edizioni, Torino, pp. 113-129

Golding, William. 2002
Il Signore delle Mosche, Mondadori, Milano (1980[1]; ed. orig. *The Lord of the Flies*, Faber & Faber, London 1954)

Goff, Barbara. 2004
Citizen Bacchae. Women's Ritual Practice in Ancient Greece, University of California Press, Berkeley-Los Angeles

Gonfroy, Françoise. 1978
Homosexualité et idéologie esclavagiste chez Cicéron, in «Dialogues d'histoire ancienne», 4, pp. 219-262

Goodall, Jane. 2011
Jane della giungla, intervista condotta da Kate Wong, in «Le Scienze. Edizione italiana di *Scientific American*», 510, febbraio, pp. 64-67 (pubbl. orig.. *come Jane of the Jungle*, in «Scientific American», 303, 6, Dec. 2010)

Goodall, Jane. 2012
L'ombra dell'uomo, con *Prefazione* di Stephen Jay Gould, Orme, Roma (ed. orig. *In the Shadow of Man*, Houghton Mifflin Harcourt, New York, 1971[1]; *Revised Edition* 1988[2])

Goodman, Felicitas D. 1972
Speaking in Tongues: A Cross-Cultural Study of Glossolalia, The University of Chicago Press, Chicago-London

Goody, Jack. 1969
Adoption in Cross-Cultural Perspective, in «Comparative Studies in Society and History», 11, 1, Jan., pp. 55-78

Gopnick, Adam. 2013
Il sogno di una vita. Lincoln e Darwin, Guanda, Parma (ed. orig. *Angels and Ages: A Short Book About Darwin, Lincoln, and Modern Life*, Alfred A. Knopf. A Division of Random House, New York 2009)

Gotthelf, Alan. 1976

Aristotle's Conception of Final Causality, in «Review of Metaphysics», 30, pp. 226-254

Gottschall, Jonathan. 2013
The Storytelling Animal: How Stories Make Us Human, Mariner Books, Boston-New York (Houghton Mifflin Harcourt, Boston 2012)

Gottschall, Jonathan e David Sloan Wilson. 2005
(eds.). *The Literary Animal: Evolution and the Nature of Narrative*, Northwestern University Press, Evanston

Gould, Stephen J. 1984
Il dilemma di Darwin: l'odissea dell'evoluzione, in id., *Questa idea della vita. La sfida di Charles Darwin*, Editori Riuniti, Roma 1984, pp. 25-29 (ed. or. *Ever since Darwin: Reflections in Natural History*, W.W. Norton & Co., New York 1977; art. pubbl. or. come *Darwin's Dilemma*, in «Natural History» 83, 6 [1974], pp. 16-22)

Gould, Stephen J. 1994
So Near and Yet So Far, in «The New York Review of Books», XLVI, 17, Oct., pp. 24-28

Gould, Stephen J. 2001
Reconstructing (and Deconstructing) the Past, in id. (ed.), *The Book of Life: An Illustrated History of the Evolution of Life on Earth*, W.W. Norton & Co., New York, pp. 6-21 (1993[1])

Gould, Stephen J. 2003
La struttura della teoria dell'evoluzione, ed. it. a cura di Telmo Pievani, Codice edizioni, Torino (ed. orig. *The Structure of Evolutionary Theory*, The Belknap Press of Harvard University Press, Cambridge, MA-London 2002)

Gould, Stephen J. 2006a
Chi ha vinto?, in id., *Risplendi grande lucciola. Riflessioni di storia naturale*, Feltrinelli, Milano, pp. 147-163 (1994[1]; ed. parz. dell' orig. *Bully for Brontosaurus: Reflections in Natural History*, W.W. Norton & Co., New York 1990; art. pubbl. orig. come *Knight Takes Bishop?*, in «Natural History», 95, 5, 1986, pp. 18-33)

Gould, Stephen J. 2006b
La mediana non è il messaggio, in id., *Risplendi grande lucciola. Riflessioni di storia naturale*, Feltrinelli, Milano, pp. 235-240 (1994[1]; ed. parz. dell' orig. *Bully for Brontosaurus: Reflections in Natural History*, W.W. Norton & Co., New York 1999; art. pubbl. orig. come *The Median Isn't the Message*, in «Discovery», 6, 6, 1985, pp. 40-42)

Gould, Stephen J. 2009a
Abscheulich! (Infame), in id., *I Have Landed. Le storie, la storia*, a cura di Telmo Pievani, Codice edizioni, Torino, pp. 329-347 (ed. orig. *I Have Landed: The End of a Beginning in Natural History*, Harmony Books-A Division of Random House, New York 2002; art. pubbl. orig. come *Abscheulich! Atrocious*, in «Natural History», 109, 2, March 2000, pp. 42-49)

Gould, Stephen J. 2009b
La fantasia evoluzionista di Freud, in id., *I Have Landed. Le storie, la storia*, a cura di Telmo Pievani, Codice edizioni, Torino, pp. 329-347 (ed. orig. *I Have Landed: The End of a Beginning in Natural History*, Harmony Books-A Division of Random House, New York 2002; art. pubbl. orig. come *Freud's Phylogenetic Fantasy: Only Great Thinkers Are Allowed to Fail Greatly*, in «Natural History», 96, 12, December 1987, pp. 10, 14, 16, 18, 19)

Gould, Stephen Jay. 2009c
Omaggio di un biologo a Topolino, in id., *Il pollice del panda*, il Saggiatore, Milano, pp. 89-98 (1983[1]; ed. orig. *Mickey Mouse Meets Konrad Lorenz*, in «Natural History», 88, 5, 1979, pp. 30-36; ristamp. come *A Biological Homage to Mickey Mouse* in *The Panda's Thumb*, W.W. Norton, New York 1980, pp. 125-133)

Gould , Stephen J. 2013a

La ritirata di Jensen, recensione di Jensen, Arthur R., *Bias in Mental Testing*, Free Press, New York 1980, in *Un riccio nella tempesta. Saggi su libri e idee*, Codice edizioni, Torino, pp. 134-159 (art. pubbl. orig. come *Jensen's Last Stand*, in «New York Review of Books», 27, 7, 1980, pp. 38-40; ristamp. in *An Urchin in the Storm*, W.W. Norton, New York 1987, pp. 124-144)

Gould, Stephen J. 2013b
Ontogenesi e filogenesi, Mimesis Edizioni, Milano-Udine (ed. orig. *Ontogeny and Phylogeny*, The Belknap Press of Harvard University Press, Cambridge, MA-London 2003 [1977[1]])

Gould, Stephen J. 2013c
Geni sul cervello, recensione di Lumden, Charles L. e Edward O. Wilson, *Il fuoco di Prometeo*, Mondadori, Milano 1984, in *Un riccio nella tempesta. Saggi su libri e idee*, Codice edizioni, Torino, pp. 115-134 (ed. orig. *Promethean Fire: Reflections on the Origin of Mind*, Harvard University Press, Cambridge, MA 1983; art. pubbl. orig. come *Genes on the Brain*, in «New York Review of Books», 30, 12, 1983, pp. 12-14; ristamp. in *An Urchin in the Storm*, W.W. Norton, New York 1987, pp. 107-123)

Gould, Stephen, J. e Elisabeth S. Vrba. 2008
Exaptation. *Il bricolage dell'evoluzione, a cura di T. Pievani*, Bollati Boringhieri, Torino (artt. pubblicati orig. come *Exaptation: A Missing Term in the Science of Form*, in «Paleobiology», 8, 1, Winter 1982, pp. 4-15; *The Hierarchical Expansion of Sorting and Selection: Sorting and Selection Cannot Be Equated*, in «Paleobiology», 12, 2, Spring, 1986 pp. 217-228)

Gourevitch, Danielle. 2005
The Galenic Plague: A Breakdown of the Imperial Pathocoenosis. Pathocoenosis and Longue Durée, in «History and Philosophy of the Life Sciences», 27, 1, pp. 57-69

Goux, Jean-Joseph. 1983
Vesta, or the Place of Being, in «Representations», 1, Feb., pp. 91-107

Gradel, Ittai. 2002
Emperor Worship and Roman Religion, Clarendon Press, Oxford

Gragg, Douglas L. 2004
Old and New in Roman Religion: A Cognitive Account, in Whitehouse, Harvey e Luther H. Martin (eds.), *Theorizing Religions Past: Archaeology, History, and Cognition*, AltaMira Press, Walnut Creek, pp. 69-86

Gragg, Douglas L. 2011a
Parables, Cognitive Shock, and Spontaneous Exegetical Reflection, in Geertz, Armin W. e Jeppe Siding Jensen (eds.), *Religious Narrative, Cognition and Culture: Image and Word in the Mind of Narrative*, Equinox, Sheffield-Oakville, CT, pp. 209-218

Gragg, Douglas L. 2011b
Do the Multiple Initiations of Lucius in Apuleius' Metamorphoses *Falsify the Ritual Form Hypothesis?*, in Martin, Luther H. e Jesper Sørensen (eds.), *Past Minds: Studies in Cognitive Historiography*, Equinox, London-Oakville, pp. 125-130

Grandet, Pierre. 1986
Les songes d'Atia et d'Octavius, in «Revue de l'histoire des religions», 203, pp. 365-379

Griffin, Donald R. 1999
Menti animali, Bollati Boringhieri, Torino (ed. orig. *Animal Minds*, The University of Chicago Press, Chicago 1992).

Griffiths, Alison B. 2009
The "Modes Theory" and Roman Religion: National Catastrophe and Religious Response in the Second Punic War, in Martin, Luther H. e Panayotis Pachis (eds.), *Imagistic Traditions in the Graeco-Roman World: A Cognitive Modeling of History of Religious Research. Acts of the Panel Held during the XIX Congress of the International Association of History of Religions (IAHR), Tokyo, Japan, March 2005*, Vanias Editions, Thessaloniki, pp. 153-178

Griffiths, Paul E. 1997
What Emotions Really Are: The Problem of Psychological Categories, The University of Chicago Press, Chicago

Grimal, Pierre. 1953
Les intentions de Properce et la composition du livre IV des Elegies, in «Collection Latomus», 12, Bruxelles, pp. 5-53

Grimal Pierre. 1988
Cicerone, Garzanti, Milano (1987[1]; ed. orig. *Cicéron*, Librairie Arthème Fayard, Paris 1986)

Grottanelli, Cristiano.1993
s.v. "Eroe culturale", in Filoramo, Giovanni (a cura di), *Dizionario delle religioni*, Einaudi, Torino, pp. 243-244

Gruen, Erich S. 1966
P. Clodius: Instrument or Independent Agent?, in «Phoenix», 20, 2, pp. 120-130

Günther, Rigobert. 1964
Der politisch-ideologische Kampf in der römischen Religion in den letzten zwei Jahrhunderten v.u.Z., in «Klio. Beiträge zur Alten Geschichte», 42, pp. 209-297

Guthrie, Stewart E. 1993
Faces in the Clouds: A New Theory of Religion, Oxford University Press, Oxford-New York

Haeckel, Ernst. 1866
Generelle Morphologie der Organismen: Allgemeine Grundzüge der organischen Formen-Wissenschaft, mechanisch begründet durch die von Charles Darwin reformirte Descendenz-Theorie, Georg Reimer, Berlin 1866, vol. 2

Hales, Shelley. 2002
Looking for Eunuchs: the galli *and Attis in Roman Art*, in Tougher, Shaun (ed.), *Eunuchs in Antiquity and Beyond*, The Classical Press of Wales, London, pp. 87-102

Hallett, Judith P. 2012
Women in Augustan Rome, in James, Sharon L. e Sheila Dillon (eds.), *A Companion to Women in the Ancient World*, Blackwell Publishing, Malden-Oxford, pp. 372-384

Hallett, Judith P., e Marilyn Skinner (eds). 1997
Roman Sexualities, Princeton University Press, Princeton

Hansell, Mike. 2007
Built by Animals: The Natural History of Animal Architecture, Oxford University Press, Oxford-New York

Harris, Sam. 2006
La fine della fede. Religione, terrore e il futuro della ragione, Nuovimondimedia, Bologna (ed. orig. *The End of Faith: Religion, Terror and the Future of Reason*, W.W. Norton & Co., New York 2004)

Harris, Sam. 2012
Il paesaggio morale. Come la scienza determina i valori umani, Einaudi, Torino (ed. orig. *The Moral Landscape: How Science Can Determine Human Values*, The Free Press, New York 2010)

Harrison, George W.M. 2000
Problems with the Genre of Problems: Plutarch's Literary Innovations, in «Classical Philology», 95, 2, pp. 193-199

Harvey, P. H. e K. Ralls. 1986
Do Animals Avoid Incest?, in «Nature», 320, pp. 575-576

Hebb, Donald Olding. 2002

The Organization of Behavior: A Neuropsychological Theory, Taylor & Francis, London (John Wiley & Sons, New York 1949)

Heintz, Cristophe. 2011
Cognitive History and Cultural Epidemiology, in Martin, Luther H. e Jesper Sørensen (eds.), *Past Minds: Studies in Cognitive Historiography*, Equinox, London-Oakville, pp. 11-28

Hejmadi, Ahalya, Rozi, Paul e Michael Siegal. 2004
Once in Contact, Always in Contact: Contagious Essence and Conceptions of Purification in American and Hindu Indian Children, in «Developmental Psychology», 40, 4, pp. 467-476

Henry, Madeleine M. e Sharon L. James. 2012
Woman, City, State: Theories, Ideologies, and Concepts in the Archaic and Classical Periods, in James, Sharon L. e Sheila Dillon (eds.), *A Companion to Women in the Ancient World*, Blackwell Publishing, Malden-Oxford, pp. 84-95

Herbert-Brown, Geraldine. 1994
Ovid and the Fasti: An Historical Study, Oxford University Press, Oxford-New York

Héritier-Augé, Françoise. 1993
La costruzione dell'essere sessuato, la costruzione sociale del genere e le ambiguità dell'identità sessuale, in Bettini, Maurizio (a cura di), *Maschile / femminile. Genere e ruoli nelle culture antiche*, Laterza, Roma-Bari

Herz, Peter. 1988
Der römische Kaiser und der Kaiserkult: Gott oder primus inter pares*?*, in Zeller, Dieter (Hrsg.), *Menschwerdung Gottes – Vergöttlichung von Menschen* (*"Novum Testamentum et orbis antiquus"* 7),Vandenhoeck & Ruprecht Göttingen, pp. 115-140

Hill *et al*. 2011
Hill, Kim R.; Walker, Robert S.; Božičević, Miran; Eder, James; Headland, Thomas; Hewlett, Barry; Hurtado, A. Magdalena; Marlowe, Frank; Wiessner, Polly e Brian Wood, *Co-Residence Patterns in Hunter-Gatherer Societies Show Unique Human Social Structure*, in «Science», 331, 11 March, pp. 1286-1289

Hinde, Robert A. 1972
(ed.). *Non-Verbal Communication*, Cambridge University Press, Cambridge-London-New York

Hinde, Robert A. 2010
Why Gods Persist: A Scientific Approach to Religion, Routledge, Abingdon-New York (1999[1])

Hitchens, Christopher. 2007
Dio non è grande. Come la religione avvelena ogni cosa, Einaudi, Torino (ed. orig. *God Is Not Great: How Religion Poisons Everything*, Twelve Books, New York 2007; *God Is Not Great: The Case Against Religion*, Atlantic Books, London 2007)

Hobsbawm, Eric J. e Terence Ranger. 2002
(a cura di). *L'invenzione della tradizione*, Einaudi, Torino (1987[1]; ed. orig. *The Invention of Tradition*, Cambridge University Press, Cambridge 1983)

Holland, Lora L. 2012
Women and Roman Religion, in James, Sharon L. e Sheila Dillon (eds.), *A Companion to Women in the Ancient World*, Blackwell Publishing, Malden-Oxford, pp. 204-214

Holleman, A.W.J. 1977
Propertius IV.9: An Augustan View of Roman Religion, in «Revue Belge de Philologie et d'Histoire», 55, 1, pp. 79-92

Holyoak, Keith J. e Paul Thagard. 1997
The Analogical Mind, in «American Psychologist», 52, Jan., pp. 35-44

Horn, H.G. 1994
Das Mainzer Mithrasgefäss, in «Mainzer Archäologische Zeitschrift», 1, pp. 21-66

Huffman, Michael A. 2003
Animal Self-Medication and Ethno-Medicine: Exploration and Exploitation of the Medicinal Properties of Plants, in «Proceedings of the Nutrition Society», 62, pp. 371-381

Huffman, Michael A. 2007[1]
Primate Self-Medication, in Campbell, Christina; Fuentes, Agustin; MacKinnon, Katherine; Panger, Melissa e Simon Bearder (eds.), *Primates in Perspective*, Oxford University Press, Oxford-New York, pp. 677-690 (2010[2], pp. 563-573)

Idinopulos, Thomas A. e Edward A. Yonan. 1994
(eds.) *Religion and Reductionism: Essays on Eliade, Segal, and the Challenge of the Social Sciences for the Study of Religion*, Brill, Leiden-New York-Köln

Isbell, Lynne A. 2006
Snakes as Agents of Evolutionary Change in Primate Brains, in «Journal of Human Evolution», 51, 1-35

Iversen, Leslie. 2007
Farmaci e sostanze, Codice edizioni, Torino (ed. orig. *Drugs: A Very Concise Introduction*, Oxford University Press, Oxford-New York 2001)

Jacques, François e John Scheid. 1992[1]
Roma e il suo impero. Istituzioni, economia, religione, Laterza, Roma-Bari (ed. orig. *Rome et l'intégration de l'Empire*, Presses Universitaires de France, Paris 1992)

Janan, Micaela. 1998
Refashioning Hercules: Propertius 4.9, in «Helios», 25, pp. 65-77

Janan, Micaela. 2001
The Politics of Desire: Propertius Book IV, University of California Press, Berkeley-Los Angeles

Jaspers, Karl. 1953
The Origin and Goal of History, Yale University Press, New Haven (ed. it. *Origine e senso della storia*, Edizioni di Comunità, Milano 1982 [1965[1]])

Jensen, Jeppe Sinding. 2003
The Study of Religion in a New Key: Theoretical and Philosophical Soundings in the Comparative and General Study of Religion, Aarhus University Press, Aarhus

Johnson, Dominic D.P. e Zooey Reeve. 2013
The Virtues of Intolerance: Is Religion an Adaptation for War?, in Clarke, Steve, Powell, Russell e Julian Savulescu (eds.), *Religion, Intolerance, and Conflict: A Scientific and Conceptual Investigation*, Oxford University Press, Oxford-New York, pp. 67-87

Jones, Doug. 2000
Group Nepotism and Human Kinship, in «Current Anthropology», 41, 5, Dec., pp. 779-809 (*Comments* – Jerome H. Barkow; Robin Fox; Alan Rogers; Eric Alden Smith; John Tooby e Leda Cosmides; Pierre L. van Den Berghe: pp. 800-805; *Reply*: 805-809)

Jones, Doug. 2003
Kinship and Deep History: Exploring Connections Between Culture Areas, Genes, and Languages, in «American Anthropologist», 105, 3, Sept., pp. 501-514

Junginger, Horst. 2008
(ed.). *The Study of Religion Under the Impact of Fascism*, Brill, Leiden-Boston

Kahneman, Daniel. 2013
Pensieri lenti e veloci, Mondadori, Milano (2012[1]; ed. orig. *Thinking Fast and Slow*, Farrar, Straus & Giroux, New York 2011)

Kajava, Mika. 2004
Hestia: Hearth, Goddess, and Cult, in «Harvard Studies in Classical Philology», 102, pp. 1-20

Keith, A.M. 2000
Engendering Rome: Women in Latin Epic, Cambridge University Press, Cambridge-New York

Kelemen, Deborah. 1999a
Functions, Goals and Intentions: Children's Teleological Reasoning about Objects, in «Trends in Cognitive Sciences», 12, pp. 461-468

Kelemen, Deborah. 1999b
Why Are Rocks Pointy?: Children's Preference for Teleological Explanations of the Natural World, in «Developmental Psychology», 35, pp. 1440-1453

Kelemen, Deborah. 2004
Are Children 'Intuitive Theists'? Reasoning about Purpose and Design in Nature, in «Psychological Science», 15, 5, pp. 295-301

Kerényi, Károly e Angelo Brelich. 2011
Tra gli asfodeli dell'elisio. Carteggio 1935-1959. A cura di Andrea Alessandri, Prefazione *di Marcello Massenzio*, Editori Riuniti university press, Roma

Knapp, Robert. 2011
Invisible Romans, Harvard University Press, Cambridge-MA

Koch, Carl. 1937
Der römische Juppiter, Frankfurter Studien zur Religion und Kultur der Antike, Band 14, Klostermann, Frankfurt a. M

Kraemer, Ross Shepard. 2011
Unreliable Witnesses: Religion, Gender, and History in the Greco-Roman Mediterranean, Oxford University Press, Oxford-New York

Kroppenberg, Inge. 2010
Law, Religion, and Constitution of the Vestal Virgins, in «Law & Literature», 22, 2, pp. 418-439

Kruger, Daniel J., Fisher, Maryanne e Ian Jobling. 2005
Proper Hero Dads and Dark Hero Cads: Alternate Mating Strategies Exemplified in British Romantic Literature, in Gottschall, Jonathan e David Sloan Wilson (eds.), *The Literary Animal: Evolution and the Nature of Narrative*, Northwestern University Press, Evanston, pp. 225-243

Kwo *et al*. 1998
Kwo, P.Y.; Ramchandani, V.A.; O'Connor S.; Amann, D.; Carr, L.G.; Sandrasegaran, K.; Kopecky, K.K. e T.K. Li, *Gender Differences in Alcohol Metabolism: Relationship to Liver Volume and Effect of Adjusting for Body Mass*, in «Gastroenterology»,115, 6, Dec., pp. 1552-15527

Laffi, Umberto. 1990
Il sistema di alleanze italico, in Clemente, Guido, Coarelli, Filippo e Emilio Gabba (a cura di), *Storia di Roma, volume secondo: L'impero mediterraneo, tomo I: La repubblica imperiale*, Einaudi, Torino, pp. 285-304

Laland, Kevin N. e Gillian R. Brown. 2011
Sense & Nonsense: Evolutionary Perspectives on Human Behaviour. Second Edition, Oxford University Press, Oxford-New York (2002[1])

Lanciotti, Settimio e Felice Dessì, 1994
Svetonio. Vite dei Cesari, 2 voll., Rizzoli, Milano (1968[1])

Land, Michael F. e Dan-Eric Nilsson. 2012
(eds.). *Animal Eyes*, Oxford University Press, Oxford-New York (2001[1])

Landolfi, Luciano. 2007
Rileggendo Petron. Sat. *133, 3*, in Castagna, Luigi e Eckard Lefèvre (Hrgs./a cura di), *Studien zu Petron und seiner Rezeption / Studi su Petronio e sulla sua fortuna*, De Gruyter, Berlin, pp. 197-212

Latte, Kurt. 1926
Über eine Eigentümlichkeit der italienischen Gottesvorstellung, in «Archiv für Religionswissenschaft», XXIV, pp. 244-258

Latte, Kurt. 1976
Römische Religionsgeschichte, C.H. Beck, München (1960[1])

La Vergata, Antonello. 2010
I dibattiti tra Ottocento e Novecento sull'evoluzione dell'uomo, in Giacobini, Giacomo (a cura di), *Darwin e l'evoluzione dell'uomo*, Bollati Boringhieri, Torino, pp. 28-53

Lawson, E. Thomas e Robert N. McCauley. 1990
Rethinking Religion: Connecting Cognition and Culture, Cambridge University Press, Cambridge-New York

Leach, Eleanor, Winsor. 2001
Gendering Clodius, in «The Classical World», 94, 4, pp. 335-359

Leach, Eleanor Winsor. 2007
*Claudia Quinta (*Pro Caelio 34*) and an altar to Magna Mater*, in «Dictynna», 4, <http://dictynna.revues.org/157> (10/2012)

Legare, Cristine e Harvey Whitehouse. in c.d.s.
The Imitative Foundations of Cultural Learning

Legrenzi, Paolo. 2008
Credere, il Mulino, Bologna

Legrenzi, Paolo. 2010[2]
Prima lezione di scienze cognitive, nuova ed. riveduta e ampliata, Laterza, Roma-Bari (2002[1])
Levene, David S. 1993
Religion in Livy, Brill, Leiden

Levick, Barbara. 2012
Women and Law, in James, Sharon L. e Sheila Dillon (eds.), *A Companion to Women in the Ancient World*, Blackwell Publishing, Malden-Oxford, pp. 96-106

Lévi-Strauss, Claude. 1966
The Savage Mind, The University of Chicago Press, Chicago-London (ed. orig. *La pensée sauvage*, Plon, Paris 1962; ed. it. Il *pensiero selvaggio*, il Saggiatore, Milano 1965[2])

Lévi-Strauss, Claude. 1967[5]
Razza e storia, in id., *Razza e storia e altri studi di antropologia*, a cura di Paolo Caruso, Einaudi, Torino, pp. 99-141 (riprodotto anche in id., *Razza e storia. Razza e cultura*, Einaudi, Torino 2002; ed. orig. del testo *Race et histoire*, UNESCO, Paris 1952, riprodotto in id., *Race et histoire*, Gallimard, Paris 1987; 2006[2])

Lewontin, Richard C. 2010
Biologia come ideologia. La dottrina del DNA, Bollati Boringhieri, Torino (1993[1]; ed. orig. *Biology as Ideology: The Doctrine of DNA*, Harper Perennial, New York 1991)

Li *et al*. 1998
Li, Ting-Kai; Beard, James D.; Orr, William E.; Kwo, Paul Y. e Vijay A. Ramchandani, *Gender and Ethnic Differences in Alcohol Metabolism*, in «Alcoholism: Clinical and Experimental Research», 22, 3, May, pp.771-772

Liebenschuetz, John. H.W.G. 1979
Continuity and Change in Roman Religion, Clarendon Press, Oxford

Liénard, Pierre e Pascal Boyer. 2006
Whence Collective Ritual? A Cultural Selection Model of Ritualized Behavior, in «American Anthropologist», 108, pp. 814-827

Lindberg, David C. 2010
Myth 1: That the Rise of Christianity Was Responsible for the Demise of Ancient Science, in Numbers, Ronald L. (ed.), *Galileo Goes to Jail and Other Myths about Science and Religion*, Harvard University Press, Cambridge, MA-London, pp. 8-18 (2009[1])

Linderski, Jerzy. 1982
Cicero and Roman Divination, in «La parola del passato», 37, pp. 12-38

Lindheim, Sara. 1998
Hercules Cross-Dressed, Hercules Undressed: Unmasking the Construction of the Propertian Amator *in Elegy 4.9*, in «The American Journal of Philology», 119, pp. 43-66

Lindsay, Wallace M. 1913
Sexti Pompeii Festi de Verborum Significatu quae supersunt cum Pauli Epitome. Thewrewkianis copiis usus edidit W.M. Lindsay, Teubner, Lipsiae

Lindsay, Wallace M. 1971
Isidori Hispalensis Episcopi Etymologiarum libri XX, recognovit brevique adnotatione critica instruxit W.M. Lindsay, 2 voll., Oxford University Press, Oxford (1911[1])

Lindskog, Claes e Konrat Ziegler. 1954
Plutarchi Vitae Parallelae, recognoverunt Cl. Lindskog, Cl. et K. Ziegler, Teubner, Lipsiae (1914-1915[1])

Liou-Gille, Bernardette. 1993
Divinisation des morts dans la Rome ancienne, in «Revue belge de philologie et d'histoire», 71, pp. 107-115

Lisdorf, Anders. 2004
The Spread of Non-Natural Concepts: Evidence from the Roman Prodigy Lists, in «Journal of Cognition and Culture», 4, 1, pp. 151-173

Lisdorf, Anders. 2005
The Conflict over Cicero's House: An Analysis of the Ritual Element in De domo sua, in «Numen», 52, 4, pp. 445-464

Lisdorf, Anders. 2007
What's HIDD'n in the HADD?, in «Journal of Cognition and Culture», 7, 3-4, pp. 341-353

Lisdorf, Anders. 2009
The Cybele and Attis Religion and the Theory of Modes of Religiosity, in Martin, Luther H. e Panayotis Pachis (eds.), *Imagistic Traditions in the Graeco-Roman World: A Cognitive Modeling of History of Religious Research. Acts of the Panel Held during the XIX Congress of the International Association of History of Religions (IAHR), Tokyo, Japan, March 2005*, Vanias Editions, Thessaloniki, pp. 179-202

Lisdorf, Anders, 2011
Prisons of the Longue Durée: The Circulation and Acceptance of Prodigia *in Roman Antiquity*, in Martin, Luther H. e Jesper Sørensen (eds.), *Past Mids: Studies in Cognitive Historiography*, Equinox, London-Oakville, pp. 89-106

Littman, Robert J. e M.L. Littman. 1973
Galen and the Antonine Plague, in «The American Journal of Philology», 94, 3, Autumn, pp. 243-255

Lo Cascio, Elio. 1991

Fra equilibrio e crisi, in Clemente, Guido, Filippo Coarelli e Emilio Gabba (a cura di), *Storia di Roma, volume secondo: L'impero mediterraneo, tomo II: I principi e il mondo*, Einaudi, Torino, pp. 701-732

Lloyd, Elisabeth A. 2006
Il caso dell'orgasmo femminile: pregiudizio nella scienza dell'evoluzione, Codice edizioni, Torino (ed. orig. *The Case of the Female Orgasm: Bias in the Science of Evolution*, Harvard University Press, Cambridge-MA 2005)

Lloyd, Geoffrey E.R. 1987
Scienza folklore ideologia. Le scienze della vita nella Grecia antica, Boringhieri, Torino (ed. orig. *Science, Folklore and Ideology: Studies in the Life Sciences in Ancient Greece*, Cambridge University Press, Cambridge 1983)

Long, John A. e Kenneth J. MacNamara. 1997
Heterochrony, in Currie, Philip J. e Kevin Padian (eds.), *Encyclopedia of Dinosaurs*, Academic Press, San Diego-London, pp. 311-317

Lukas Dieter, e Tim H. Clutton-Brock. 2013
The Evolution of Social Monogamy in Mammals, in «Science», 341, 6145, 2 August, pp. 526-530. doi:10.1126/science.1238677

Luria, Salvador E., Gould, Stephen J. e Sam Singer. 1984
Una visione delle vita. Introduzione alla biologia, Zanichelli, Bologna (ed. orig. *A View of Life*, Benjamin/Cummings Publishing Company, Menlo Park, CA 1981)

Luzzatto, Michele. 2008
Preghiera darwinana, Raffaello Cortina Editore, Milano

MacBain, Bruce. 1982
Prodigy and Expiation: A Study in Religion and Politics in Republican Rome, Latomus, Bruxelles

MacFarlane, Katherine Nell. 1980
*Isidore of Seville on the Pagan Gods (*Origines VIII. 11*)*, «Transactions of the American Philosophical Society», New Series, 70, 3, pp. 1-40

Mackey, Jacob Louis. 2009
Rethinking Roman Religion: Action, Practice, and Belief, Ph.D. Diss., Princeton University

MacLeod, Norman. 2009
Images, Totems, Types and Memes: Perspectives on an Iconological Mimetics, in «Culture, Theory and Critique», 50, 2-3, pp. 185-208

MacMullen, Ramsey. 1981
Paganism in the Roman Empire, Yale University Press, New-Haven-London

Magnino, Domenico. 2011
Plutarco, Vite parallele. Volume quarto. Filopomene e Tito Quinzio Flaminino, Pelopida e Marcello, Alessandro e Cesare, UTET, Torino (1996[1])

Maine, Henry S. 1861
Ancient Law: Its Connection with the Early History of Society, and Its Relation to Modern Ideas, John Murray, London (Dent Dutton, London 1972)

Maltz, Daniel e Ruth Borker. 1982
A Cultural Approach to Male-Female Miscommunication, in Gumperz, John (ed.), *Language and Social Identity*, Cambridge University Press, Cambridge-New York, pp. 197-216

Mandrioli, Mauro. 2011
Evoluzione fenotipica, in Ferraguti, Marco e Carla Castellacci (a cura di), *Evoluzione. Modelli e processi*, Pearson, Milano, pp. 148-171

Manera, Enrico. 2012
Furio Jesi. Mito, violenza, memoria, Carocci, Roma

Manera, Enrico. 2013
Yves Citton. Mitocrazia: Mitopoiesi, mitodinamica e mitocrazia, estratto dalla prefazione di Citton, Yves, *Mitocrazia Storytelling e immaginario di sinistra*, Edizioni Alegre, Roma (ed. orig. *Mythocratie. Storytelling et imaginaire de gauche*, Éditions Amsterdam, Paris 2010), in «Doppiozero», 28 giugno, <http://www.doppiozero.com/materiali/anteprime/yves-citton-mitocrazia> (07/2013)

Manouvrier, Léonce. 1903
Conclusions générales sur l'anthropologie des sexes et application sociale, in «Revue de l'École d'Anthropologie», 13, pp. 405-423

Marchesi, Concetto. 1953
Adversus nationes libri septem, recensuit C. Marchesi, Paravia, Torino

Marcone, Arnaldo. 1991
La frontiera del Danubio fra strategia e politica, in Clemente, Guido, Coarelli, Filippo e Emilio Gabba (a cura di), *Storia di Roma, volume secondo: L'impero mediterraneo, tomo II: I principi e il mondo*, Einaudi, Torino, pp. 469-490

Marconi, Momolina. 1939
Riflessi mediterranei nella più antica religione laziale, Principato, Messina-Milano

Marcus, Gary. 2008
La nascita della mente, Codice edizioni, Torino (ed. orig. *The Birth of the Mind: How a Tiny Number of Genes Creates the Complexities of Human Thought*, Basic Books, New York 2004)

Marinone, Nino. 1987
I Saturnali *di Macrobio Teodosio*, UTET, Torino (1967[1])

Marinone, Nino. 2008
Questioni romane, Rizzoli, Milano (2007[1])

Marraffa, Massimo e Alfredo Paternoster. 2012
Persone, menti, cervelli. Storia, metodi e modelli delle scienze della mente, Mondadori Università, Milano

Martin, Luther H. 1997
Biology, Sociobiology and the Study of Religion: Two Lectures, in «Religio. Revue pro religionistiku», V, 1, pp. 21-35

Martin, Luther H. 2000
Kingship and the Consolidation of Religio-Political Power during the Hellenistic Period, in «Religio. Revue pro religionistiku», VIII, 2, pp. 151-160

Martin, Luther H. 2001
Comparativism and Sociobiological Theory, in «Numen», 48, 3, pp. 290-308

Martin, Luther H. 2003-2004
History, Cognitive Science, and the Problematic Study of Folk Religion: The Case of Eleusinian Mysteries of Demeter, in «Temenos. Nordic Journal of Comparative Religion», 39-40, pp. 81-99

Martin, Luther H. 2004
Ritual Competence and Mithraic Ritual, in Light, Timothy e Brian Courtney Wilson (eds.), *Religion as a Human Capacity: A Festschrift in Honour of E. Thomas Lawson*, Brill, Leiden, pp. 245-264

Martin, Luther H. 2005
Religion and Cognition, in Hinnells, John R. (ed.), *The Routledge Companion to the Study of Religion*, Routledge, Abingdon-New York, pp. 473-488

Martin, Luther H. 2006
The Roman Cult of Mithras: A Cognitive Perspective, in «Religio. Revue pro religionistiku», XIV, 2, pp. 131-146

Martin, Luther H. 2008
Do Rituals Do? And How Do They Do It? Cognition and the Study of Ritual, in Braun, Willi e Russell T. McCutcheon (eds.), *Introducing Religion: Essays in Honor of Jonathan Z. Smith*, Equinox, London-Oakville, pp. 311-325

Martin, Luther H. 2009
Conclusion: Imagistic Traditions in the Graeco-Roman World, in Martin, Luther H. e Panayotis Pachis (eds.), *Imagistic Traditions in the Graeco-Roman World: A Cognitive Modeling of History of Religious Research. Acts of the Panel Held during the XIX Congress of the International Association of History of Religions (IAHR), Tokyo, Japan, March 2005*, Vanias Editions, Thessaloniki, pp. 237-247

Martin, Luther H. 2012a
The Future of the Past: The History of Religions and Cognitive Historiography, in «Religio. Revue pro religionistiku», XX, 2, pp. 155-172

Martin, Luther H. 2012b
"Star-Talk": Native Competence; Initiatory Comprehension, in «Pantheon. Religionistický časopis / Journal for the Study of Religion», 7, 1, pp. 59-69

Martin, Luther H. In c.d.s. a
The Origins of Religion, Cognition and Culture: The Bowerbird Syndrome, in Geertz, Armin W. (ed.), *Origins of Religion, Cognition and Culture*, Acumen Publishing, Durham

Martin, Luther H. In c.d.s. b
The Deep History of Religious Ritual, in Geertz, Armin W. (ed.), *Ritual, Cognition and Culture*, Equinox Publishing, London

Martin, Luther H. e Donald Wiebe. 2012a
Religious Studies as a Scientific Discipline: The Persistence of a Delusion, in «Journal of the Academy of Religion», 80, 3, September, pp. 587-597 (art. pubbl. anche in «Religio. Revue pro religionistiku», 20, 1, pp. 9-18 ["*Special Feature: Religious Studies as a Scientific Discipline: A Delusion?*"])

Martin, Luther H. e Donald Wiebe. 2012b
Why the Possible Is Not Impossible but Is Unlikely: A Response to Our Colleagues, in «Religio. Revue pro religionistiku», 20, 1, pp. 63-71 (replica ai commenti di Hans Gerald Hödl [*ibi*: 19-26], Hubert Seiwert [*ibi*: 27-38], Radek Kundt [*ibi*: 39-42], Tomáš Bubík [*ibi*: 43-54] e Kocku Von Stuckrad [*ibi*: 55-62])

Martin, Luther H. e Donald Wiebe. 2012c
When Pessimism Is Realism: A Rejoinder to Our Colleagues, in «Journal of the Academy of Religion», 80, 3, September, pp. 618-622 (replica ai commenti di Nancy Frankenberry [*ibi*: 598-600], Ann Taves [*ibi*: 601-604], Robert N. McCauley [*ibi*: 605-610], Edward Slingerland [*ibi*: 611-617])

Martindale, John Robert. 1980
The Prosopography of the Later Roman Empire. Volume II: A.D. 395-527, Cambridge University Press, Cambridge-New York

Marzluff, John e Tony Angell. 2012
Gifts of the Crow: How Perception, Emotion, and Thought Allow Smart Birds to Behave Like Humans, Free Press, New York

Marucchi, Orazio. 1879
Di una rara statuetta rappresentante la BONA DEA, in «Bullettino della Commissione Archeologica Comunale di Roma», II, 7, genn.-marzo, pp. 227-236

Massabò, Bruno. 2004

Albingaunum. *Itinerari archeologici di Albenga*, Soprintendenza per i Beni Archeologici della Liguria-Fratelli Frilli Editori, Genova

Masse *et al.* 2007
Masse, W. Bruce; Wayland Barber, Elizabeth; Piccardi, Luigi e Paul T. Barber, *Exploring the Nature of Myth and Its Role in Science*, in Piccardi, Luigi e W. Bruce Masse (eds.), *Myth and Geology*, The Geological Society, London ("Geological Society Special Publication", 273), pp. 9-28

Mastrocinque, Attilio. 2011a
Religione e politica: il caso di Bona Dea, in Cecconi, Giovanni e Chantal Gabrielli (a cura di), *Politiche religiose nel mondo antico e tardoantico. Poteri e indirizzi, forme del controllo, idee e prassi di tolleranza. Atti del convegno internazionle di studi (Firenze, 24-26 settembre 2009)*, Edipuglia, Bari, pp. 165-172

Mastrocinque, Attilio. 2011b
Orfismo nel culto romano di Bona Dea (OF 584), in Herrero de Jáuregui, Miguel; Jiménez San Cristóbal, Ana I.; Luján, Eugenio; Hernández, Raquel Martin; Santamaría, Marco Antonio e Sofía Torallas Tovar (eds.), *Tracing Orpheus: Studies of Orphic Fragments in Honour of Alberto Bernabé*, De Gruyter, Berlin-New York, pp. 259-268

Mastrofini, Marco. 1833
Le Storie romane di Appiano Alessandrino, volgarizzate dall'ab. M. Mastrofini. Edizione nuovamente riscontrata col testo dal traduttore. Le guerre esterne, Sonzogno, Milano

Mazzoni, Gino. 1936
Firmiano Lattanzio. Le divine istituzioni, Cantagalli, Siena

Mayor, Adrienne. 1995
Mad Honey!, in «Archaeology», November-December, pp. 32-40

Mayor, Adrienne. 2010
Il re veleno. Vita e leggenda di Mitridate, acerrimo nemico di Roma, Einaudi, Torino (ed. or. *The Poison King: The Life and Legend of Mithradates the Great, Rome's Deadliest Enemy*, Princeton University Press, Princeton-Oxford 2010)

Mayr, Ernst. 1994
Un lungo ragionamento. Genesi e sviluppo del pensiero darwiniano, Bollati Boringhieri, Torino (ed. orig. *One Long Argument: Charles Darwin and the Genesis of Modern Evolutionary Thought*, Harvard University Press, Cambridge, MA-London 1991)

Mayr, Ernst. 2011
Storia del pensiero biologico. Diversità, evoluzione, eredità, Bollati Boringhieri, Torino 2011, 2 voll. (1990[1]; ed. orig. *The Growth of Biological Thought. Diversity, Evolution, and Inheritance*, The Belknap Press of Harvard University Press, Cambridge, MA-London 1982)

McCauley, Robert N. 2011
Why Religion Is Natural and Science Is Not, Oxford University Press, Oxford-New York

McCauley, Robert N. e E. Thomas Lawson. 2002
Bringing Ritual to Mind: Psychological Foundations of Cultural Forms, Cambridge University Press, Cambridge-New York

McClenon, James. 2013
Cognitive Resource Depletion and the Ritual Healing Theory, in «Religion, Brain & Behavior», 3, 1, pp. 71-73

McParland, Elizabeth. 1970
Propertius 4.9, in «Transactions and Proceedings of the American Philological Association», 101, pp. 349-355

Mennella, Giovanni. 2003

Culti ufficiali ed élite in Cisalpina: appunti da un database epigrafico, in Cebeillac-Gervasoni, Mireille e Laurent Lamoine (éds.), *Les élites et leurs facettes: les élites locales dans le monde hellénistique et romain*, École Française de Rome-Presses Universitaires Blaise-Pascal, Clermont-Ferrand-Roma, pp. 481-502

Merkelbach, Reinhold. 1968
Ein ägyptischer Priesterreid, in «Zeitschrift für Papyrologie und Epigraphik», 2, pp. 31-38

Merlo, Roberto. 2011
Il mito dacico nella letteratura romena dell'Ottocento, Edizioni dell'Orso, Alessandria

Milis, Ludo. 2003
Monaci e popolo nell'Europa medievale, Einaudi, Torino (ed. orig. *Les moines et le peuple dans l'Europe du Moyen Âge*, Éditions Belin, Paris 2002)

Miller, Geoffrey. 2000
The Mating Mind: How Sexual Choice Shaped the Evolution of Human Nature, Random House, New York (trad. it. *Uomini, donne e code di pavone: la selezione sessuale e l'evoluzione della natura*, Einaudi, Torino 2002)

Miller, Alan S. e John P. Hoffman. 1995
Risk and Religion: An Explanation of Gender Differences in Religiosity, in «Journal for the Scientific Study of Religion», 34, pp. 63-75

Miller, Alan S. e Rodney Stark. 2002
Gender and Religiousness: Can Socialization Explanations Be Saved?, in «American Journal of Sociology», 197, pp. 1399-1423

Milner, Richard. 2009
s.v. "Just-so" Stories, in id. (ed.), *Darwin's Universe: Evolution from A to Z*, University of California Press, Berkeley-Los Angeles-London, p. 252

Minelli, Alessandro. 2007
Forme del divenire. Evo-devo: la biologia evoluzionistica dello sviluppo, Einaudi, Torino

Mithen, Steven. 1996
The Prehistory of the Mind, Thames and Hudson, London

Mithen, Steven. 2004
From Ohalo to Çatalhöyük: The Development of Religiosity during the Early Prehistory of Western Asia, 20,000-7000 BCE, in Whitehouse, Harvey e Luther H. Martin (eds.), *Theorizing Religions Past: Archaeology, History, and Cognition*, AltaMira Press, Walnut Creek, pp. 17-44

Momigliano, Arnaldo. 1984
The Theological Efforts of the Roman Upper Classes in the First Century B.C., in «Classical Philology», 79, pp. 199-211

Mommsen, Theodor. 1862-1866
The History of Rome, 4 voll., R. Bentley & So., London, (ed. orig. *Römische Geschichte* [3 voll.], Reimer & Hirsel, Leipzig 1854-1856)

Montanari, Enrico. 1993
s.v. "*Roma*", in Filoramo, Giovanni (a cura di), *Dizionario delle religioni*, Einaudi, Torino, pp. 642-644

Montanari, Enrico. 2000
Georges Dumézil e la religione romana arcaica, in Ries, Julien e Natale Spineto (a cura di), *Esploratori del pensiero umano. Georges Dumézil e Mircea Eliade*, Jaca Book, Milano, pp. 51-102

Montanari, Enrico. 2010
Prefazione, in Brelich, Angelo, *Tre variazioni romane sul tema delle origini*, Editori riuniti University Press, Roma 2010, pp. 7-26 (Edizioni dell'Ateneo, Roma 1955[1], 1976[2])

Monti, Giuseppe. 1999
Seneca, Lettere a Lucilio. Volume secondo, libri X-XX. Traduzione e note di G. Monti, Rizzoli, Milano (1966[1])

Mora, Fabio. 1994
*Arnobio e i culti di mistero. Analisi storico-religiosa del V libro dell'*Adversus Nationes, L'Erma di Bretschneider, Roma

Mora, Fabio. 1995
Il pensiero storico-religioso antico: autori greci e Roma. 1: Dionigi di Alicarnasso, L'Erma di Bretschneider, Roma

Mora, Fabio. 2007
Nuclei d'interesse e strategie interpretative nelle Quaestiones Romanae di Plutarco, in «Gerión», 25, 1, pp. 329-370

Morel, Jean-Paul. 1990
La produzione artigianale e il commercio transmarino, in Clemente, Guido, Coarelli, Filippo e E. Gabba (a cura di), *Storia di Roma, volume secondo: L'impero mediterraneo, tomo I: La repubblica imperiale*, Torino, Einaudi, pp. 399-412

Morens, David M. e Robert J. Littman. 1992
Epidemiology of the Plague of Athens, in «Transactions of the American Philological Association», 122, pp. 271-304

Moreschini, Claudio e Pietro Podolak. 2006
Opere apologetiche di Tertulliano, Città nuova, Roma

Mulroy, David. 1988
The Early Career of P. Clodius Pulcher: A Re-Examination of the Charges of Mutiny and Sacrilege, in «Transactions of the American Philological Association», 118, pp. 155-178

Mylonas, George E. 1961
Eleusis and the Eleusinian Mysteries, Princeton University Press, Princeton

Nagy, Gregor. 1974
Six Studies of Sacral Vocabulary to the Fireplace, in «Harvard Studies in Classical Philology», 78, pp. 71-106

Namia, Giacinto. 2013
Opere di Albio Tibullo e Sesto Properzio, UTET, Torino (e-book; 1973[1])

Narducci, Emanuele. 2005
Introduzione a Cicerone. Nuova edizione riveduta e aggiornata, Laterza, Roma-Bari (1992[1])

Needham, Rodney. 1972
Belief, Language, and Experience, Blackwell, Oxford

Nemeroff, Carol e Paul Rozin. 2000
The Makings of the Magical Mind: The Nature and Function of Sympathetic Magical Thinking, in Rosengren, Karl S., Johnson, Carl N. e Paul L. Harris (eds.), *Imagining the Impossible: Magical, Scientific, and Religious Thinking in Children*, Cambridge University Press, Cambridge-New York, pp. 1-34

Nilsson, Martin P. 1975
The Dionisiac Mysteries of the Hellenistic and Roman Age, Arno Press, New York

Nock, Arthur Darby. 1934

Religious Developments from the Close of the Republic to the Death of Nero, in Cook, S.A., Adcock, F.E. e M.P. Charlesworth (eds.), *The Cambridge Ancient History, vol. X, The Augustan Empire: 44 b.C.-a.D. 70*, Cambridge University Press, Cambridge, pp. 465-511

Noll, Richard. 1999
Jung. Il profeta ariano, Mondadori, Milano (ed. orig. *The Jung Cult: Origins of a Charismatic Movement*, Princeton University Press, Princeton 1994)

Norcio, Giuseppe. 2013
Epigrammi di Marco Valerio Marziale, UTET, Torino (1980[1]; 2004[2]; e-book 2013)

Norcio, Giuseppe. 2009
Cassio Dione, Storia Romana. Volume primo (Libri XXXVI-XXXVIII), Introduzione, traduzione e note di G. Norcio, Rizzoli, Milano (1995[1])

Norenzayan, Ara, Gervais, Will M. e Kali H. Trzesniewski. 2012
Mentalizing Deficits Constrain Belief in a Personal God, in «PLoS ONE», 7, 5, e36880. doi:10.1371/journal.pone.0036880

North, John A. 1990
La religione repubblicana, in Clemente, Guido, Coarelli, Filippo e Emilio Gabba (a cura di), *Storia di Roma, volume secondo: L'impero mediterraneo, tomo I: La repubblica imperiale*, Torino, Einaudi, pp. 557-594

North, John A. 2000
Roman Religion, Oxford University Press for the Classical Association, Oxford (Cambridge University Press, Cambridge-New York 2006[2])

Numbers, Ronald L. e Karen Steudel Numbers. 2003
Religion Red in Tooth and Claw. Darwin's Cathedral: Evolution, Religion, and the Nature of Society *by David Sloan Wilson*, «American Scientist», 91, 2, March-April, pp. 174, 176

O'Keefe, John e Lynn Nadel. 1978
The Hippocampus as a Cognitive Map, Clarendon Press, Oxford-London

Ogden, Daniel. 2013a
Dragons, Serpents, & Slayers in the Classical and Early Christian Worlds, Oxford University Press, Oxford-New York

Ogden, Daniel. 2013b
Drakōn: Dragon Myth and Serpent Cult in the Greek and Roman Worlds, Oxford University Press, Oxford-New York

Öhman, Arne e Susan Mineka. 2003
The Malicious Serpent: Snakes as a Prototypical Stimulus for an Evolved Module of Fear, in «Current Directions in Psychological Science», February, 12, 1, pp. 5-9
Oliverio, Alberto. 2004
s.v. "*Psicoanalisi e biologia*", in Fasolo, Aldo (a cura di), *Dizionario di biologia*, UTET, Torino, pp. 772-777

Opie *et al*. 2013
Opie, Christopher; Atkinson, Quentin D.; Dunbar, Robin I.M. e Susanne Schultz, *Male Infanticide Leads to Social Monogamy in Primates*, in «Proceedings of the National Academy of Sciences», *Published online before print July 29*. doi: 10.1073/pnas.1307903110

Orchard, Andy. 2003
Pride and Prodigies: Studies in the Monsters of the Beowulf Manuscript, University of Toronto Press, Toronto-Buffalo-London (D.S. Brewer, Cambdrige 1985[1])

Panella, Clementina. 1993

Merci e scambi nel Mediterraneo tardoantico, in Carandini, Andrea, Cracco Ruggini, Lellia e Andrea Giardina (a cura di), *Storia di Roma, volume terzo: L'età tardoantica, tomo II: I luoghi e le culture*, Einaudi, Torino, pp. 613-697

Pachis, Panayotis. 2008
Hominibus Vagis Vitam*: The Wandering of* Homo ellenisticus *in an Age of Transformation*, in Braun, Willi e Russell T. McCutcheon (eds.), *Introducing Religion: Essays in Honor of Jonathan Z. Smith*, Equinox Publishing, London-Oakville, pp. 388-405

Pachis, Panayotis. 2009
Imagistic Modes of Religiosity in the Cult of Isis/Serapis during the Graeco-Roman Age, in Martin, Luther H. e Panayotis Pachis (eds.), *Imagistic Traditions in the Graeco-Roman World: A Cognitive Modeling of History of Religious Research. Acts of the Panel Held during the XIX Congress of the International Association of History of Religions (IAHR), Tokyo, Japan, March 2005*, Vanias Editions, Thessaloniki, pp. 203-236

Pachis, Panayotis. 2012
Induction into the Mystery of "Star-Talk": The Case of the Isis Cult During the Graeco-Roman Age, in «Pantheon. Religionistický časopis / Journal for the Study of Religion», 7, 1, pp. 79-118

Paden, William E. 2008
Connecting with Evolutionary Models: New Patterns in Comparative Religion?, in Braun, Willi e Russell T. McCutcheon (eds.), *Introducing Religion: Essays in Honor of Jonathan Z. Smith*, Equinox Publishing, London-Oakville, pp. 406-417

Pagel, Mark. 2013
Wired Culture: The Natural History of Human Cooperation, Penguin Books, London-New York (Allen Lane, London-New York 2012[1]; W.W. Norton & Co., New York 2012)

Pagel *et al.* 2013
Pagel, Mark; Atkinson, Quentin D.; Calude, Andreea S. e Andrew Meade, *Ultraconserved Words Point to Deep Language Ancestry across Eurasia*, in «Proceedings of the National Academy of Sciences», *Published online before print* May 6, 2013, doi: 10.1073/pnas.1218726110

Parker, Holt N. 1992
Love's Body Anatomized : The Ancient Erotic Manuals and the Rhetoric of Sexuality, in Richlin, Amy (ed.), *Pornography and Representation in Greece and Rome*, Oxford University Press, Oxford-New York, pp. 90-112

Parker, Holt N. 1997
The Teratogenic Grid, in Hallett, Judith P. e Marilyn B. Skinner (eds.), *Roman Sexualities*, Princeton University Press, Princeton, pp. 47-65

Parker, Holt N. 2001
Loyal Slaves and Loyal Wives: The Crisis of the Outsider-Within and Roman exemplum *literature*, in Joshel, Sandra R. e Sheila Murnaghan (eds.), *Women & Slaves in Graeco-Roman Culture: Differential Equations*, Routledge, London-New York, pp. 152-173 (1998[1])

Parker, Holt N. 2004
Why Were the Vestal Virgins? Or the Chastity of Women and the Safety of the Roman State, in «The American Journal of Philology», 125, pp. 536-601

Parker, Holt N. 2012
Women and Medicine, in James, Sharon L. e Sheila Dillon (eds.), *A Companion to Women in the Ancient World*, Blackwell Publishing, Malden-Oxford, pp. 107-124

Parker, Robert. 2005
Polytheism and Society at Athens, Oxford University Press, Oxford-New York

Pascal, C. Bennett. 1981
October Horse, in «Harvard Studies in Classical Philology», 85, pp. 261-291

Paternoster, Alfredo. 2010[2]
Introduzione alla filosofia della mente, Laterza, Roma-Bari (2002[1])

Pecorella Longo *et al*. 2001
Pecorella Longo, Chiara; Geiger, Joseph; Mugelli, Beatrice e Lucia Ghilini (a cura di), *Plutarco, Demostene – Cicerone*, Rizzoli (1995[1])

Peppel, Matthias. 2003
Gott oder Mensch? Kaiserverehrung und Herrschaftkontrolle, in Cancik, Hubert e Konrad Hitzl (Hrsg.), *Die Praxis der Herrscherverehrung in Rom und seinen Provinzen*, J.C.B. Mohr (Paul Siebeck), Tübingen, pp. 69-95

Perrin, Michel. 1987
Lactance. Épitomé des Institutions divines. Introduction, texte critique, traduction, notes et index par Michel Perrin, Les Éditions du Cerf, Paris

Pettazzoni, Raffaele. 1924
I Misteri. Saggio di un teoria storico-religiosa, Zanichelli, Bologna

Phillips, Charles Robert. 1986
The Sociology of Religious Knowledge in the Roman Empire to A.D. 284, in «Aufstieg und Niedergang der römischen Welt», 2.16.3, pp. 2677-2773

Piattelli Palmarini, Massimo. 1991
Linguaggio e apprendimento. Il dibattito tra Jean Piaget e Noam Chomsky. Introduzione, postfazione e cura di M. Piattelli Palmarini, Jaca Book, Milano (ed. orig. *Théories du langage, Théories de l'apprentissage. Le débat entre Jean Piaget et Noam Chomsky, organisé et recueilli par M. Piattelli Palmarini*, Éditions du Seuil, Paris 1979)

Piattelli Palmarini Massimo. 1994
(ed.). *Inevitable Illusions: How Mistakes of Reason Rule Our Minds*, Wiley, New York (ed. it. orig. *L'illusione di sapere: che cosa si nasconde dietro i nostri errori*, Mondadori, Milano 1993)

Piazza, Alberto. 2004
s.v. "*Consanguineità*", in Fasolo, Aldo (a cura di), *Dizionario di biologia*, UTET, Torino, pp. 235-236

Piccaluga, Giulia. 1964
Bona Dea. Due contributi all'interpretazione del suo culto, in «Studi e materiali di storia delle religioni», XXXV, pp. 195-237

Piccaluga, Giulia. 1974
Terminus. *I segni del confine della religione romana*, Edizioni dell'Ateneo, Roma

Piccaluga, Giulia. 2005
La gestione sacrale della realtà, in Saggioro, Alessandro (a cura di), *Diritto romano e identità cristiana. Definizioni storico-religiose e confronti interdisciplinari*, Carocci, Roma, pp. 193-200

Piccardi, Luigi. 2000
Active Faulting at Delphi: Seismotectonic Remarks and a Hypothesis for the Geological Environment of a Myth, in «Geology», 28, pp. 651-654

Piccardi *et al*. 2008
Piccardi, Luigi; Monti, Cassandra; Vaselli, Orlando; Tassi, Franco; Gaki-Papanastassiou, Kalliopi e Dimitris Papanastassiou, *Scent of a Myth: Tectonics, Geochemistry and Geomythology at Delphi (Greece)*, in «Journal of the Geological Society», 165, pp. 5-18

Pievani, Telmo. 2010a
Charles R. Darwin e il corallo della vita: una chiave di lettura per il futuro, in Giacobini, Giacomo (a cura di), *Darwin e l'evoluzione dell'uomo*, Bollati Boringhieri, Torino, pp. 132-154

Pievani, Telmo 2010[4]b
Introduzione alla filosofia della biologia, Laterza, Roma-Bari (2005[1])

Pievani, Telmo 2011
La vita inaspettata. Il fascino di un'evoluzione che non ci aveva previsto, Raffaello Cortina Editore, Milano

Pievani, Telmo 2012a
Introduzione a Darwin, Laterza, Roma-Bari

Pievani, Telmo. 2012b
L'evoluzione della morale, in «Le Scienze. Edizione italiana di "Scientific American"», 526, giugno, pp. 64-71

Pievani, Telmo. 2012c
La fine del mondo. Guida per apocalittici perplessi, il Mulino, Bologna

Pievani, Telmo. 2013
Anatomia di una rivoluzione. La logica della scoperta scientifica di Darwin, Mimesis, Milano-Udine

Pigliucci, Massimo. 2013
Aggiornare la teoria di Darwin, intervista condotta da Andrea Romano, in «Le Scienze. Edizione italiana di "Scientific American"», 537, maggio, pp. 12-13

Pinker, Steven. 1997a
How the Mind Works, W. W. Norton & Co., New York (ed. it. *Come funziona la mente*, Mondadori, Milano 2002)

Pinker, Steven. 1997b
L'istinto del linguaggio. Come la mente crea il linguaggio, Mondadori, Milano (ed. orig. *The Language Instinct: How the Mind Creates Language*, HarperCollins, New York 1994)

Pinker, Steven. 2006
Tabula rasa. Perché non è vero che gli uomini nascono tutti uguali, Mondadori, Milano (ed. orig. *The Blank Slate: The Modern Denial of Human Nature*, *Viking*, New York 2002; Penguin Books, London 2003)

Pinotti, Paola. 1977
Properzio IV.9: Alessandrinismo e arte allusiva, in «Giornale Italiano di Filologia», 8, pp. 50-71

Pirie, J.W. e Wallace M. Lindsay. 1930
Glossaria Latina. vol. IV, Placidus, Festus, Placidi Glossae, ediderunt J.W.Pirie-W.M. Lindsay, Paris, Les belles Lettres

Pittaluga, Stefano e Roberta De Monticelli. 1999
Agostino, Confessioni, Introduzione di S. Pittaluga, saggio, traduzione e commento di R. De Monticelli, Garzanti, Milano (1989[1])

Platner, Samuel Bell. 1929
A Topographical Dictionary of Ancient Rome, Oxford University Press, Oxford

Pleket, Henri W. 1965
An Aspect of the Emperor Cult: Imperial Mysteries, in «Harvard Theological Review», 58, pp. 331-347

Poiani, Aldo. 2010
Animal Homosexuality: A Biosocial Perspective, Cambridge University Press, Cambridge-New York

Pollard, E.A. 2001
Magic Accusations against Women in Greco-Roman World: From the First through the Fifth Centuries C.E., Ph.D. Dissertation, University of Pennsylvania

Pollini, John. 1990
Man or God: Divine Assimilation and Imitation in the Late Republic and Early Principate, in Raaflaub, Kurt A. e Mark Toher (eds.), *Between Republic and Empire: Interpretation of Augustus and His Principate*, University of California Press, Berkeley-Los Angeles, pp. 334-363

Ponchont, Max. 1968[7]
Tibulle et les Auteurs du Corpus Tibullianum, Les Belles Lettres, Paris ("Collection des Universités de France")

Porsia, Franco. 1976
Liber monstrorum. A cura di F. Porsia, Dedalo, Bari

Porte, Danielle. 1981
Romulus-Quirinus, prince et dieu, dieu des princes. Études sur le personnage de Quirinus et sur son évolution, des origines à Auguste, in «Aufstieg und Niedergang der römischen Welt», II, 17, 1, pp. 300-342

Pouillon, Jean. 1982
Remarks on the Verb 'to Believe', in Izard, Michel e Pierre Smith (eds.), *Between Belief and Transgression: Structuralist Essays in Religion, History, and Myth*, The University of Chicago Press, Chicago, pp. 1-8

Powell, Russell e Steve Clarke. 2013
Religion, Tolerance, and Intolerance: Views from across the Disciplines, in Clarke, Steve, Powell, Russell e Julian Savulescu (eds.), *Religion, Intolerance, and Conflict: A Scientific and Conceptual Investigation*, Oxford University Press, Oxford-New York, pp. 1-35

Préchac, François e Henri Noblot. 1971
Sénèque. Lettres à Lucilius, Tome IV (Livres XIV-XVIII), texte établi per F. Préchac, et traduit par H. Noblot, Les Belles Lettres ("Collection des Universités de France"), Paris (1962[1])

Price, Simon R.F. 1984
Rituals and Power: The Roman Imperial Cult in Asia Minor, Cambridge University Press, Cambridge-New York

Price, T. Douglas e Ofer Bar-Yosef. 2011
The Origins of Agriculture: New Data, New Ideas. An Introduction to Supplement 4, in iid. (eds.), The *Origins of Agriculture: New Data, New Ideas*, in «Current Anthropology», 52, October, pp. 163-174 ("Wenner-Gren Symposium Supplement 4")

Prigogine, Ilya. 2007
L'esplorazione della complessità, in Bocchi, Gianluca e Mauro Ceruti (a cura di), *La sfida della complessità*, Bruno Mondadori, Milano, pp. 155-169 (ed. orig. Feltrinelli, Milano 1985)

Pusey, Anne e Marisa Wolf. 1996
Inbreeding Avoidance in Animals, in «Trends in Ecology & Evolution», 11, 5, May, pp. 201-206

Pyysiäinen, Ilkka. 2003
How Religion Works: Towards a New Cognitive Science of Religion, Brill, Leiden

Pyysiäinen, Ilkka 2004
Magic, Miracles, and Religion: A Scientist's Perspective, AltaMira Press, Walnut Creek

Pyysiäinen, Ilkka. 2009
Supernatural Agents: Cognitive Science of Supernatural Agency, Oxford University Press, Oxford-New York

Pyysiäinen, Ilkka e Marc Hauser. 2010
The Origins of Religion: Evolved Adaptation or By-Product?, in «Trends in Cognitive Sciences», 14, 3, March, pp. 104-109

Ramelli, Ilaria. 2004
Marziano Capella, Le nozze di Filologia e Mercurio, Bompiani, Milano (2001[1])

Ramondetti, Paola e Italo Lana. 2013
Le vite dei Cesari di Svetonio. A cura di P. Ramondetti; traduzione di I. Lana, UTET, Torino (e-book; 2008[1])

Rasmussen, Susanne W. 2001
Cicero's Stand on Prodigies: A Non-Existent Dilemma?, in Wildfang, Robin Lorsch e Jacob Isager (eds.), *Divination and Portents in the Roman World*, Odense University Press, Odense, pp. 9-24

Rasmussen, Susanne W. 2003
Public Portents in Republican Rome, L'Erma di Bretschneider (*Analecta Romana Instituti Danici. Supplementum* 34), Roma

Rebecchi, Fernando. 1993
Le città dell'Italia annonaria, in Carandini, Andrea, Cracco Ruggini, Lellia e Andrea Giardina (a cura di), *Storia di Roma, volume terzo: L'età tardoantica, tomo II: I luoghi e le culture*, Einaudi, Torino, pp. 199-228

Redi, Carlo Alberto. 2011
Il biologo furioso. Provocazioni d'autore tra scienza e politica, Sironi editore, Milano

Remotti, Francesco. 2004
s.v. "*Cultura*", in Fasolo, Aldo (a cura di), *Dizionario di biologia*, UTET, Torino, pp. 253-258

Renberg, Gil H. 2006-2007
Public and Private Places of Worship in the Cult of Asclepius at Rome, in «Memoirs of the American Academy in Rome», 51/52, 87-172

Repici, Luciana. 2003
Aristotele, Il sonno e i sogni: Il sonno e la veglia, I sogni, La divinazione durante il sonno, a cura di L. Repici, Marsilio, Venezia

Revedin *et al.* 2010
Revedin, Anna; Aranguren, Biancamaria; Becattini, Roberto; Longo, Laura; Marconi, Emanuele; Mariotti Lippi, Marta; Skakun, Natalia; Sinitsyn, Andrey; Spiridonova, Elena e Jiří Svoboda, *Thirty Thousand-Year-Old Evidence of Plant Food Processing*, in «Proceedings of the National Academy of Sciences», 107, 44, 2 Nov., pp. 18815-18819

Rich, John W. 2000
Recensione di W. Jeffrey Tatum, *The Patrician Tribune: Publius Clodius Pulcher*, The University of North Carolina Press, Chapel Hill-London 1999, in «Bryn Mawr Classical Review», 2000.03.18, <http://bmcr.brynmawr.edu/2000/2000-03-18.html> (09/2011)

Richelmy, Agostino. 1970
Virgilio, Le Bucoliche, Einaudi, Torino.

Richardson, Lawrence Jr. 2001
Cicero "Att." 5.21.14 and the "Romana Mysteria", in «Phoenix», 55, 3-4, Autumn - Winter, pp. 411-413

Richerson, Peter J. e Robert Boyd. 2006
Non di soli geni. Come la cultura ha trasformato l'evoluzione umana, Codice edizioni, Torino (ed. orig. *Not by Genes Alone: How Culture Transformed Human Evolution*, The University of Chicago Press, Chicago-London 2005)

Richert, Rebekah A. 2006
Modes of Research: Combining Cognitive Psychology and Anthropology Through Whitehouse's Modes of Religiosity, in Slone, D. Jason (ed.), *Religion and Cognition: A Reader*, Equinox Press, London, pp. 337-351

Richert, Rebekah A., Whitehouse, Harvey e Emma Stewart. 2005
Memory and Analogical Thinking in High Arousal Rituals, in Whitehouse, Harvey e Robert N. McCauley (eds.), *Mind And Religion: Psychological And Cognitive Foundations of Religiosity*, AltaMira Press, Walnut Creek, pp. 127-145

Richlin, Amy. 1992
(ed.). *Pornography and Representation in Greece and Rome*, Oxford University Press, New York-Oxford

Riggsby, Andrew M. 2002
Clodius / Claudius, in «Zeitschrift für Alte Geschichte», 51, 1, 2002, pp. 117-123

Rigsby, Kent J. 1996
Graecolatina: Cicero's Roman Mysteries, in «Zeitschrift für Papyrologie und Epigraphik» 113, pp. 249-252

Riposati, B. 1939
Marci Terenti Varronis De vita populi romani, Vita e pensiero, Milano

Rizzolatti, Giacomo, Fogassi, Leonardo e Vittorio Gallese. 2001
Neurophysiological Mechanisms Underlying the Understanding and Imitation of Action, in «Nature Reviews Neuroscience», 2, Sept., pp. 661-670

Rizzolatti, Giacomo e Corrado Sinigaglia. 2006
So quel che fai. Il cervello che agisce e i neuroni specchio, Raffaello Cortina Editore, Milano

Roda, Sergio 1999a
Introduzione, in Giorcelli Bersani, Silvia (a cura di), *Gli antichi e la montagna. Ecologia, religione, economia e politica del territorio. Atti del convegno – Aosta, 21-23 settembre 1999*, CELID, Torino, pp. 11-15

Roda, Sergio. 1999b
La decadenza «attiva» del tardoantico pedemontano, in Giorcelli Bersani, Silvia e Sergio Roda, *Iuxta fines Alpium. Uomini e dèi nel Piemonte romano*, Deputazione Subalpina di Storia Patria, Biblioteca Storica Subalpina CCVX, Torino, pp. 131-251

Roda, Sergio. 2001
Profilo di storia romana. Dalle origini alla caduta dell'Impero d'Occidente, Carocci, Roma

Roller, Matthew. 2003
Horizontal Women: Posture and Sex in the Roman Convivium, in «The American Journal of Philology», 124, 3 ("*Special Issue: Roman Dining*"), pp. 377-422

Rolls, Edmund T. 2012
Neuroculture: On the Implications of Brain Science, Oxford University Press, Oxford-New York

Ronconi, Alessandro. 1980
Storie di Tito Livio, Utet, Torino

Rosaldo, Michelle Zimbalist. 1974
Women, Culture and Society: A Theoretical Overview, in Lamphere, Louise and Michelle Zimbalist Rosaldo (eds.), *Women, Culture, and Society*, Stanford University Press, Stanford, pp. 18-42

Rosenberger, Veit. 1998
Gezähmte Götter: das Prodigienwesen der römischen Republik, Franz Steiner Verlag, Stuttgart

Rosenberger, Veit. 2011
Republican Nobiles*: Controlling the* Res Publica, in Rüpke, Jörg (ed.), *A Companion to Roman Religion*, Blackwell Publishing, Malden-Oxford, pp. 292- 303 (2007[1])

Roth-Congès, Anne. 1992

Glanum, oppidum Latinum *de Narbonnaise: à propos de cinq dédicaces impériales récemment découvertes*, in «Revue archéologique de Narbonnaise», 25, pp. 29-48

Rouse, Joseph. 2005
Power/Knowledge, in Gutting, Gary (ed.), *The Cambridge Companion to Foucault. Second edition*, Cambridge University Press, Cambridge-New York, pp. 95-123

Rundell, W.M.F. 1979
Cicero and Clodius: The Question of Credibility, in «Zeitschrift für Alte Geschichte», 3, pp. 301-328

Rüpke, Jörg. 2004
La religione dei Romani, Einaudi, Torino (ed. or. *Die Religion der Römer*, Verlag C.H. Beck oHg, München 2001)

Ruse, Michael. 2002
Can Selection Explain the Presbyterians? Darwin's Cathedral: Evolution, Religion, and the Nature of Society *by David Sloan Wilson*, in «Science. New Series», 297, 5586, Aug. 30, p. 1479

Russell, Edmund. 2011
Evolutionary History: Uniting History and Biology to Understand Life on Earth, Cambridge University Press, Cambridge-New York

Russell, Richard, Duchaine, Brad e Ken Nakayama. 2009
Super-Recognizers: People with Extraordinary Face Recognition Ability, «Psychonomic Bulletin & Review», 16, 2, pp. 252-257

Sabbatucci, Dario. 1965
Saggio sul misticismo greco, Edizioni dell'Ateneo, Roma

Sabbatucci, Dario. 1971[6]
La religione romana, in Castellani, Giuseppe (a cura di), *Storia delle religioni*, vol. 3, UTET, Torino, pp. 1-80

Sabbatucci, Dario. 1972
Mito e demitizzazione nell'antica Roma, in «Religioni e civiltà» («Studi e Materiali di Storia delle Religioni», n.s.), I, pp. 539-589

Sabbatucci, Dario. 1998
Il politeismo. 1 – Mesopotamia, Roma, Grecia, Egitto, Bulzoni Editore, Roma

Sagan, Carl. 1981
Cosmo, Mondadori, Milano (ed. orig. *Cosmos*, A Ballantine Book. Published by The Random House Publishing Group, New York-Toronto, 1980)

Sagan, Carl. 2001
Il mondo infestato dai demoni. La scienza e il nuovo oscurantismo, Baldini e Castoldi, Milano (1997[1]; ed. orig. *The Demon-Haunted World: Science as a Candle in the Dark*, Ballantine Books. A Division of Random House, New York 1996)

Saggioro, Alessandro. 2010
Il ruolo dell'università nella questione 'Ora di religione/Ora delle religioni': una sfida aperta, in «Religioni e società. Rivista di scienze sociali della religione», xxv, 68, Sett.-Dic., pp. 84-92

Saler, Benson e Charles Z. Ziegler. 2006
Atheism and the Apotheosis of Agency, in «Temenos. Nordic Journal of Comparative Religion», 42, 2, pp. 7-41

Salmeri, Giovanni. 1991
Dalle province a Roma: il rinnovamento del Senato, in Clemente, Guido, Coarelli, Guido e Emilio Gabba (a cura di), *Storia di Roma, volume secondo: L'impero mediterraneo, tomo II: I principi e il mondo*, Einaudi, Torino, pp. 553-576

Samarin, William. 1972
Tongues of Men and Angels: The Religious Language of Pentecostalism, MacMillan, New York

Santi, Claudia. 2005
La divinazione romana in età postcostantiniana e la distruzione dei libri Sibyllini, in Saggioro, Alessandro (a cura di), *Diritto romano e identità cristiana. Definizioni storico-religiose e confronti interdisciplinari*, Carocci, Roma, pp. 201-213

Sapolsky, Robert M. 2006
Perché alle zebre non viene l'ulcera?, Orme Editori, Milano (ed. orig. *Why Zebras Don't Get Ulcers?*, Owl Book, Henry Holt & Co., New York 2004)

Sarı, Dilara. 2013
Likening of Autistic Kids to Atheists Causes Fury, da <hurriyetdailynews.com>, 23 aprile, presso <http://www.richarddawkins.net/news_articles/2013/4/23/likening-of-autistic-kids-to-atheists-causes-fury>

Saroglou, Vassilis. 2002
Religion and the Five Factors of Personality: A Meta-Analytic Review, in «Personality and Individual Differences», 32, pp. 15-25

Sawyer, Deborah F. 1996
Women and Religion in the First Christian Centuries, Routledge, London

Scardigli, Barbara. 2003
Vestali integrate nella società romana, in «Studia historica. Ha antigua», vol. 21, pp. 97-104

Scarpi, Paolo. 1993
s.v. "Misteri (Grecia)", in Filoramo, Giovanni (a cura di), *Dizionario delle religioni*, Einaudi, Torino, pp. 486-489

Scarpi, Paolo. 2005[10]
Roma antica, in Filoramo, Giovanni; Massenzio, Marcello; Raveri, Massimo, e Paolo Scarpi, *Manuale di storia delle religioni*, Laterza, Roma-Bari, pp. 107-124 (1998[1])

Scheid, John. 2001
La religione a Roma, Roma-Bari, Laterza (1983[1])

Scheid, John. 2009a
Indispensabili «straniere». I ruoli religiosi delle donne a Roma, in Duby, Georges e Michelle Perrot, *Storia delle donne nell'Antichità*, a cura di Pauline Schmitt Pantel, Laterza, Roma-Bari, pp. 424-464 (1990[1])

Scheid, John. 2009b
L'enigme Plutarche. Quaestiones Romanae, Vuilbert, Paris

Scheid, John. 2009c
Plutarchos, Questiones Romanae, Wissenschafltiche Buchgeseilschaft, Darmstadt

Scheid, John. 2011
Quando fare è credere. I riti sacrificali dei Romani, Laterza, Roma-Bari (ed. orig. *Quand faire, c'est croire. Les rites sacrificiels des Romains*, Flammarion – départment Aubier, Paris 2005)

Scheidel, Walter. 2011
The Roman Slave Supply, in Bradley, Keith e Paul Cartledge (eds.), *The Cambridge World History of Slavery: Volume 1, The Ancient Mediterranean World*, Cambridge University Press, Cambridge-New York, pp. 287-310

Schilling, Robert. 1979
Rites, cultes, dieux de Rome, Klincksieck, Paris

Schipani, Sandro. 2007
(a cura di). *Iustiniani Augusti Digesta seu Pandectae. III. 12-19. Testo e traduzione*, Giuffrè Editore, Milano

Schjoedt *et al*. 2011
Schjoedt, Uffe; Stødkilde-Jørgensen, Hans; Geertz, Armin W.; Lund, Torben E. e Andreas Roepstorff, *The Power of Charisma: Perceived Charisma Inhibits the Attentional and Executive Systems of Believers in Intercessory Prayer*, in «Social Cognitive and Affective Neuroscience», 4, 2, 199-207

Schjoedt *et al*. 2013
Schjoedt, Uffe; Sørensen, Jesper; Nielbo, Kristoffer Laigaard; Xygalatas, Dimitris; Mitkidis, Panagiotis e Joseph Bulbulia, *Cognitive Resource Depletion in Religious Interactions*, in «Religion, Brain & Behavior», 3, 1, pp. 39-55

Schultz, Celia E. 2000
Modern Prejudice and Ancient Praxis: Female Worship of Hercules at Rome, in «Zeitschrift für Papyrologie und Epigraphik», 133, pp. 291-297

Schultz, Celia E. 2006
Women's Religious Activity in the Roman Republic, The University of North Carolina Press, Chapel Hill

Schwab, Ivan R. 2012
Evolution's Witness: How Eyes Evolved, Oxford University Press, Oxford-New York

Segal, Robert A. 2004
Myth: A Very Short Introduction, Oxford University Press, Oxford-New York

Sella, Gabriella. 2004
s.v. "*Genotipo e fenotipo*", in Fasolo, Aldo (a cura di), *Dizionario di biologia*, UTET, Torino, pp. 476-479

Semba, Richard D. 2003
The Ocular Complications of Smallpox and Smallpox Immunization, in «A.M.A. Archives of Ophthalmology», 121, 5, May, pp. 715-719

Serrelli, Emanuele. 2012
The Best of Stephen Jay Gould, in «Scienzainrete», 17 luglio, <http://www.scienzainrete.it/contenuto/articolo/best-stephen-jay-gould?page=show>; <http://www.epistemologia.eu/index.php?option=com_content&view=article&id=155:the-best-of-gould-paper&catid=23&Itemid=153> (09/2012)

Sfameni Gasparro, Giulia. 1985
Soteriology and Mystic Aspects in the Cult of Cybele and Attis, Brill, Leiden

Sfameni Gasparro, Giulia. 2011
Introduzione alla storia delle religioni, Laterza, Roma-Bari

Shackleton Bailey, David Roy. 1965
Cicero's Letters to Atticus, vol. 1, Cambridge University Press, Cambridge

Shackleton Bailey, David Roy. 1968
Cicero's Letter's to Atticus, vol. 3, Cambridge University Press, Cambridge

Shariff, Azim, Norenzayan, Ara e Joseph Henrich. 2010
The Birth of High Gods: How the Cultural Evolution of Supernatural Policing Influenced the Emergence of Complex, Cooperative Human Societies, Paving the Way for Civilization, in Schaller, Mark; Norenzayan, A.; Heine, Steven J.; Yamagishi, Toshio e Tatsuya Kameda (eds.), *Evolution, Culture, and the Human Mind*, Psychology Press-Taylor & Francis, New York-London, pp. 119-136

Shea, John J. 2011
Homo sapiens *Is as* Homo sapiens *Was: Behavioral Variability vs. 'Behavioral Modernity' in Paleolithic*

Archaeology, in «Current Anthropology», 52, 1, pp. 1-35

Sherkat, Darren E. 2002
Sexuality and Religious Commitments in the United States: An Empirical Examination, in «Journal for the Scientific Journal of Religion», 41, pp. 313-323

Shermer, Michael. 2012
The Believing Brain: From Spiritual Faiths to Political Convinctions. How We Construct Beliefs and Reinforce Them as Truths, Robinson, London (ed. orig. *The Believing Brain: From Ghosts and Gods to Politics and Conspiracies. How We Construct Beliefs and Reinforce Them as Truths*, Times Books - Henry Holt, New York 2011)

Shermer, Michael e Alex Grobman. 2002
Negare la storia. L'Olocausto non è mai avvenuto: chi lo dice e perché, Editori Riuniti, Roma (ed. orig. *Denying History: Who Says the Holocaust Never Happened and Why Do They Say So?*, University of California Press, Berkeley-Los Angeles-London 2000)

Shryock, Andrew, Thomas R. Trautmann e Clive Gamble. 2011
Imagining the Human in the Deep Time, in Shryock, Andrew e Daniel Lord Smail (eds.), *Deep History: The Architecture of Past and Present*, University of California press, Berkeley-Los Angeles-London, pp. 21-54

Signorile, Lisa. 2012
L'orologiaio miope, Codice edizioni, Torino

Silk, Joan B. 2009.
Nepotistic Cooperation in Nonhuman Primate Groups, in «Philosophical Transactions of the Royal Society», 364, pp. 3243-3254

Simón, Francisco Marco e Francisco Pina Polo. 2000
Mario Gratidiano, los compita y la religiosidad popular a fines de la república, in «Klio. Beiträge zur Alten Geschichte», 82, pp. 154-170

Simpson, Christopher J. 1997
Caligula's Cult: Imitatio Augusti, in «Revue belge de philologie et d'histoire», 75, pp. 107-112

Sintenis, Karl Heinrich Ferdinand. 1909
Plutarchi Vitae Parallelae, iterum recognovit Carolus Sintenis, vol. III, edition stereotypa, Lipsiae (1869^1)

Sissa, Giulia. 2010
Eros tiranno. Sessualità e sensualità nel mondo antico, Laterza, Roma-Bari (2003^1)

Skinner, Burrhus Frederic 1947
"Superstition" in the Pigeon, in «Journal of Experimental Psychology», 38, pp. 168-172

Slingerland, Edward. 2012
Back to the Future: A Response to Martin and Wiebe, in «Journal of the American Academy of Religion», September, 80, 3, pp. 611-617

Slone, D. Jason. 2004
Theological Incorrectness: Why Religious People Believe What They Shouldn't, Oxford University Press, Oxford-New York

Smail, Daniel Lord. 2008
On Deep History and the Brain, University of California Press, Berkeley-Los Angeles-London

Smail, Daniel Lord e Andrew Shryock. 2011
Body, in iid. (eds.), *Deep History: The Architecture of Past and Present*, University of California Press, Berkeley-Los Angeles-London, pp. 55-77

Small, Meredith F. 1996
Female Choices: Sexual Behavior of Female Primates, Cornell University Press, Ithaca-London (1993[1])

Smith, Eric Alden. 2000
Three Styles in the Evolutionary Analysis of Human Behavior, in Cronk, Lee, Chagnon, Napoleon e William Irons (eds.), *Adaptation and Human Behavior: An Anthropological Perspective*, De Gruyter, New York, pp. 27-46

Smith, Jonathan Z. 1971
Native Cults in the Hellenistic Period, in «History of Religions», 11, pp. 236-249

Smith, Jonathan Z. 1987
To Take Place: Toward Theory in Ritual, The University of Chicago Press, Chicago

Smith, Jonathan Z. 1990
Drudgery Divine: On the Comparison of Early Christianities and the Religions of Late Antiquity, School of Oriental and African Studies-University of London, London

Smith, Jonathan Z. 1993
Adde parvum parvo magnus acervus erit, in id., *Map Is Not Territory*, The University of Chicago Press, Chicago, pp. 240-264 (Brill, Leiden 1978[1]; art. pubbl. orig. in «History of Religions», XI, 1, 1971, pp. 67-90)

Smith, Jonathan Z. 2004
Preface, id., *Relating Religion: Essays in the Study of Religion*, The University of Chicago Press, Chicago-London, pp. ix-xii

Smith, Peter e O.R. Jones. 1986
The Philosophy of Mind: An Introduction, Cambridge University Press, Cambridge-New York

Smith, Wilfred Cantwell. 1981
Towards a World Theology: Faith and the Comparative History of Religion, Philadelphia, The Westminster Press

Sødergård, Peter J. 1993
The Ritualized Bodies of Cybele's Galli *and the Methodological Problem or the Plurality of Explanations*, in Ahlbäck, Tore (ed.), *The Problem of Ritual. Based on papers read at the Symposium on Religious Rites, held at Åbo, Finland, on the 13th-16th of August 1991*, Almqvist & Wiksell, Stockholm, pp. 169-194

Sørensen, Jorgen Podemann. 1989
The Myth of Attis: Structure and Mysteriosophy, in id. (ed.), *Rethinking Religion: Studies in the Hellenistic Process*, Museum Tusculanum Press, Copenaghen, pp. 23-29

Sørensen, Jesper. 2002
'The Morphology and Function of Magic' Revisited, in Pyysiäinen, Ilkka e Veikko Anttonen (eds.), *Current Approaches in the Cognitive Science of Religion*, Continuum, London-New York, pp. 177-202

Sørensen, Jesper. 2004
Religion, Evolution, and an Immunology of Cultural Systems, in «Evolution and Cognition», 10, 1, pp. 61-73

Sørensen, Jesper. 2007
A Cognitive Theory of Magic, AltaMira Press, Walnut Creek

Sørensen, Jesper. 2011
Past Minds: Present Historiography and Cognitive Science, in Martin, Luther H. e Jesper Sørensen (eds.), *Past Minds: Studies in Cognitive Historiography*, Equinox, London-Oakville, pp. 179-196

Sommer, Volker e Paul L. Vasey. 2011

(eds.). *Homosexual Behaviour in Animals: An Evolutionary Perspective*, Cambridge University Press, Cambridge-New York

Sosis, Richard. 2009
The Adaptationist-Byproduct Debate on the Evolution of Religion: Five Misunderstandings of the Adaptationist Program, in «Journal of Cognition and Culture», 9, pp. 315-332

Spencer, Diana. 2001
Propertius, Hercules, and the Dynamics of Roman Mythic Space in Elegy 4.9, in «Arethusa», 34, pp. 259-284

Sperber, Dan. 1994
The Modularity of Thought and the Epidemiology of Representations, in Hirschfeld, Lawrence B. e Susan A. Gelman (eds.), *Mapping the Mind: Domain Specificity in Cognition and Culture*, Cambridge University Press, Cambridge-New York, pp. 39-67

Sperber, Dan. 1999
Il contagio delle idee. Teoria naturalistica della cultura, Feltrinelli, Milano (ed. orig. *Explaining culture: A Naturalistic Approach*, Blackwell, Oxford 1996)

Sperber, Dan. 2010
The Guru Effect, in «Review of Philosophy and Psychology», 1, 4, pp. 583-592

Sperber, Dan. 2011
A Naturalistic Ontology for Mechanistic Explanations in the Social Sciences, in Demeulenaere, Pierre (ed.), *Analytical Sociology and Social Mechanisms*, Cambridge University Press, Cambridge-New York, pp. 64-77

Sperber, Dan e Lawrence Hirschfeld. 2004
The Cognitive Foundations of Cultural Stability and Diversity, in «Trends in Cognive Science», 8, 1, January, pp. 40-46

Sperling, Susan. 1991
Baboons with Briefcases: Feminism, Functionalism, and Sociobiology in the Evolution of Primate Gender, in «Signs», 17, 1, Autumn, pp. 1-27

Spineto, Natale. 1995
Eortologia. Schede sulla festa, in «Cultura e scuola», 135-136, Luglio-Dicembre, pp. 168-184.

Spineto, Natale. 2003
Pour conclure: Théories de la fête dans l'historie des religions, in Motte, André e Charles Ternes (éds.), *Dieux, fêtes, sacré dans la Grèce et la Rome antiques*, Brepols, Turnhout, pp. 279-300

Spineto, Natale. 2006
Morire e sopravvivere alla morte nelle religioni greca e romana, in Ferretti, Giovanni (a cura di), *La resurrezione del desiderio. Un dialogo interdisciplinare*, Edizioni Università di Macerata, Macerata, pp. 93-110

Spineto, Natale. 2012
Storia e storici delle religioni in Italia, Edizioni dell'Orso, Alessandria

Spock, Benjamin, 1957[2]
Baby and Child Care, Pocket Books, New York (1946[1]; ed. it. *Il bambino: come si cura e come si alleva*, a cura di Alda Bencini Bariatti, Giovanna Rosselli e Luciana Sanguineti Saccomanni, Mondadori, Milano 1988)

Staal, Frits. 1979
The Meaninglessness of Ritual, in «Numen», 26, pp. 2-22

Staal, Frits. 1989

Rules Without Meaning: Ritual, Mantras, and the Human Science, Peter Lang Publishing, New York-Bern

Stanford, Craig. 2009
Despicable, Yes, but Not Inexplicable, recensione di Muller, Martin N. e Richard W. Wrangham (eds.), *Sexual Coercion In Primates And Humans: An Evolutionary Perspective on Male Aggression Against Females*, Harvard University Press, Cambridge-MA, 2009, in «American Scientist», November-December, 97, 6, p. 498. doi:10.1511/2009.81.498

Staples, Ariadne. 1998
From Good Goddess to Vestal Virgins: Sex and Category in Roman Religion, Routledge, London-New York

Stark, Rodney. 2002
Physiology and Faith: Addressing the 'Universal' gender Difference in Religious Commitment, in «Journal for the Scientific Study of Religion», 41, pp. 495-507

Stehle, Eva. 2012
Women and Religion in Greece, in James, Sharon L. e Sheila Dillon (eds.), *A Companion to Women in the Ancient World*, Blackwell Publishing, Malden-Oxford, pp. 191-203

Stenger, Victor J. 2011[2]
Dio: Un'ipotesi sbagliata. Perché la scienza non crede in Dio, Orme, Roma (2008[1]; ed. orig. *God: The Failed Hypothesis. How Science Shows that God Does Not Exist*, Prometheus Books, New York 2007)

Sticotti, Piero. 1908
Epigrafi romane d'Istria, in «Atti e memorie della Società Istriana di Archeologia e Storia Patria», XXIV, pp. 219-339

Stok, Fabio. 1999
Publio Ovidio Nasone, Opere, IV: Fasti *e frammenti*, a cura di Fabio Stok, Torino, UTET

Stone, Lawrence. 1979
The Revival of Narrative: Reflections on a New Old History, in «Past and Present», 85, pp. 3-24

Stroumsa, Guy G. 2013
Robert Bellah on the Origins of Religions: A Critical Review, recensione di Bellah, Robert N., *Religion in Human Evolution: From the Paleolithic to the Axial Age*, The Belknap Press of Harvard University Press, Cambridge, MA-London, 2011), in «Revue de l'histoire des religions», 229, 4, pp. 467-477

Sullins, D. Paul 2006
Gender and Religion: Deconstructing Universality, Constructing Complexity, in «American Journal of Sociology», 112, pp. 838-880

Sullivan, J.P. 2010
Propertius: A Critical Introduction, Cambridge University Press, Cambridge (1976[1])

Sulloway, Frank J. 1998
Fratelli maggiori, fratelli minori. Come la competizione tra fratelli determina la personalità, Mondadori, Milano (ed. orig. *Born to Rebel: Birth Order, Family Dynamics, and Creative Lives*, Pantheon Books, New York 1996)

Switek, Brian. 2011
Written in Stones: The Hidden Secrets of Fossils and the Story of Life on Earth, Icon Books, London (orig. pubbl. come *Written in Stone: Evolution, the Fossil Record, and Our Place in Nature*, Bellevue Literary Press, New York 2010)

Takács, Sarolta A. 2008
Vestal Virgins, Sibyls, and Matrons: Women in Roman Religion, Texas University Press, Austin

Takacs, Zoltan, Wilhelmsen, Kirk C. e Steve Sorota. 2004

*Cobra (*Naja spp. *) Nicotinic Acetylcholine Receptor Exhibits Resistance to Erabu Sea Snake (*Laticauda semifasciata*) Short-Chain a-Neurotoxin*, in «Journal of Molecular Evolution», 58, pp. 516-526

Talalay, Lauren. 2012
The Mother Goddess in Prehistory: Debates and Perspectives, in James, Sharon L. e Sheila Dillon (eds.), *A Companion to Women in the Ancient World*, Blackwell Publishing, Malden-Oxford, pp. 7-10

Talamanca, Mario. 1990
Istituzioni di diritto romano, Giuffré, Milano

Tattersall, Ian. 2011
Il cammino dell'uomo. Perché siamo diversi dagli altri animali, Bollati Boringhieri, Torino (Garzanti, Milano, 1998[1] e 2004[2]; ed. orig. *Becoming Human: Evolution and Human Uniqueness*, Harcourt Brace, New York 1998)

Tatum, W. Jeffrey. 1990
Cicero and the Bona Dea Scandal, in «Classical Philology», 85, 3, pp. 202-208

Tatum, W. Jeffrey. 1999
The Patrician Tribune: Publius Clodius Pulcher, The University of North Carolina Press, Chapel Hill-London

Taylor, Lily Ross. 1942
The Election of the Pontifex Maximus *in the Late Republic*, in «Classical Philology», 37, 4, Oct., pp. 421-424

Taylor, Lily Ross. 1949
Party Politics in the Age of Caesar, University of California press, Berkeley

Tëmkin, Ilya e Niles Eldredge. 2007
Phylogenetics and Material Cultural Evolution, in «Current Anthropology», 48, 1, Feb., pp. 146-153

Thilo, Georg e Hermann Hagen. 1884
Servii Grammatici qui feruntur in Vergilii carmina commentarii, recensuerunt Georgius thilo et Hermannus Hagen, vol. II, Teubner, Lipsiae

Thompson, Edward H. 1991
Beneath the Status Characteristic: Gender Variations in Religiousness, in «Journal for the Scientific Study of Religion», 30, pp. 381-394

Tooby, John e Leda Cosmides. 1992
The Psychological Foundations of Culture, in Barkow, Jerome H., Cosmides, Leda e John Tooby (eds.), *The Adapted Mind: Evolutionary Psychology and the Generation of Culture*, Oxford University Press, Oxford-New York, pp. 19-136

Tort, Patrick. 2009
Effetto Darwin. Selezione naturale e nascita della civiltà, Angelo Colla editore, Costabissara-VI (ed. orig. *L'Effet Darwin. Sélection naturelle et naissance de la civilisation*, Éditions du Seuil, Paris 2008)

Trautmann, Thomas R., Feeley-Harnik, Gillian, e John C. Mitani. 2011
Deep Kinship, in Shryock, Andrew e Daniel Lord Smail (eds.), *Deep History: The Architecture of Past and Present*, University of California Press, Berkeley-Los Angeles-London, pp. 160-188

Trivers, Robert. 2011
Deceit and Self-Deception: Fooling Yourself the Better to Fool Others, Allen Lane, London

Trümper, Monika. 2012
Gender and Space, "Public and "Private", in James, Sharon L. e Sheila Dillon (eds.), *A Companion to Women in the Ancient World*, Blackwell Publishing, Malden-Oxford, pp. 288-303

Trzebiatowska, Marta e Steve Bruce. 2012

Why Are Women More Religious Than Men?, Oxford University Press, Oxford

Tufi, Sergio Rinaldo. 1993
L'Occidente europeo e l'area danubiana, in Carandini, Andrea, Cracco Ruggini, Lellia e Andrea Giardina (a cura di), *Storia di Roma, volume terzo: L'età tardoantica, tomo II: I luoghi e le culture*, Einaudi, Torino, pp. 899-914

Turcan, Robert. 1967
recensione di Piccaluga, Giulia, *Elementi spettacolari nei rituali festivi romani*, in «Revue de l'histoire des religions», 171, 1, pp. 94-96

Turcan, Robert. 1996
The Cults of the Roman Empire, Blackwell, Oxford-Malden, MA (ed. orig. *Les cultes orientaux dans le monde romain*, Les Belles Lettres, Paris 1989[1], 1992[2])

Turcan, Robert. 2000
The Gods of Ancient Rome: Religion in Everyday Life from Archaic to Imperial Times, Edinburgh University Press, Edinburgh (ed. orig. *Rome et ses dieux*, Hachette, Paris 1998)

Turchin, Peter. 2008
Arise 'Cliodynamics', in «Nature», 454, 3 July, pp. 34-35

Turchin *et al*. 2012
Turchin, Peter; Whitehouse, Harvey; François, Pieter; Slingerland, Edward e Mark Collard, *A Historical Database of Sociocultural Evolution*, in «Cliodynamics: The Journal of Theoretical and Mathematical History», 3, 2, pp. 271-293

Turchin *et al*. 2013
Turchin, Peter; Currie, Thomas E.; Turner, Edward A.L. e Sergey Gavrilets, *War, Space, and the Evolution of Old World Complex Societies*, in «Proceedings of the National Acdemy of Science», *Published online before print September 23*, doi: 10.1073/pnas.1308825110

Tversky, Amos e Daniel Kahneman. 1982a
Judgments of and by Representativeness, in Kahneman, D., Slovic, Paul e A. Tversky (eds.), *Judgment under Uncertainty: Heuristics and Biases*, Cambridge University Press, Cambridge, pp. 84-98

Tversky, Amos e Daniel Kahneman. 1982b
Availability: A Heuristic for Judging Frequency and Probability, in Kahneman, D., Slovic, Paul e A. Tversky (eds.), *Judgment under Uncertainty: Heuristics and Biases*, Cambridge University Press, Cambridge, pp. 163-178

Tyrrell, Robert Yelverton e Louis Claude Purser. 1914
(eds.). *The Correspondence of M. Tullius Cicero*, vol. 3, Dublin University Press, Dublin-London

Ulansey, David.1991
The Origins of the Mithraic Mysteries: Cosmology and Salvation in the Ancient World, Oxford University Press, Oxford (1989[1])

Urciuoli, Emiliano Rubens. 2012
«Che non abbia a vergognarmi di fronte alla gente». Campo religioso e campo familiare nella Passio Perpetuae et Felicitatis, in Alciati, Roberto e Emiliano R. Urciuoli (a cura di), *Pierre Bourdieu. Il campo religioso. Con due esercizi*, accademia University Press, Torino, pp. 133-182

Urciuoli, Emiliano Rubens. in c.d.s.
Recensione di Manera, Enrico, *Furio Jesi. Mito, violenza, memoria*, Carocci, Roma 2012, in «Studi e Materiali di Storia delle Religioni»

Valastro Canale, Angelo. 2006.
Isidoro, Etimologie o origini 1. Volume primo: Libri I-XI, UTET, Torino (2004[1])

Vallortigara, Giorgio. 2008a

Animato, troppo animato, in Girotto, Vittorio, Pievani, Telmo e Giorgio Vallortigara, *Nati per credere. Perché il nostro cervello sembra predisposto a fraintendere la teoria di Darwin*, Codice edizioni, Torino, pp. 83-112

Vallortigara, Giorgio. 2008b
La causa prima?, in Girotto, Vittorio, Pievani, Telmo e Giorgio Vallortigara, *Nati per credere. Perché il nostro cervello sembra predisposto a fraintendere la teoria di Darwin*, Codice edizioni, Torino, pp. 63-82

van Gennep, Arnold. 1981
I riti di passaggio, Boringhieri, Torino (ed. orig. *Les rites de passage*, E. Nourry, Paris 1909)

Vermaseren, Marteen J. 1963
Mithras: The Secret God, Barnes & Noble, New York

Vermaseren, Marteen J. 1971
Mithriaca I: The Mithraeum *at S. Maria Capua Vetere*, Brill, Leiden

Vermaseren, Marteen J. 1977
Cybele and Attis: The Myth and the Cult, Thames and Hudson, London

Versnel, Henk S. 1992
The Festival for Bona Dea and the Thesmophoria, in «Greece & Rome. Second Series», 39, 1, pp. 31-55

Veyne, Paul. 1983
L'omosessualità a Roma, in Ariès, Philippe e André Bejin (éds.), *I comportamenti sessuali dall'antica Roma a oggi*, Torino, Einaudi, pp. 37-48 (ed. orig. *L'homosexualité à Rome*, in *Sexualités occidentales*, Éditions du Seuil, Paris 1982, pp. 41-51)

Veyne, Paul. 1992
La vita privata nell'Impero romano, Laterza, Roma-Bari (pubbl. in Ariès, Philippe e Georges Duby [a cura di], *La vita privata. Vol. I*, Laterza, Roma-Bari 1990, pp. 3-172; ed. orig. in *Histoire de la vie privé I. De l'empire romain à l'an mil*, Éditions du Seuil, Paris 1985)

Viansino, Giovanni. 1990
Decimo Giunio Giovenale, Satire, Mondadori, Milano

Viereck, P., Roos, Anton Gerhard e Emilio Gabba. 1962.
Appiani Historia Romana. Ediderunt P. Viereck et A. G. Roos. Editio stereotypa correctior. Addenda et corrigenda adiecit E. Gabba, B. G. Teubner, Lipsiae

Vitali, Guido, Vitali, Carlo e Fernando Solinas. 2007
Tito Livio. Storia di Roma. Volume primo, Mondadori, Milano (ed. orig. *Storia di Roma libri I-III a cura di Guido Vitali*, Zanichelli, Bologna 1988; *Storia di Roma libri IV-VI a cura di Carlo Vitali*, Zanichelli, Bologna 1989)

Volpato, Chiara. 2013
Psicosociologia del maschilismo, Laterza, Roma-Bari

Walsh, P.G. 1996
Making a Drama out of a Crisis: Livy on the Bacchanalia, in «Greece & Rome», Second Series, 43, 2, Oct., pp. 188-203

Warden, John. 1982
Epic into Elegy: Propertius 4.970f, in «Hermes», 110, pp. 228-242

Wardman, Alan. 1982
Religion and Statecraft among the Romans, Johns Hopkins University Press, Baltimore

Wasson, R. Gordon, Hofmann, Albert e Carl A. P. Ruck. 2008
The Road to Eleusis: Unveiling the Secret of the Mysteries, North Atlantic Books, Berkeley (A Helen and Kurt Wolff Book, New York-London, 1978[1])

Wayland Barber, Elizabeth e Paul T. Barber. 2006[2]
When They Severed Earth From Sky: How the Human Mind Shapes Myth, Princeton University Press, Princeton-Oxford (2004[1])

Webster *et al*. 2011
Webster, Donna E.; Hec, Ying; Chena, Shao-Nong; Pauli, Guido F.; Farnsworth, Norman R. e Zaijie Jim Wang, *Opioidergic Mechanisms Underlying the Actions of* Vitex agnus-castus L., in «Biochemical Pharmacology», 81, 1, January, pp. 170-177

Weinstock, Stefan. 1971
Divus Julius, Clarendon Press, Oxford

Weissenborn, W. e H.J. Müller. 1962[3]
Titi Livi Ab Urbe Condita Libri. Band 10, Berlin

Welch, Tara S. 2004
Masculinity and Monuments in Propertius 4.9, in «The American Journal of Philology», 125, 1, Spring, pp. 61-90

Wells, Spencer. 2011
Il seme di Pandora. Le conseguenze non previste della civilizzazione, Codice edizioni, Torino (ed. orig. *Pandora's Seed: The Unforeseen Cost of Civilization*, Random House, New York 2010)

West, Stuart A., Griffin, Ashleigh S. e Andrew Gardner. 2007
Social Semantics: Altruism, Cooperation, Mutualism, Strong Reciprocity and Group Selection, in «Journal of Evolutionary Biology », 21, 2, pp. 415-432. doi: 10.1111/j.1420-9101.2007.01458.x

White, Horace. 1963
Appian's Roman History, with an English Translation by Horace White, in four volumes, III, Harvard University Press, Cambridge, MA-London (1905[1])

Whitehouse, Harvey. 1995
Inside the Cult: Religious Innovation and Transmission in Papua New Guinea, Oxford University Press, Oxford-New York

Whitehouse, Harvey. 2002
Modes of Religiosity: Towards a Cognitive Explanation of the Sociopolitical Dynamics of Religion, in «Method & Theory in the Study of Religion», 143, 3-4, pp. 293-315

Whitehouse, Harvey. 2004a
Modes of Religiosity: A Cognitive Theory of Religious Transmission, AltaMira Press, Walnut Creek

Whitehouse, Harvey. 2004b
Theorizing Religions Past, in id. e Luther H. Martin (eds.), *Theorizing Religions Past: Archaeology, History, and Cognition*, AltaMira Press, Walnut Creek, pp. 215-232

Whitehouse, Harvey. 2009
Introduction I: Religions and the Cognitive Science of Religion, in Martin, Luther H. e Panayotis Pachis (eds.), *Imagistic Traditions in the Graeco-Roman World: A Cognitive Modeling of History of Religious Research. Acts of the Panel Held during the XIX Congress of the International Association of History of Religions (IAHR), Tokyo, Japan, March 2005*, Vanias Editions, Thessaloniki, pp. 1-14

Whitehouse, Harvey. 2011
The Coexistence Problem in Psychology, Anthropology, and Evolutionary Theory, in «Human Development», 54, pp. 191-199

Whitehouse, Harvey. 2013a
Religion, Cohesion, and Hostility, in Clarke, Steve, Powell, Russell e Julian Savulescu (eds.), *Religion, Intolerance, and Conflict: A Scientific and Conceptual Investigation*, Oxford University Press, Oxford-New York, pp. 36-47

Whitehouse, Harvey. 2013b
Ritual and Acquiescence to Authoritative Discourse, in «Religion, Brain & Behavior», 3, 1, pp. 76-79

Whiten, Andrew. 1999
Machiavellian Intelligence Hypothesis, in Wilson, Robert A. e Frank C. Keil (eds.), *The MIT Encyclopedia of the Cognitive Sciences*, The MIT Press, Cambridge, MA-London, pp. 495-497

Whiten *et al*. 2012
Whiten, Andrew; Hinde, Robert A.; Stringer, Christopher B. e Kevin N. Laland (eds.), *Culture Evolves*, Oxford University Press, Oxford-New York

Wiebe, Donald. 2005
The Politics of Wishful Thinking?: Disentangling the Role of the Scholar-Scientist from that of the Public Intellectual in the Modern Academic Study of Religion, in «Temenos. Nordic Journal of Comparative Religion», 41, 1, pp. 7-38

Wiebe, Donald. 2011
Beneath the Surface of History?, in Martin, Luther H. e Jesper Sørensen (eds.), *Past Minds: Studies in Cognitive Historiography*, Equinox, London-Oakville, pp. 167-177

Wildfang, Robin Lorsch. 2001
The Propaganda Omens: Six Dreams involving Augustus, in ead. e Jacob Isager (eds.), *Divination and Portents in the Roman World*, Odense University Press, Odense, pp. 43-56

Wildfang, Robin Lorsch. 2006
Rome's Vestal Virgins: A Study of Rome's Vestal Priestesses in the Late Republic and Early Empire, Routledge, Abingdon-New York

Willaime, Jean Paul. 1996
Sociologia delle religioni, il Mulino, Bologna (ed. orig. *Sociologie des religions*, Presses Universitaires de France, Paris 1995)

Williams, Craig A. 2010
Roman Homosexuality. Second Edition, Oxford University Press, Oxford-New York (1999[1])

Willis, James. 1970
Ambrosii Theodosii Macrobii Saturnalia, apparatu critico instruxit, In somnium Scipionis commentarios selecta varietate lectionis ornavit Iacobus Willis, Leipzig, Teubner

Wilson, David Sloan. 2002
Darwin's Cathedral: Evolution, Religion, and the Nature of Society, The University of Chicago Press, Chicago-London

Wilson, Deirdre e Dan Sperber. 2004
Relevance Theory, in Horn, Laurence e Gregory Ward (eds.), *Handbook of Pragmatics*, Blackwell, Oxford, pp. 607-632

Wilson, Edward O. 1979
Sociobiologia. La nuova sintesi, Zanichelli, Bologna (ed. orig. *Sociobiology: The New Sinthesis. Twenty-Fifth Anniversary Edition*, Belknap Press of Harvard University Press, Cambridge 2000; Harvard University Press, Cambridge 1975[1])

Winiarczyk, Marek. 2013
The "Sacred History" *of Euhemerus of Messene*, De Gruyter, Berlin

Wiseman, Timothy Peter. 1994
Satyrs in Rome?, in id., *Historiography and Imagination: Eight Essays on Roman Culture*, Exeter University Press, Exeter, pp. 68-85

Wissowa, Georg. 1912[2]

Religion und Kultus der Römer, Handbuch der klassischen Altertumswissenschaft V.4, C.H. Beck, München (1902[1])

Wlosok, Antoine. 1978
Einführung, in ead. (ed.), *Römische Kaiserkult*, Wissenschaftliche Buchgesellschaft, Darmstadt, pp. 1-52

Wrangham, Richard. 2011
L'intelligenza del fuoco. L'invenzione della cottura e l'evoluzione dell'uomo, Bollati Boringhieri, Torino (ed. orig. *Catching Fire: How Cooking Made Us Human*, Basic Books, New York 2009)

Wülker, Ludwig. 1903
Die geschichtliche Entwicklung Des Prodigienwesens bei den Römern. Studien zur Geschichte und Überlieferung Der Staatsprodigien, E. Glausch, Leipzig

Wunn, Ina. 2003
The Evolution of Religions, in «Numen», 50, 4, pp. 387-415

Wunn, Ina. 2005[2]
s.v. "*Ethology of Religion*", in Jones, Lindsay (ed.), *Encyclopedia of Religion*, vol. 5, *Eternity-God*, MacMillan Reference-Thomson Gale, Detroit, pp. 2867-2870

Zahavi, Amotz e Avishag Zahavi (con la collaborazione di Naama Zahavi-Ely e Melvin Patrick Ely). 1997
Il principio dell'handicap: la logica della comunicazione animale, Einaudi, Torino (ed. orig. *The Handicap Principle: A Missing Piece of Darwin's Puzzle*, *Oxford University Press*, Oxford)

Zanker, Paul. 1989
Augusto e il potere delle immagini, Einaudi, Torino (ed. or. *Augustus und die Macht der Bilder*, C.H. Beck, München 1987)

Ziegler, Konrat e Claes Lindskog. 1959
Plutarchi Vitae Parallaelae, recognoverunt Cl. Lindskog et K. Ziegler, vol. 1-fasc. 2, iterum recensuit K. Ziegler, Lipsiae