

Elvira MIGLIARIO

Figure e rappresentazioni del sacro: qualche considerazione conclusiva

Nella riflessione sulle figure variamente attive nella sfera del sacro ('divinità, ministri, devoti' come recita il programma dell'incontro) che è stata sviluppata nel corso delle due giornate del IV Seminario *Sacrum facere*, pressoché tutti i relatori hanno riservato largo spazio a considerazioni epistemologiche e di metodo evidentemente avvertite come indispensabili per un'adeguata impostazione delle questioni affrontate e una valutazione appropriata dei dati presentati. Innanzitutto, è stato generalmente indicato come indispensabile un approccio pluridisciplinare; è stato infatti da più parti evidenziato come le interpretazioni basate su di un'unica tipologia di fonti (quelle letterarie, innanzitutto; ma il *caveat* è valido per tutte in generale) rischino di appiattire un culto e la sua pratica su di un orizzonte cristallizzato, che talvolta ne contempla solo alcuni aspetti marginali o anacronistici, e che essendo comunque cronologicamente limitato a singoli momenti non è riferibile all'intero arco del ciclo vitale del fenomeno e delle sue manifestazioni, per la cui piena comprensione il ricorso alla storicizzazione appare dunque imprescindibile. È stata tuttavia allo stesso tempo ribadita la necessità di una fruizione epistemologicamente corretta delle varie classi documentarie, che eviti di sistematizzarle 'combinando' documenti eterogenei di tipologie diverse, ciascuna delle quali è invece a sua volta un sistema a sé stante che richiede l'applicazione di proprie 'regole del gioco'. Altra esigenza prioritaria, esplicitamente segnalata o comunque sottesa in parecchie relazioni, è quella di una sistematizzazione delle informazioni e delle evidenze che sia in grado di superare modi e forme di categorizzazione sentiti oramai come inadeguati a descrivere e comprendere realtà che si stanno rivelando sempre più articolate e pluriformi, imponendo una revisione degli studi continua e approfondita.

Ha costituito pertanto un'ideale introduzione ai lavori la relazione di Sabina Crippa (*Figure del divino. Riflessioni storico-religiose*), che ha anticipato diverse questioni – epistemologiche e di metodo – riprese non per caso anche dagli interventi successivi e relative al tema della rappresentazione del divino, a lungo trascurato dalla storia degli studi e riportato in primo piano a partire dagli anni '70 del secolo scorso dai saggi se-

minali di J.-P. Vernant, che hanno indotto a ripensare la raffigurazione delle divinità contestualizzandola nel percorso plurisecolare dell'esperienza estetica del Mediterraneo antico e della Grecia in particolare. Qui la forma degli dèi sarebbe stata definita facendo ricorso a elementi il cui valore artistico era secondario, a fronte dell'obiettivo prioritario di guidare l'osservatore orientandolo nel sistema di norme e valori che regolavano la partecipazione all'esperienza religiosa. Nella scia di J.-P. Vernant, gli storici dell'arte (in particolare, T. Hölscher) hanno evidenziato come, a partire dall'età arcaica, gli sviluppi dell'arte figurativa rispecchino fedelmente la parallela evoluzione concettuale delle identità divine, che si esprimevano appunto attraverso la forma delle proprie caratteristiche fisiche, secondo un processo di costruzione antropomorfa che appare compiuto in età classica, quando raffigurazioni oramai differenziate dei vari dèi propongono alla visione/percezione dello spettatore corpi divini caratterizzati da attività e ruoli diversi; la loro immagine dunque, lungi dall'essere cristallizzata, evolve diacronicamente, così come evolve il ruolo attribuito alle divinità a seconda del contesto storico-ambientale e culturale in cui esse sono presenti. Il focus sulla visione/percezione dei vari dèi attraverso le loro raffigurazioni ha portato di recente a indagare da un lato le modalità pratiche della loro creazione materiale e fruizione, ma anche le funzioni e le finalità delle rappresentazioni (la 'messa in immagine'), vale a dire la loro efficacia. Se vedere la statua è vedere il divino, le statue erano percepite come presenza viva e tangibile della divinità, che si manifestava innanzitutto nella processione, ma anche in altri momenti rituali in cui le immagini si attivavano stabilendo il contatto con l'osservatore: vengono proposti alcuni casi di studio esemplari, dai quali Sabina Crippa evince la necessità di studiare le raffigurazioni delle divinità nel contesto del sistema di riti e di pratiche culturali – a sua volta da considerare nella sua evoluzione storica e culturale – di cui erano protagoniste, evidenziando come ciò imponga necessariamente di ricorrere al largo spettro di competenze che solo un approccio autenticamente multidisciplinare può garantire.

Per giungere a una comprensione degli atti rituali e delle forme del culto che sia, se non piena, almeno soddisfacente, appare dunque indispensabile avvalersi dell'intera gamma delle classi documentarie eventualmente disponibili, tra le quali le iscrizioni rivestono senz'altro un ruolo di rilievo assoluto e primario. Giovannella Cresci Marrone (*Le figure del sacro: il punto di vista dell'epigrafia*), pur invitando a non trascurare le insidie connesse con un utilizzo metodologicamente poco avvertito dei dati che le fonti epigrafiche presentano o suggeriscono, ne sottolinea l'insostituibile valenza documentaria per la ricostruzione dei culti del mondo romano, e, tramite una serie di esempi particolarmente significativi, evidenzia bene il ruolo insostituibile – o, per meglio dire, il monopolio – che le iscrizioni giuocano nella ricostruzione della prosopografia degli attori del culto, sacerdoti e devoti, come pure per la definizione dello statuto dei luoghi

di culto, ricordando fra l'altro che le poche leggi sacre note sono pressoché esclusivamente epigrafiche. Nell'intervento sono però ugualmente messi in luce gli ovvi limiti della documentazione epigrafica, alla quale ad esempio sfuggono completamente tutti quegli aspetti performativi dell'atto rituale che come oramai sappiamo ne costituiscono una componente essenziale; e particolarmente importante appare il richiamo a tenere presente quanto sia cronologicamente circoscritta la portata documentaria delle iscrizioni, che testimoniando di un momento specifico nella storia del culto e dei suoi attori ne ignorano il prima e il dopo, impedendo di studiarlo nella necessaria prospettiva diacronica.

Esemplare dell'inevitabile inadeguatezza nella lunga durata delle potenzialità documentarie delle iscrizioni appare il *dossier* di testi studiato da Clara Di Fazio (*Sacerdoti e attori del sacro nel mondo latino*), che affronta la questione tutt'ora irrisolta di un'ipotetica origine latino-arcaica dei collegi sacerdotali romani attestati epigraficamente nei centri del *Latium vetus*. Nel complesso, la presenza nelle città latine di figure sacerdotali con prerogative o competenze più o meno sovrapponibili a quelle delle loro omologhe operanti a Roma non sembra attribuibile tanto alla permanenza di istituti arcaici locali, quanto piuttosto alla generale valorizzazione del passato romano-latino-italico, notoriamente perseguita in età augustea anche mediante processi di (ri)costruzione che dovettero implicare l'invenzione di almeno qualcuna di quelle tradizioni. L'attestazione epigrafica di tutti i collegi maggiori – *pontifices*, *flamines* e *augures*, ma anche *haruspices* – nei centri laziali non deve dunque essere assunta a indicatore di una loro origine più o meno remota, bensì come un effetto della spinta all'uniformazione istituzionale operante nei vari ambiti della vita pubblica dei *municipia* italiani.

Resta comunque indubbio che la documentazione epigrafica mantiene potenzialità euristiche difficilmente eguagliabili: ne fornisce un saggio efficace Maria Grazia Granino Cecere (*Gli Augustales Claudiales: alcune riflessioni su di una sodalitas tra Roma e Bovillae*), che dai frammenti epigrafici dei *fasti* della *sodalitas* degli *Augustales* trae una serie di preziose indicazioni prosopografiche, e le sviluppa giungendo a integrare le liste già note di *sodales* e di *servi publici* addetti al culto istituito da Tiberio nel 14 d.C. a *Bovillae*, centro in cui la *gens Iulia* coltivava i suoi *sacra*. Mentre la sede del collegio a *Bovillae* è stata sicuramente identificata grazie al rinvenimento di frammenti di iscrizioni relative sia a nuovi membri cooptati quali *magistri* sia ad addetti di condizione servile, la rilettura di altri frammenti noti da tempo rinvenuti in Vaticano e a San Giovanni in Laterano induce l'Autrice a ipotizzare convincentemente la presenza di una sede anche a Roma, dove per lo più dovevano avere luogo le celebrazioni degli anniversari della morte di Augusto, e dove la presenza degli *Augustales* è attestata per diverse occasioni celebrative, innanzitutto nei *ludi Augustales*.

L'esigenza di un approccio che si avvalga effettivamente e attivamente dell'apporto di varie discipline viene riaffermata anche nell'intervento di Federica Fontana (*Figure del 'sacro'*), che denuncia tutta l'inadeguatezza di un'analisi solo stilistico-formale delle rappresentazioni delle divinità, soprattutto quando la loro iconografia sia poco nota (esemplare il caso di *Bona Dea*, attestata pressoché esclusivamente da fonti letterarie prive di riscontro archeologico), oppure le loro rappresentazioni siano incomplete e decontestualizzate, come avviene per il c.d. Apollo di Piacenza. Appare evidente che le manifestazioni del culto richiedono un'indagine in grado di prenderne in considerazione tutti gli aspetti, ma innanzitutto quello della loro condizione naturale e imprescindibile di materialità: l'atto rituale infatti implica la presenza di oggetti – le statue innanzitutto, ma anche le vesti e i gioielli che le adornano, come pure i mobili, gli utensili e le suppellettili – che concorrono appunto a rendere quella culturale un'esperienza 'materiale' e concreta. Tuttavia, se lo studio dei processi produttivi e l'analisi stilistica degli oggetti spettano agli archeologi, viene ribadito che la contestualizzazione delle evidenze nei rispettivi quadri di riferimento economico-sociale e politico-culturale rende indispensabile il ricorso a competenze diverse e l'utilizzo di strumenti interpretativi pluridisciplinari, come infatti emerge con chiarezza da tutti i contributi che hanno presentato e discusso materiali archeologici.

È precisamente un'analisi completa e approfondita delle evidenze archeologiche e delle fonti letterarie, condotta alla luce di una rilettura critica della letteratura secondaria, che ha consentito a Enzo Lippolis (*Figure divine e azioni rituali nel culto di Brauron*) di proporre una convincente ricostruzione diacronica del contesto archeologico e dell'attività culturale del complesso santuarioale di Brauron, dove il culto Artemide fu praticato almeno dal VII secolo a.C. con forme e modalità che sono state a lungo studiate quale esempio ideale di alcuni aspetti (la segregazione, il travestimento rituale) ritenuti centrali nella gestione dei vari passaggi dello *status* femminile post-puberale. Proprio da tale presunta esemplarità ha avuto origine un modello ermeneutico – basato da un lato su resoconti incompleti di indagini archeologiche peraltro parziali, dall'altro su di un'analisi decostruttivista delle fonti letterarie tendente a negarne il valore testimoniale, – in base al quale si è voluto riconoscere nei riti praticati a Brauron e attribuiti al culto di Artemide la manifestazione ideale e 'primitiva' di pratiche di iniziazione femminile intese come paradigmatiche. Enzo Lippolis ha invece messo in evidenza la complessità innanzitutto architettonica e monumentale del santuario, articolato in almeno tre poli rituali, risalenti a fasi storiche diverse e attribuibili alla compresenza del culto principale di Artemide con quello di altre divinità. Altrettanto complesso e pluriforme risulta il panorama rituale, esito di uno sviluppo plurisecolare che viene ripercorso diacronicamente dall'alto arcaismo al IV secolo a.C., a cui corrispondono pratiche e forme di partecipazione di-

versificate sia nel tempo, sia a seconda dello status, del ruolo e in generale del livello di coinvolgimento dei partecipanti, fra i quali le giovani travestite da orse risultano avere costituito solo uno dei vari gruppi di fedeli. Appare dunque necessaria una revisione complessiva che non può non fondarsi da un lato su di una corretta storicizzazione delle fonti e delle evidenze materiali, dall'altro sul superamento di categorie interpretative e modelli teorici costruiti con scarsa attenzione per i *realia*.

Anche Françoise Van Haepere ha fondato la propria relazione (*Rappresentazioni dei ministri della Mater Magna a Roma e nelle province occidentali dell'Impero*) su di una revisione dell'insieme delle fonti letterarie, epigrafiche e iconografiche relative ai ministri del culto della *Mater Magna*, e ha individuato nell'interpretazione datane dagli studi moderni la presenza di un pregiudizio metodologico che ha lungamente indotto a considerare le figure di sacerdoti, archigalli e galli come parti di una struttura gerarchica modellata su quella cattolica. Una rilettura dei dati attenta e scevra da condizionamenti consente invece di definire precisamente i diversi ruoli di sacerdoti e sacerdotesse, di archigalli e galli, fra loro complementari ma non strutturati gerarchicamente. In particolare, la funzione precipua dell'*archigallus* risulta essere stata quella profetica, mentre la responsabilità del regolare svolgimento dei principali momenti rituali (processioni e tauroboli) competeva al sacerdote e alla sacerdotessa; il *gallus* emerge invece come semplice figurante/aiutante, di fatto emarginato dalla sua condizione di completa alterità sociale, comportamentale, di genere e di status.

L'analisi condotta da Françoise Van Haepere sui documenti epigrafici e sulle evidenze iconografiche relativi ai ministri di *Mater Magna* – ingenui o liberti, ma comunque estranei alla classe dirigente – rivela inoltre la sostanziale ambiguità di un culto che, per quanto accolto nel *pantheon* ufficiale, mantiene aspetti rituali e devozionali 'orientalizzanti' non pienamente integrabili né accettabili, e che perciò resta socialmente emarginante, o marginale. Un ripiegamento del culto di *Mater Magna* in una dimensione puramente locale e privata, almeno nel II-III secolo e in area provinciale illirico-dalmata, sembrerebbe peraltro indicato dalla statua da Split, in cui Palma Karković Takalić (*Note su una statua di Mater Magna proveniente dal territorio di Salona*) riconosce elementi iconografici puramente locali e la presenza di attributi altrove assenti nelle raffigurazioni della divinità, che alla luce del contesto archeologico di rinvenimento ne rivelerebbero l'afferenza alla sfera della fertilità e una pratica culturale a dimensione esclusivamente privata e familiare.

Alla sfera della fertilità, dei campi e degli uomini, è ricondotta anche la divinità femminile venerata nel santuario in località Pastini di Pontecagnano, attivo dal VI al III secolo a.C., da cui proviene un'abbondante coroplastica oggetto dello studio di Geltrude Bizzarro (*Le immagini del santuario settentrionale di Pontecagnano*). Le terrecotte votive,

in più di quattromilacento frammenti pertinenti a più di quattrocentonovanta pezzi, raffigurano sia la dea assisa in trono sia i suoi devoti, a maggioranza femminile e spesso accompagnati dalle offerte sacrificali, la più comune delle quali risulta un porcellino. Le pur abbondanti evidenze archeologiche non consentono tuttavia, in assenza di altra documentazione, di individuare con precisione né la divinità venerata (forse *Luas*), né le modalità della pratica cultuale; il contesto etnico-culturale di appartenenza viene perciò genericamente identificato come di origine etrusco-campana, con un'integrazione dell'elemento osco-sabellico che appare compiuta entro il IV secolo a.C.

Il problema dell'identificazione delle divinità oggetto del culto e dell'appartenenza etnico-culturale dei devoti è stato affrontato anche da Carmen Guiral Pelegrín, che ha presentato alcuni casi di contesti domestici provinciali della valle dell'Ebro (*Representación de divinidades y ¿devotos? en los lararios del Conventus Caesaraugustanus: la Colonia Caesar Augusta y el Municipium Augusta Bilbilis*). In particolare, nella decorazione musiva e in stucco di un larario a pseudoedicola rinvenuto a Zaragoza vengono ipoteticamente riconosciuti elementi allusivi del culto di Venere, importato da immigrati di probabile origine italica e perciò riferibile ai processi di romanizzazione. Alla medesima problematica riconducono i resti di due edifici residenziali di *Bilbilis*: nel primo, una pittura parietale frammentaria raffigura la *dea Fortuna*; nel secondo, le parti superstiti della struttura e delle decorazioni in stucco di un larario a edicola, databili fra il 40 e il 30 a.C., sembrano attestare il culto di Ercole e, forse, anche quello di Bacco, connesso con i riti di passaggio all'età adulta di un membro della famiglia. La difficile identificazione dei devoti – discendenti di immigrati italici o *Hispani* romanizzati? – risulta ulteriormente complicata dalla compresenza *in loco* di pratiche culturali di sostrato, rivelate dalla sepoltura infantile sotto il pavimento di un vano della parte di servizio dell'edificio.

La disponibilità congiunta di documenti epigrafici e di evidenze archeologiche permette a Serena Solano e a Furio Sacchi di delineare abbastanza precisamente il panorama cultuale del Bresciano, almeno per quanto riguarda l'età imperiale romana (*Sacerdoti e offerenti nel territorio bresciano*). *Brixia* conta infatti il maggior numero di attestazioni di pontefici di tutta la *X regio*, e una buona presenza di altri sacerdoti, solitamente rivestiti da membri della classe dirigente locale, che nel resto del territorio sono attestati solo nella Valcamonica. Fra le divinità oggetto di culto emerge senz'altro Mercurio, in quanto probabile interpretazione romana del celtico *Teutates*; a Mercurio era dedicato il tempio di Santa Eufemia della Fonte, eretto da un indigeno abbiente e frequentato dal I al III secolo, la cui committenza e destinazione rivelano forme e modalità particolarmente interessanti dei processi acculturativi delle *élites* indigene, che nel Bresciano coinvolsero anche quelle valligiane della Valcamonica. Qui, la presenza di alfabetari preromani incisi su roccia in contesti santuariali concorre a connotare 'pae-

saggi sacri' in cui la capacità scrittoria è ostentata quale prerogativa esclusiva di un'élite con funzioni anche sacerdotali.

Altri interventi hanno posto l'accento sulle forme e le modalità con cui il divino era rappresentato, nonché sulla *mise en scène* dei comportamenti rituali e delle manifestazioni culturali. A un aspetto particolare della rappresentazione del divino è dedicata la relazione di Françoise Gury (*Qui se cache derrière l'image du 'bétyle'? représentations 'aniconiques' de divinités dans les peintures murales romano-campaniennes*), che prende in esame i paesaggi idilliaci della pittura romano-campana, dimostrando, tramite il ricorso a una casistica vastissima, come gli elementi figurativi che li caratterizzano – rocce, alberi, colonne – siano da intendersi quali rappresentazioni aniconiche delle divinità, nella scia di una tradizione iconografica della 'pietra sacra' attestata in tutto il bacino mediterraneo e di ascendenza antichissima. I paesaggi considerati dall'Autrice furono certo costruiti ricorrendo a stereotipi astratti, ma erano comunque connessi con la realtà concreta e vitale sia dei santuari rustici, sia degli alberi e delle pietre sacre che continuavano a essere venerati in età imperiale; la rappresentazione aniconica del divino, infatti, lungi dal costituire un tratto arcaico o marginale, risulta invece una caratteristica costante della religiosità romana, e a partire da età tardorepubblicana ne esprime l'aspirazione alla trascendenza. Le colonne e i pilastri quadrangolari, le rocce e gli alberi presenti nella pittura romano-campana non fungevano da semplici elementi decorativi, ma erano intesi quali oggetti viventi, allusivi del divino che li abitava e li animava, e connotavano perciò il paesaggio come sacro.

La 'messa in immagine' di un sacrificio alla rovescia, nel quale tutte le regole rituali sono sistematicamente capovolte, è stata riconosciuta da Luca Cerchiai (*L'impossibile sacrificio di Busiride*) nella narrazione dell'episodio mitico di Eracle e Busiride elaborata dalla ceramica figurata attica di età arcaica e classica. Il rovesciamento è prodotto da una sceneggiatura che mira a rendere evidenti innanzitutto l'empietà del sacrificio (la vittima è umana e non animale) e il suo carattere parodistico (gli Egiziani sono inadeguati come attori del rito), ma che non intende suggerire alcuna condanna etica: infatti, sulla base di un'analisi approfondita del significato delle varie rappresentazioni dell'episodio nel repertorio ceramico, Luca Cerchiai propone di attribuirne la fruizione al contesto simposiaco, di cui esprime compiutamente sia la dimensione dionisiaca, sia il gusto narrativo per immagini di temi mitici ben presenti nella memoria sociale.

All'iconografia dionisiaca sono dedicati due contributi metodologici che discutono entrambi di alcune ipotesi interpretative recenti, con i quali pare pertanto opportuno concludere queste brevi considerazioni che da questioni epistemologiche e di metodo hanno preso avvio. Nel primo, il riesame dei celebri mosaici a tema dionisiaco di *Thysdrus* e di *Cherchel* induce Emanuela Murgia (*Dionysian-themed African mosaics:*

*some reflections*) a rifiutarne la connessione automatica con il culto bacchico ampiamente attestato nella *Proconsularis* (ma non a *Thysdrus*) dalle fonti letterarie ed epigrafiche, e a negarne perciò la presunta valenza culturale, riconducendoli invece a un patrimonio iconografico di tradizione plurisecolare e di ascendenza letteraria evidentemente ben presente nell'Africa romana di III-IV secolo. Nel secondo, Marta Bottos affronta la problematica connessa con l'identificazione degli animali che vengono solitamente raffigurati nel corteggio del dio (*Dioniso e i felini. A proposito di una recente ipotesi*), nei quali è stato recentemente proposto di riconoscere felini di varia specie e di genere femminile, con molteplici valenze simbolico-allusive che non sembrano tuttavia sufficienti a rendere completamente conto della complessità anche diacronica di un motivo iconografico risalente al VI secolo a.C. e attestato almeno fino a tutto il III secolo d.C. Se le figure dei sacerdoti e dei devoti sono per noi spesso sfuggenti, ancora di più si rivelano esserlo quelle delle divinità, la cui rappresentazione si conferma un tema vastissimo e ancora in gran parte da esplorare.