

Giovanella CRESCI MARRONE

Conclusioni

Giunto alla sua seconda edizione, il seminario triestino *Sacrum facere* si segnala già come l'appuntamento ideale per un confronto pluridisciplinare in cui, all'interno del perimetro tematico dell'Archeologia del sacro, convergono esperienze e competenze diverse e in cui storici delle religioni, archeologi, linguisti, storici, epigrafisti trovano occasione di scambio e di dialogo. Inevitabile per chi proviene da statuti disciplinari ed epistemologici differenti che al centro del dibattito figurino con insistenza aspetti di carattere terminologico-definitorio e questioni metodologiche con la prospettiva non già di affrontare problemi esclusivamente nominalistici, bensì di 'costruire' la condivisione di categorie interpretative. Tale stimolante occasione scientifica è stata nella circostanza ulteriormente insaporita dalla scelta del tema: quello delle forme di contatto interculturale nell'ambito sacro. L'argomento ha esaltato due aspetti emersi già nelle relazioni introduttive, cioè, da una parte, la consapevolezza maturata nelle singole discipline di risultare inadeguate ad affrontare e risolvere da sole temi contraddistinti da forte complessità, dall'altra, quasi antidoto al veleno dell'impotenza o della disinvolta semplificazione, l'accentuazione della riflessione teorica e della cautela metodologica.

Federica Fontana, introducendo i lavori, ha dato conto delle ragioni scientifiche dell'incontro nonché della scelta del tema, ben argomentando come già il termine '*contaminazione*' in ambito sacro si presti a differenti interpretazioni a seconda della prospettiva disciplinare adottata. Da una angolazione di natura archeologica, tessendo l'elogio della complessità che si incontra ogni qual volta ci si cimenta con temi inerenti le forme di contatto interculturale, ha quindi imposto all'attenzione la necessità di un'accentuata consapevolezza teorica, proponendo casi di studio dai quali si è evinto con chiarezza quanto risulti impropria la meccanica equiparazione invalsa in dottrina fra 'celtico' e 'pre-romano'; le sue 'provocazioni' interpretative hanno riguardato il caso della dea *Epona* e del tempio definito come 'gallo romano', dimostrando con efficacia in entrambi i casi l'assenza di comprovati tratti di celticità originaria.

Sabina Crippa, dalla prospettiva dello storico delle religioni, ha formulato considerazioni consonanti e messo in guardia dagli schemi interpretativi binari nello studio delle mescolanze, denunciando l'impiego di categorie esegetiche frutto di esperienze contemporanee e contestando il ricorso a inadeguate interpretazioni viziate dal pregiudizio della gerarchizzazione culturale; tra le sue felici esemplificazioni figurano l'uso improprio del concetto di *interpretatio*, il mito interpretativo della Dea Madre che tutto risolve in tema di femminile, la banalizzazione 'magica' di tutte le *lamellae* perforate indistintamente equiparate a *defixiones*, il riferimento frequente a pretese autoctonicità o a identità mal documentate; i suoi consigli terapeutici hanno raccomandato lo studio dei *realia* attraverso un approccio storico contestuale che apra la via alla prospettiva comparativista.

Si tratta di premesse ineludibili dal momento che, se il fattore rituale è universalmente considerato un indicatore significativo per valutare le modalità di incontro fra culture diverse nel corso di processi acculturativi, l'analisi del sacro è però spesso viziosa, se non addirittura compromessa, da consolidati pregiudizi esegetici. La difficoltà per gli interpreti moderni, comunque cresciuti all'interno di parametri culturali ispirati da religioni monoteiste, risiede, infatti, nel comprendere a pieno le modalità con cui gli antichi sistemi politeisti reagivano alle interrelazioni culturali. Privi di assunzioni dogmatiche, tali apparati teologici si dimostrano contraddistinti da grande dinamismo e flessibilità, disponibili a rinegoziare le gerarchie dei rispettivi *pantheon* secondo le contingenti opportunità ed evenienze. Per essi non valgono, dunque, i parametri di esclusione o di rifiuto pregiudiziale; al contrario, la gamma delle soluzioni compromissorie sembra quanto mai ampia, perché i potenziali intrecci agiscono a livello di teonimi, di opzioni iconografiche, di epiteti e, forse, ma è non sempre agevole verificarlo, di pratiche rituali. Così il paganesimo tardo antico, come si evince dal contributo di Silvia Giorcelli Bersani che si concentra sulla documentazione del comprensorio cisalpino, seppe non solo aprirsi ai *sacra peregrina* ma anche sperimentare nuovi indirizzi enoteistici per rispondere alle istanze spirituali e filosofiche dei devoti, senza smentire il rapporto privilegiato con le masse rurali che ostinatamente rimasero fedeli ai riti di fertilità di antichissima tradizione. Così, come chiarisce Marta Miatto applicandosi alle 'teologie' dell'Africa romana, la locale realtà culturale seppe cogliere soluzioni diversificate attingendo da bacini di differente tradizione (semitica, ellenistica, romana, berbera) secondo un ampio ventaglio di scelte e di intrecci che spesso non risultano compresi da quanti hanno contrapposto l'identità romana a una presunta identità africana in nome di istanze anticolonialiste.

Peraltro, nei contesti segnati da forte commistione etnica e culturale le domande che meritano sempre di essere poste riguardano sia i cambiamenti subiti dalla topografia del sacro, sia l'identificazione dell'autorità 'politica' cui era demandata la definizione del *pantheon*, sia il riconoscimento della responsabilità del finanziamento del culto. In tale

direzione si è mosso l'approfondimento tematico di Furio Sacchi e di Serena Solano che hanno indagato il culto di Minerva nell'agro di Brescia, sfruttando l'ampia documentazione disponibile, distribuita in diacronia e diatopia, per porre giustificate domande: siamo in presenza della stessa Minerva dovunque sovrappostasi a una divinità locale durante il passaggio alla romanità o i percorsi dell'approdo della divinità nelle campagne bresciane differiscono a seconda dei contesti ambientali, etnici, economici, situazionali? È proprio l'approfondimento contestuale che suggerisce agli autori di volta in volta le più adeguate risposte, segnando un progresso incisivo nello studio dell'argomento.

Altro aspetto nodale del confronto seminariale ha riguardato il 'racconto' del fatto rituale, fosse esso espresso nelle forme della tradizione letteraria ovvero trasmesso attraverso il *medium* iconografico; la valutazione di tali narrazioni, quando risultano connotate da una prospettiva di successive stratificazioni, richiede, grande cautela metodologica e competenza 'filologica'. In taluni casi, come è chiarito da Anna Marinetti a proposito di alcune leggende riguardanti la religione veneta trādite da autori greci, risulta arduo discernere la realtà della liturgia dalle deformazioni prodotte dagli 'occhi' non sempre competenti che l'hanno registrata e reinterpretata. Giustamente ci si è chiesti se sia corretto ricercare, a proposito degli apparati religiosi di popoli (italici e non) la cui documentazione, pur in continuo incremento, risulta ancora troppo limitata per ricostruirne il sistema di riferimento, da quale influenza culturale derivassero la loro teologia, quasi non fossero in grado di elaborare autonome forme del sacro. Ad esempio, nel caso dei Veneti, i quali avevano maturato strutture statuali e militari complesse, in grado ad esempio di sostenere la pressione celtica che invece annientò l'Etruria padana, non si capisce per quale motivo dovessero dipendere da 'prestiti' greci o etruschi per dotarsi di entità numiche, di riti individuali e collettivi, di apprestamenti culturali, di un vocabolario sacro; ciò non esclude, ovviamente, l'eventualità di un travaso di esperienze religiose in un mondo, come quello mediterraneo antico, fortemente interconnesso, ma l'eventualità di percorsi paralleli deve essere considerata tanto quanto quella delle intersezioni. Tali cautele metodologiche non sono solo attivate ma anche esaurientemente teorizzate da Anna Marinetti quando ha riesaminato le narrazioni greche, sovente fraintese, di luoghi ed esperienze rituali venete, e quando, per un ventaglio di documenti iscritti di problematica decifrazione, ha prospettato le possibilità di 'contaminazioni': con i culti misterici per il ciottolone patavino che porta l'iscrizione *Mustai* e per la dedica a *Loudera* proveniente da Valle di Cadore (nell'ipotesi di una sua identificazione con *Kore/Persefone*); con attività cleromantiche di ispirazione etrusca per gli ossi iscritti provenienti dal *bothros* di Asolo; con pratiche di sacralizzazione dei confini secondo tradizione rituale romana per la menzione dei *termonios deivos* in una dedica di Vicenza.

Anche il racconto della fondazione di Anfipoli si dimostra una complessa palestra esegetica; lo studio di Manuela Mari, nell'intento di sceverare i processi storici che concorsero alle sue complesse stratificazioni, ha consentito di chiarire, attraverso il concorso di una pluralità di fonti attentamente vagliate, come il culto di Reso, grazie al suo valore polisemico e al continuo processo di ri-semantizzazione, abbia potuto svolgere la funzione di veicolare messaggi identitari polivalenti a differenti componenti della nuova colonia precocemente cosmopolita.

Il messaggio figurato, naturalmente, racconta esso pure una storia nell'ambito sacro, ma per decodificarla in maniera corretta è necessario procedere alla stessa metodica 'filologica' che valorizza «l'intersezione di molteplici livelli di riferimento»; l'anfora etrusca di Dresda convincentemente re-interpretata da Luca Cerchiai parla attraverso l'onomatica del committente e le didascalie dei personaggi raffigurati, ma soprattutto attraverso i riferimenti iconografici, che, opportunamente esaminati nella complessità delle loro 'marcature' incrociate e dialoganti, sembrano illustrare non già una cerimonia sepolcrale bensì un'occasione di festa dionisiaca mirante ad esaltare in un'aura trionfale le gesta e la microstoria del protagonista-committente.

Sul filo del racconto delle immagini si dipanano anche altri proficui contributi che si esercitano nel tentativo di risolvere il rebus della loro corretta interpretazione. Un deciso progresso sulla via del chiarimento si è registrato grazie ad Emanuela Murgia nel caso del mosaico ariminense di Anubi-pastore; convincentemente sottratto all'ambientazione nilotica e alla funzione culturale, il quadro sistemico dei riferimenti iconografici viene restituito alla sua dimensione culturale e alla funzione di evocare, nell'ibrida temperie religiosa del IV secolo d.C., la vita ultraterrena come ambiente immerso nella tranquillità campestre, in cui il pastore con testa di cane si pone alla confluenza di una pluralità di figure psicopompe, quali Orfeo, *Hermes*, Mitra, senza dimenticare la dimensione cristiana dei riferimenti. La relazione fra immagini di attributi culturali di diverse divinità è anche esso tema di ardua comprensione perché spesso ai moderni mancano adeguati codici interpretativi. Annalisa de Franzoni si è cimentata con successo nella decodificazione dei nessi intercorrenti fra i simboli divini di Cibele e di Apollo scolpiti sulle due facce superstiti di un'ara rinvenuta nel territorio dell'antica *Celeia*; chiarita la gerarchia delle immagini e sottolineata la penuria di confronti, riceve valorizzazione il rapporto privilegiato e quasi tutelare che il dio di Delfi intratteneva con il collegio quindicemvirale il quale esercitava il controllo sul culto metroaco. Ne deriva che l'insolita compresenza iconografica debba essere letta non tanto in base ad affinità di tipo iatrico fra i due numi quanto in relazione alla dimensione ufficiale del culto. Da un'anfora attica a figure nere conservata nei Civici Musei di Trieste ha invece preso lo spunto Marta Bottos per riflettere sullo schema iconografico di Dioniso affrontato a una figura femminile variamente identificata (Arianna, Afrodite, Menade, «sposa prototipica»?) e ragionare sulla sua ge-

nesi ed evoluzione. Variante della scena che rappresenta il dio del vino a colloquio con Arianna, l'anfora dei Civici Musei di Storia ed Arte di Trieste costituirebbe l'approdo di un lungo ed articolato cammino iconografico che nel corso del VI secolo a.C. vedrebbe evolvere una 'generica' rappresentazione di due sposi affrontati verso una sua re-interpretazione in chiave dionisiaca con la finalità di immergere il segmento narrativo in un'aura eroica e di assegnare al dio la funzione di garante nel passaggio tra la vita e la morte.

Nel cuore dell'archeologia del rito ha condotto invece lo studio di Enzo Lippolis il quale si è applicato a utilissime riflessioni di carattere generale circa lo statuto della coroplastica votiva all'interno del regime delle offerte, circa le modalità d'uso dell'oggetto all'interno del procedimento rituale, circa il significato della sua obliterazione nonché le modalità di formazione dei depositi. Il caso dei *pinakes* di Locri Epizefiri, tanto autorevolmente esplorato da Mario Torelli in uno studio considerato pilota, ha poi rappresentato occasione per proporre una nuova chiave di lettura basata sulla valorizzazione dell'alto numero di matrici utilizzate, sulle varianti iconografiche, sul breve periodo d'uso (non più di un ventennio); tali elementi segnalano un cambiamento della pratica rituale e, unitamente a considerazioni di natura iconologica, autorizzano a ripensare come lecito il collegamento con le notizie offerte dalle fonti circa la dedica delle ragazze locresi a una pratica prossenetica rituale.

Passando dalle dinamiche cerimoniali agli spazi deputati ad ospitarle, un ultimo capitolo tematico ha visto Rita Sassu e Dirk Steuernagel ragionare, la prima, sulle strutture del santuario extraurbano di *Hera* a Samo, il secondo, su quelle del *Letoon* di Xanthos e del tempio ad Apollo di Cirene. Nel caso samio, le finalità dell'approfondimento si sono concentrate sullo studio dell'articolazione topografica e strutturale della planimetria templare, sulla gerarchia degli edifici (ben sette), sulla funzione economica di alcuni ambienti, sull'intestazione degli spazi, sulla compresenza di culti secondari.

Nel caso dei templi apollinei essi sono stati assunti da Steuernagel ad esemplificazione per illustrare l'originale prospettiva del «tempio-museo» che, in coincidenza con fasi di ristrutturazione architettonica connesse a momenti politici cruciali, intendeva perpetuare la memoria del passato attraverso l'inclusione nell'assetto rinnovato di lacerti di strutture più antiche, sempre con funzione di quello che si suole catalogare come reimpiego 'ideologico'.

La convivenza di tradizione e trasformazione, l'incontro di esperienze religiose moltiplicate dalla circolazione di cose e dal contatto di uomini, la sedimentazione di racconti *per scripta* e *per imagines*, la ri-semanticizzazione periodica di luoghi: sembrano queste le cifre di un realtà del sacro che, come ha dimostrato il confronto seminariale, tanto più si presenta plurale nei suoi connotati tanto più conviene sia affrontata con un approccio metodologicamente e disciplinarmente plurale.