



Sibilla Sciamana della Montagna

E LA GROTTA APPENNINICA

Prefazione di Paolo Aldo Rossi



In copertina e IV di copertina:
Da Burne Jones, *Sibilla Tiburtina*
Marco Carobbi, *Foto della spedizione scientifica alla Grotta della Sibilla*

Foto: Archivio Progetto Elissa

Disegni originali di Susanna Carobbi

Testi e abstract in Lingua Inglese a cura di Liliana Sanino

Editrice Miriamica s.a.s. – Progetto Elissa
di A.M. Piscitelli & C.
Via Italia, 16
63048 Montemonaco (AP)
tel/fax 0736856203/0736856300
e-mail: edmir@tin.it
www.elissa.net

Copyright©2001
Tutti i diritti riservati

Progetto grafico e fotocomposizione:

Marco Carobbi – Montemonaco (AP)
Pierpaolo Soria – Bari

Finito di stampare nel Marzo 2001 - Equinozio di Primavera
da Fast Edit, Acquaviva Picena (AP)

PRESENTAZIONE - PRESENTATION

Gli Editori: Anna Maria Piscitelli e Marco Carobbi

La Sibilla, nella sua precipua funzione d'oracolo dell'Appennino attribuitale dagli autori classici, dalle testimonianze letterarie medioevali e rinascimentali, e dalla tradizione popolare, ha attirato nelle terre sotto la sua influenza stuoli di gente da ogni dove, che nel corso dei secoli ne hanno accresciuta la fama, inserendo nelle già intricate maglie di un arcaico mito, storie su storie, caricate di fantasie ed emozioni per lo più frutto di soggettive esperienze e collettive paure.

Sono poi seguite alterne fasi d'implosione d'interesse, finché negli ultimi anni dell'800 Gaston Paris e il Senatore Pio Rajna tentarono un'escursione di verifica su Monte Sibilla aprendo un dibattito internazionale sull'interpretazione delle fonti storico-letterarie e sul problema della grotta, il cui vestibolo, sebbene non ancora crollato, già versava in precarie condizioni d'abbandono. Arturo Graf, Ferdinando Neri, Fernand Desonay, tutti docenti universitari e filologi di altissimo valore, unitamente al marchigiano Febo Allevi e al montemonachese Luigi Paolucci, si confrontarono pure sull'argomento. Ma la prematura scomparsa nel 1959 del giovane Paolucci, valido referente della tradizione autoctona, interruppe il corso del dibattito, proprio quando si auspicava di procedere alla successiva fase di scavo.

Nella seconda metà del secolo scorso, ci rimangono solo le tracce di sporadici tentativi d'indagine scientifica del sito, ma s'è trattato di esperimenti individuali, eseguiti con mezzi di fortuna o strumentazioni tecnologicamente limitate, come i rilievi geologici di Lippi Boncampi e quelli geoelettrici dell'Odescalchi.

Ma per districare il complesso groviglio di eventi che hanno scandito le alternanze del mito sibillino nella sto-

In her main role of oracle of the Apennines which had been attributed to her both by classical authors and medieval and Renaissance literary witnesses, as well as by popular tradition, the Sibyl drew crowds from all over to the lands under her influence. In the course of centuries this continuous coming increased her fame as it inserted one story after another in the already tangled net of the archaic myth. In fact, stories were loaded with fancies and emotions that in most cases were fruit of subjective experiences and popular fears.

Then, alternate periods of implosion of interest followed until Gaston Paris and Senator Pio Rajna in the last years of 1800 tried an excursion of verification wherefrom an international debate started about interpretation of the historical-literary sources as well as about the problem of the cave, the vestibule of which was in a precarious state of neglect, even if it was not fallen down yet. Arturo Graf, Ferdinando Neri, Fernand Desonay, all of them scholars and philologists of considerable value, together with Febo Allevi of Marches and Luigi Paolucci of Montemonaco, had also a confrontation on this subject. But the untimely end of the young Paolucci, who was a worthy referent of the autochthonous tradition, interrupted the course of the debate just when the next stage of excavation was hoped to proceed to.

In the second half of the last century, only tracks of sporadic attempts of a scientific study of the site remain to us. Only individual experiments were performed as best one could or by means of technologically limited instrumentation, like in the case of the geological surveys made by Lippi Boncampi and the geoelectric surveys made by Odescalchi.

However, in order to unravel the complicated muddle of events that marked the alternations of the sibylline myth during history, a project was needed which were capable of

ria, occorre un progetto in cui, a una seria analisi trasversale e transtorica operata in loco, fossero affiancate competenze interdisciplinari e scientifiche a livello internazionale, poiché, come già vent'anni fa lo studioso marchigiano Dante Cecchi ebbe a sottolineare, «il problema della Sibilla, è un problema della cultura europea».

Il Progetto culturale Elissa – battezzato col nome di un'antica sibilla mediterranea, regina dei Fenici – così come concepito, corrispondeva appieno a questi requisiti e, per di più, col suo definitivo trasferimento a Montemonaco, poteva assolvere anche al ruolo di referente culturale ben inserito nella realtà locale.

E così, dopo aver acquisito l'eredità di oltre un secolo d'infruttuose e solitarie ricerche, pur caratterizzate dagli apprezzabilissimi sforzi di tanti validi studiosi, Progetto Elissa, in circa quattro anni d'operatività del suo comitato scientifico presieduto dal Prof. Paolo Aldo Rossi, con la scoperta di emergenze documentali e monumentali di sicura valenza scientifica, e l'organizzazione di eventi culturali d'indubbia risonanza corredati da pregevoli pubblicazioni, è diventato il progetto culturale per la Sibilla e le sue terre.

Richiamati dall'interesse per l'originalità della tematica, hanno aderito in questi anni, al dibattito culturale promosso da Elissa, studiosi e accademici illustri che hanno confermato con preziosi contributi e dati scientifici probanti, le numerose ipotesi interpretative azzardate sul complesso e poliedrico archetipo della Sibilla. Il bagaglio di conoscenze acquisite, pur lasciando ampio spazio ad approfondimenti monotematici, ormai investe quasi tutti i settori d'indagine intersecanti il mito sibillino: storico, letterario, filosofico, psicoanalitico, sociologico, antropologico, simbolico, artistico-architettonico ecc. e con questo terzo volume, in cui sono analizzate, analogicamente, le attitudini sciamaniche di questo personaggio-chiave, nel mentre si chiude il cerchio delle ipotesi, si apre nel contempo l'interessante prospettiva delle verifiche.

Ma il primo riscontro indispensabile per procedere

putting together synchronous and diachronous analysis on the scene as well as of supporting the said analysis with interdisciplinary and scientific competences at an international level. Actually, as Marches's scholar Dante Cecchi already pointed out twenty years ago, «The problem of the Sibyl is a European culture's problem».

Progetto Elissa – the cultural project whose name is the same than the one of an ancient Mediterranean sibyl, queen of Phoenicians – was conceived in order to meet these requirements and, moreover, by its definitive settlement in Montemonaco, to perform the additional role of cultural referent, truly integrated into the local reality.

So, after having acquired the heritage of more than a century of fruitless and solitary researches – even if characterized by the very significant efforts of many worthy scholars – in about four years of work of its scientific committee directed by Prof. Paolo Aldo Rossi, Progetto Elissa became the cultural project for the Sibyl and her lands. During this short period of time, Progetto Elissa could boast the discovery of a great deal of documentary and monumental emergence of proved scientific content together with the organization of cultural events of indubitable interest furnished with valuable publications.

Drawn by the interest for the originality of the theme, in these years famous scholars and academicians joined to the cultural debate promoted by Elissa: it must be said that they bore out the numerous explanatory hypothesis ventured on the complex and polyhedral archetype of the Sibyl by valuable contributions and probative scientific data.

At the present moment, the acquired store of knowledge, even if open to any monothematic through examinations, is involving all the fields of research crossing the sibylline myth: history, literature, philosophy, sociology, anthropology, symbolism, art and architecture, etc. By the present third volume also the shamanic aptitudes of this essential character have been analysed, what makes the circle of hypothesis close to give room to the rising possibility of verification.

To proceed correctly, and in synergy with the requirements of a distrustful territory, the first step was to weigh up

correttamente e in sinergia con le esigenze di un territorio diffidente, a causa di storici processi di sottomissione ed emarginazione, era quello di valutarne le possibilità di coinvolgimento. Un'operazione che presupponga come esito la riscoperta delle vere radici storiche ed antropologiche di un territorio e della sua gente, sebbene di alto significato scientifico e culturale, non deve escludere la collettività dalla condivisione di un ampliamento di conoscenza, e dal riverbero, che questo genere di arricchimento, può avere in ambito sociale.

In quest'ottica e date le stesse istanze del territorio, Elissa si è fatta promotrice, insieme ad altri soggetti privati, del Comitato Promotore «Grotta della Sibilla Appenninica». Attraverso quest'entità collettiva, cui hanno aderito oltre un migliaio di persone parimenti motivate a perseguire gli stessi scopi, si è portato avanti un programma di sensibilizzazione e divulgazione popolare, attraverso gli organi di stampa e i supporti multimediali.

Parallelamente Elissa col suo back-ground culturale e in sinergia con gli scopi del Comitato, ha intessuto alleanze col mondo scientifico, motivandone un intervento decisivo per dare una svolta applicativa alla ricerca e porre corrette basi per la progettualità futura.

L'incontro col Professor Gilberto Pambianchi del Dipartimento di Scienze della Terra dell'Università di Camerino e col Dottor Angelo Beano, e l'interessamento mostrato dalla Dottoressa Nora Lucentini della Soprintendenza Archeologica delle Marche verso le problematiche collegate all'attuale situazione in cui versa la grotta appenninica, hanno avviato nuove prospettive di studi geomorfologici e archeologici in loco.

Ma senza anticipare, dato che non ci compete, quello che i diretti responsabili delle prospezioni effettuate riveleranno nell'arco delle loro relazioni, cogliamo qui l'occasione per ringraziare, anche nella veste di esponenti del Consiglio Direttivo del Comitato Promotore «Grotta della Sibilla Appenninica» il Soprintendente ai Beni Culturali e Archeologici delle Marche Dott.

any opportunity of involvement. In fact, who experienced both submission and marginalization, neither must be excluded from the recovery of his actual historical and anthropological roots nor must be deprived of the benefits that such an action can bring into a social context.

According to this point of view and given the instance of the territory, Elissa promoted, together with other private persons, the Organizing Committee «Apennine Sibyl's Cave». Through this collective entity, supported by over a thousand of person motivated to pursue the same aims, a program supported by press and multimedia got ahead to make people aware of their possibilities. At the same time, Elissa, with its cultural background and in synergy with the aims of the Committee, made alliances with the scientific world, motivating a decisive participation to bring out an applicable change to the research and lay a correct basis for the future planning.

Then many things happened which opened new possibilities for the future: first of all, the meeting with professor Gilberto Pambianchi of Earth Science Department of the University of Camerino and with doctor Angelo Beano; then, the interest demonstrated by Doctor Nora Lucentini of the Archaeological Service of Marches in the problems linked to the present situation of the Apennine Cave. So it rose the possibility of geomorphological and archaeological studies in place.

However, without anticipating what will be revealed in their papers by the responsables of the performed prospectings, as we are not qualified to speak them about, and as members of the board of the promoting Committee «Apennine Sibyl's Cave», we take here the opportunity to thank the following: the Head of Cultural and Archaeological Assets of Marches Doctor Giuliano De Marinis for his attention to the problems concerning the cave and highlighted by the Committee; the University Rector and the Academic Senatus of Camerino University as they supported our initiative; the Council of the earth-science department, as they entrusted to Prof. Pambianchi the scientific supervision and the co-ordination of the geophysical prospectings.

We want also to thank the Director of the anthropology

Giuliano De Marinis per l'attenzione mostrata nei confronti delle problematiche attinenti la grotta prospettata dal Comitato, il Magnifico Rettore e il Senato Accademico dell'Università di Camerino per aver patrocinato la nostra iniziativa, il Consiglio del Dipartimento di Scienze della Terra, per aver affidato al Prof. Pambianchi la supervisione scientifica e il coordinamento delle prospezioni geofisiche effettuate.

Teniamo anche a ringraziare il Professor Tullio Seppilli, direttore del Dipartimento di Antropologia dell'Università di Perugia, e presidente del comitato scientifico del CEDRAV, che per impegni pregressi, non si è potuto unire a noi con un suo intervento a tema, ma nel corso dei nostri ripetuti incontri ha manifestato il suo interesse per gli studi fin qui svolti dal comitato scientifico di Elissa con la competente guida del Prof. Rossi. Ha espresso inoltre il proprio parere di antropologo di grande esperienza sul necessario evolversi delle indagini alla fase esplorativa del sito, formulando ipotesi incredibilmente ottimistiche e lungimiranti su quanto di prezioso potrebbe emergere a favore del recupero dell'identità storico-antropologica di tutte le genti dei Sibillini.

Un grato riconoscimento per aver sostenuto l'impegno di Elissa e l'iniziativa del Comitato, va alla Fondazione Carisap, unico referente in territorio piceno, sensibile e preparato ad accoglierne le istanze culturali e le più profonde esigenze conoscitive della gente.

Il futuro impegno di Elissa si concentrerà pertanto nel richiamare a raccolta, continuando ad intessere relazioni e sinergie con altre realtà culturali similari e in tutti i modi possibili, varie competenze scientifiche nazionali e internazionali, da affiancare agli studiosi già dediti alla ricerca, al fine di coagulare, attorno all'interesse maturato alla luce dei nuovi eventi, un comitato scientifico in grado di supervisionare e coadiuvare la successiva fase esplorativa di quello che potrebbe diventare uno dei siti archeologici più importanti d'Europa.

department of Perugia University as well as President of CEDRAV's Scientific Committee Professor Tullio Seppilli who could not join to us to present a paper due to his previous engagements. However, during some previous meetings Mr Seppilli had been favourably impressed by the studies that the scientific committee of Elissa, had been developing until that moment, under the direction of Mr Rossi. As an anthropologist of great experience he had expressed his opinion about the need of an advancement from investigations of the site to its exploration. Eventually, he formulated incredibly optimistic and far-sighted hypothesis about what of value could emerge to allow the recovery of all Siblyline peoples' historical-anthropological identity.

We are grateful to Carisap Foundation, the only referent in the zone of Piceno, that was sensible and prepared to welcome the cultural requests and the deepest cognitive needs coming by people: as a matter of fact, Carisap supported the engagement of Elissa and Committee's initiatives.

Therefore, even if Elissa continues to set relationships and synergies with other similar cultural realities, its future task will focus onto the joining together several scientific competences, both national and international, in order to support scholars that are already undertaken in the research. A scientific committee will be likely to be set to match the need to ensure some necessary supervision and coordination to a further exploratory stage of an archaeological site which might become one of the most important sites in Europe.

UNIVERSITÀ DI CAMERINO

Magnifico Rettore Ignazio Buti

L'Università di Camerino è stata lieta di ospitare la giornata inaugurale di un'iniziativa così degna di rilievo, occasione di collaborazione e incontro fra studiosi di diversa estrazione e docenti di numerose discipline, convenuti nella nostra Regione da vari Atenei italiani.

Con l'organizzazione di quest'importante momento culturale, segno ed esempio di come una collaborazione ad ampio campo possa giovare alla ricerca scientifica, Progetto Elissa ha incentivato una preziosa occasione per indagare tematiche ed emergenze particolarmente rilevanti del nostro territorio, ma anche avvolte, nei secoli, in fitti aloni di mistero.

E' bene, ed è oggi più che mai opportuno, che il mito della Sibilla Appenninica, così presente nell'immaginario

collettivo dei popoli centroitalici e intimamente connesso alle radici storico-antropologiche di noi Marchigiani, trovi la sua giusta collocazione in ambito scientifico.

Come anche va sottolineata l'importanza di un ampliamento di conoscenza dei paradigmi del Mito, anche attraverso quei dati geomorfologici e geofisici atti ad individuare, nella sua tipicità, quel segmento di territorio che storicamente ne ha costituito l'alveo.

Il contributo del Dipartimento di Scienze della Terra della nostra Università, va inquadrato in questa ottica, come primo input a successivi approfondimenti utili a una futura e più complessa fase di studi, e quale apporto scientifico a una sempre più sinergica valorizzazione del patrimonio culturale e ambientale della nostra Regione.

Sibilla sciamana della montagna



FONDAZIONE CASSA DI RISPARMIO DI ASCOLI PICENO

Presidente F.F. Vittorio Virgili

Sono stato lieto che la seconda giornata del convegno *Sibilla sciamana della Montagna e la sua grotta appenninica* sia stata ospitata nell'Auditorium Carisap di Amandola anche perché oltre a rappresentare la Fondazione Cassa di Risparmio di Ascoli Piceno, sono anch'io cittadino delle terre della Sibilla.

Le Fondazioni delle Casse di Risparmio, a riconoscimento dello spessore culturale delle diverse iniziative, si stanno trasformando da Enti di Diritto Pubblico in soggetti di Diritto Privato. Non hanno infatti scopo di lucro e perseguono esclusivamente fini di utilità sociale e di promozione dello sviluppo del territorio di propria competenza, indirizzando questo loro impegno nei settori dell'arte, della conservazione e valorizzazione dei beni e delle attività culturali, dell'istruzione, della ricerca scientifica, della sanità e dell'assistenza alle categorie sociali più deboli.

In questa ottica la nostra Fondazione e il Progetto Elissa, portato avanti dagli amici Piscitelli e Carobbi, si sono facilmente incontrati e da questa concordanza d'intenti è scaturito il patrocinio concesso a quest'ultimo convegno che fa seguito a quello accordato ad analoghe iniziative realizzate da Elissa negli anni precedenti. Come pure siamo stati lieti di stanziare il finanziamento per le indagini geofisiche promosse dal Comitato «Grotta della Sibilla Appenninica» con la supervisione scientifica del Dipartimento di Scienze della Terra dell'Università di Camerino in collaborazione con la Soprintendenza Archeologica delle Marche.

Del resto, sia con l'Università di Camerino sia con la Soprintendenza Archeologica la nostra Fondazione mantiene intensi rapporti: con la prima collabora a livello finanziario per la migliore riuscita dei corsi universitari

funzionanti in Ascoli; con la seconda è presente in un'interessante iniziativa editoriale ormai avviata a conclusione.

Inoltre, sia il convegno del Dicembre 2000, sia tutto quello che ad esso si collega – ed in particolare gli esiti dell'indagine geofisica condotta nello scorso Ottobre su Monte Sibilla – non può che inquadrarsi in un piano culturale di grosso spessore e di significativa valenza, con forti ricadute sul territorio montano e pedemontano, da tempo emarginato e spesso a tutt'oggi trascurato, al quale non può che far bene vedersi al centro dell'attenzione di tanti studiosi e appassionati delle tradizioni sibilline, provenienti anche da altre realtà culturali nazionali e internazionali.

Proprio per questo mi sono rammaricato per l'assenza al convegno di gran parte dei rappresentanti delle Istituzioni locali, poiché momenti culturali di tale natura non sono molto frequenti e quando si realizzano, anche per la folta partecipazione della gente del posto e la conseguente incidenza sul nostro territorio, dovrebbero essere vissuti in primis proprio dagli amministratori locali.

Credo però che quanto si è intrapreso sia destinato a continuare, e non posso che augurarmi per l'avvenire più presenza, partecipazione, e soprattutto convinto e solidale coinvolgimento di quegli Enti Istituzionali che maggiormente dovrebbero avere a cuore le sorti del nostro territorio (Comuni in primo luogo, Comunità Montane, Amministrazione Provinciale, Ente Parco Nazionale dei Monti Sibillini) per determinare sempre più occasioni e incentivi di ripresa, crescita e sviluppo per la gente dei Sibillini.

Auguri di ogni successo alle iniziative di Progetto Elissa.

COMITATO PROMOTORE 'GROTTA DELLA SIBILLA APPENNINICA'

Antonio Capponi

Nel Febbraio del 2000 si è costituito a Montemonaco, con atto notarile, il Comitato Promotore «Grotta della Sibilla Appenninica» di cui sono Segretario e portavoce.

Da tanto tempo, e da parte di molti, si auspicava la nascita di un'iniziativa seria che rispondesse all'esigenza atavica della gente dei Sibillini di allargare le proprie conoscenze sul mistero della grotta della Sibilla, mistero che ha albergato per secoli nella memoria popolare, transitando, sotto forma di leggende e fantastici racconti tramandati di generazione in generazione, fino ai giorni nostri.

Un input costruttivo, in questa direzione, è arrivato negli ultimi anni attraverso gli studi, i convegni e le pubblicazioni di Progetto Elissa e bisogna ringraziare questo folto gruppo di studiosi e accademici provenienti da varie Università italiane ed estere, prendendo atto che hanno egregiamente fatto quello che avremmo dovuto fare noi autoctoni, se avessimo avuto maggiore volontà e capacità organizzative.

Ma grazie all'intraprendenza di alcuni soggetti privati e al supporto culturale messo a disposizione dai titolari di Elissa, anch'essi fra i soci fondatori del Comitato, quest'importante iniziativa è partita e in meno di un anno è riuscita a realizzare risultati insperati e di alto valore scientifico, coagulando buona parte della popolazione locale, raccogliendo oltre un migliaio di adesioni «consapevoli», coinvolgendo il Dipartimento di Scienze della Terra dell'Università di Camerino, e sensibilizzando ai suoi legittimi scopi la Soprintendenza ai Beni Archeologici delle Marche.

Del resto, quando presentammo pubblicamente il Comitato, scopi e programma, dicemmo che era «libero», di stampo «laico e scientifico», aperto alla collaborazione e al contributo di tutti, e soprattutto determinato a raggiungere risultati. E abbiamo mantenuto le promesse!

Questo comitato pro-grotta, come tutti i comitati che nascono per affrontare con serietà un problema specifico, è stato inizialmente accettato ma successivamente ha ini-



ziato a dare fastidio a «qualcuno» ed è stato a sua volta infastidito da iniziative che, potevano essere sinergiche e collaborative, ma sono diventate intralcianti e screditanti, sfiorando in alcuni casi persino la diffamazione e il linciaggio morale.

Siamo stati costretti a difenderci, anche a brutto muso, sottolineando ad uno ad uno tutti gli errori di valutazione frutto, nel migliore dei casi, di disinformazione o ignoranza, e a volte persino di malafede come nelle più irrazionali accuse di «messe nere» ...

Ad essere sinceri qualche «messa» l'abbiamo fatta:

1. La «messa in moto» di un'iniziativa che riteniamo ormai irreversibile e inarrestabile;
2. La «messa in ridicolo» di alcuni personaggi poco perspicaci;
3. La «messa funebre» alla politica culturale dell'Ente Parco dei Sibillini che dalla Sibilla prende il nome, e ove insiste la famosa grotta o «pietra dello scandalo».

Come cittadino del Parco, e non voglio coinvolgere altri in questo mio parere, quest'Ente sopraterritoriale avrebbe bisogno di un Presidente esperto di ambiente, attivo, creativo, di buona memoria, lungimirante, presente non solo nel suo «guscio» di Visso ma, ben armato di bussola, parimenti in tutti i Comuni del Parco.

Dovrebbe essere attento e pronto a rispondere alle emergenze culturali del territorio senza negare avvenuti e comprovabili coinvolgimenti (anche a livello istituzionale) del suo Ente... !

Un politico e amministratore di collaudata esperienza, che non sappia usare nei suoi discorsi in pubblico solo parole come *cautela e riflessione* più confacenti a un organizzatore di esercizi spirituali e che soprattutto non si esprima, come nel nostro caso, con immotivata preoccupazione che la nostra sia *...una iniziativa pericolosa che può creare turbativa tra la popolazione...* inducendoci a riflettere, noi poveracci con l'anello al naso, sul rischio dei presunti disastri cui andremmo incontro se cercassi-

mo di capire, attraverso studi e indagini scientifiche *in situ*, donde deriva, e in cosa consiste, il legame fra le nostre radici storiche e antropologiche e il mito della Sibilla e la sua grotta!

Circa tre anni fa l'Ente Parco in una delibera, in possesso di tutti i Comuni, sollecitava a formare una commissione o un comitato scientifico per promuovere studi e ricerche scientifiche sulla Sibilla e la sua grotta, tanto che l'allora Sindaco di Montemonaco scriveva sulla stampa locale che presto *si sarebbe riaperta la grotta* e, in contemporanea, il Presidente della Comunità Montana dei Sibillini rincarava la dose dichiarando ai giornalisti (con evidente refuso) che ne voleva *ripristinare il culto* (la cultura)!

Oggi, alla resa dei conti, allorché Elissa e il Comitato hanno realizzato esattamente quanto era stato detto, il Presidente del Parco (corroborato da alcuni atteggiamenti di quello della Comunità Montana) manifesta pubblicamente e pesantemente il suo immotivato disappunto.

Aveva dunque ragione quel filosofo francese ad affermare che l'Italia é il paese del diritto e del rovescio!

O forse, la delibera in questione era stata emanata nella speranza, più o meno inconscia, che i piccoli comuni montani interessati, privi di mezzi e di risorse per un'adeguata e costruttiva programmazione nei confronti di una tematica di così vasta portata, rinunciassero (come hanno poi fatto) a cimentarsi in un progetto?

Ciò potrebbe spiegare il perché, Elissa prima e il Comitato poi, siano recepiti dal Presidente come realtà troppo scomode per i suoi «gusti»!

Augurandoci che il *comunicato stampa* diramato i primi di Dicembre del 2000 dal Presidente del Parco rispecchi una posizione, per così dire «isolata», vogliamo limitarci a considerarlo, scherzosamente, un atto di «autoerotismo» fra il patetico e il delirante!

Del resto, alle numerose assemblee del Comitato che hanno democraticamente deliberato le iniziative fin qui realizzate, oltre a tutte le associazioni ambientaliste, sono

stati invitati tutti gli Enti istituzionali del territorio, e nessuno, pur senza farsene minimamente carico, ha levato la sua voce per stoppare quanto di lecito e costruttivo è stato poi avviato.

Il Comitato è andato avanti con le sole forze degli associati, riscuotendo credito e aiuti insperati, dall'Università di Camerino, dalla Soprintendenza, dallo stesso tecnico che ha effettuato le ispezioni georadar richiedendo il solo rimborso-spese, e non ultima, dalla Fondazione Carisap che è intervenuta con un finanziamento a copertura dei lavori di sondaggio, dimostrando ancora una volta che le forze economiche hanno avuto «più naso» di quelle politiche nel raccogliere le istanze del territorio!

Vada un ringraziamento a tutti, in particolare a Vittorio Virgili per il suo costante impegno nella valorizzazione della cultura piceno-sibillina, ma giunga calorosamente affettuoso a quei ragazzi, soci del Comitato, che hanno lavorato duramente e gratis per un'intera settimana, assistendo i tecnici e trasportando tutti i giorni in alta quota e «a spalla», secondo le regole della montagna, la delicata e pesante strumentazione per i rilievi, i cui esiti sono parte integrante di questo volume.

Conclusa con successo la prima fase di studi, il Comitato sta già procedendo ad organizzare la progettualità futura: si prevede l'approfondimento delle inda-

gini in un'area più circoscritta alle *anomalie* riscontrate, e che stanno a indicare la considerevole estensione di un complesso ipogeo prospiciente il vestibolo crollato della mitica grotta di Monte Sibilla, per poi procedere con il sistema «non invasivo» del *carotaggio* a ispezionare con micro-telecamera, le cavità nei punti più interessanti.

Sappiamo che in quest'ultima e più delicata fase il coinvolgimento della politica ambientale è indispensabile per la tutela dei fragili equilibri naturali dell'area protetta in cui il sito è ricompreso, e saremo, come siamo stati fin ora, corretti e trasparenti, ma decisi, e non supporteremo senza farne denuncia all'opinione pubblica, ulteriore attivismo strumentale, sotterraneo e palese, per intralciare o vanificare i risultati del nostro, e non solo nostro, lavoro.

Il Comitato «Grotta della Sibilla Appenninica» è pronto a collaborare e a tralasciare ogni polemica relativa al passato, ma l'Ente Parco dovrà, con le altre istituzioni competenti, fare chiarezza all'interno della propria politica culturale e ambientale, e assumersi responsabilità, onere, e speriamo anche onore, per questa importante seconda fase di studi e sondaggi, voluta dal Comitato, dalla popolazione e dall'opinione pubblica, ma soprattutto voluta dalla Storia, dalla Scienza e da tutto il mondo della cultura nazionale e internazionale.

PREFACE

Paolo Aldo Rossi

We all know that the first «written documents» telling about an «Apennine Sibyl» date back approximately to XIVth century, that is three millenniums after the first Sibyls' appearance on the Greek land and two millenniums after their appearance on the Latin one. But really there is no evidence? Surely history is made by documents! But which of them? Not only written evidences! Man lives his life, does not write it.

A good historian is like the ogre of the fairy-tales scenting human flesh: he knows that his prey is there: so the subject of history is described at his polymorphous and iridescent appearance and according to his proteous emergence.

Since four years we all of Progetto Elissa have been debating about one page after another of history: written, or painted, or sculpted, or translated into music. Also, we have been examining the mute witnesses, the ones whose not only the language must be known but even the way of being, in order to let them speak.

But history we are used to, the one of wars, peace treaties, political struggles, civil feuds, brawls between factions and faiths, it is also the history of individuals we remember the biography of; it is the history of corporations we have got written information about; it is the history of groups that symbolised the power; but it cannot be the history of the crowd, the mentality or the way of thinking of communities, civil institutions and laws, sciences and technology etc.: it is only the history of their surface.

The first group of conditions refers to the idea of a historical space that measures the geographical time and primarily reveals an almost still history of slow transformations. This is a history laying between the natural and the human one.

It is in this way that, beyond writing, we saw (not only looked at) the mount, the lake and the cave, the stones, the

flora and the fauna, the cultivated fields and the material cultures, the way of living, the ancient agricultural settlements and villages, the streets ... A method (or methodology) we are accustomed to and which we also used in the past. Again, it is in this way that some of us were concerned with mathematics, physics-chemistry, medicine-biology, architecture, astronomy, geology ... and not only with disciplines that give evidences of history, philosophy, literature, history of art and religions, psychology, ethnology, anthropology ... Progetto Elissa bore, reared, and structured a group of scholars: researchers and learners not only of classical disciplines and natural science, but even of 'frontier' disciplines so called because their theoretical systems pass over the bounds of an «official science» both as for methods and for their level of content. We published as many as eight books: «A return to our primordial source», «Pagan tradition and Spring cults», «Oracles», «Apennine Sibyl: The stoned face of matriarchy», «On the Sibyl's tracks: a document of XVth century», «Antoine de La Sale. A travel among the mysteries of the Sibyl» and the last ones created by all of us: «The Apennine Sibyl's lands – Ancient crossroads of ideas, science and culture» and «Wandering, heretical, erotic. The sibylline icon between Cecco d'Ascoli and Osvaldo Licini» as well as the present volume about the «Shaman Sibyl». Shaman, not to follow the fashion of New Age, but for the need deeply felt by Elissa ad strictly integrated to it: the «shaman» (we use this word to better understand each other) is the wise wizard, that is a therapist, a religious guide, a poet, a musician, bestower of oracles, theologian, ritual guide for dead people ... both in a male and a female type. The name of the ancient sibyl-women that preserved the material and spiritual culture of the Piceno did not come up to us, but their function did: the shaman's one.

PREFAZIONE

Paolo Aldo Rossi

Prima di tutto sarebbe da questionare se queste Sibille siano state mai al mondo; ma ammessa l'esistenza di queste Sibille non abbiamo noi alcuna prova che una o più di loro sia stata nella montagna di Montemonaco, detta tuttavia Sibilla. (Iosephus Colutius, Nota 408 a Nicolò Peranzoni, *De Laudibus Piceni*.)

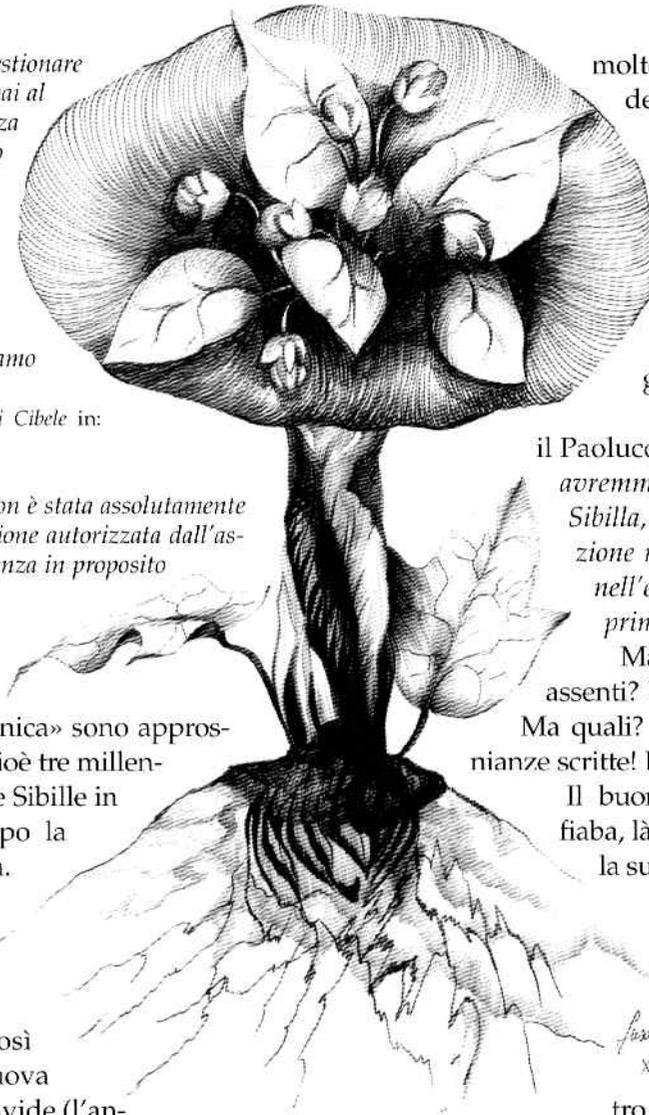
... le testimonianze scritte che possediamo del fatto sono piuttosto recenti.

(G. Allevi, *I Monti Sibillini e l'eredità di Cibele in: Piceno religioso nell'antichità*.)

... la grotta famosa degli Appennini non è stata assolutamente recesso di una Sibilla. Tale è la deduzione autorizzata dall'assenza completa di qualsiasi testimonianza in proposito (Luigi Paolucci, *La Sibilla Appenninica*).

Noi tutti sappiamo che i primi «documenti scritti» che parlano di una «Sibilla appenninica» sono approssimativamente del XIV secolo, cioè tre millenni dopo la comparsa delle prime Sibille in terra greca e due millenni dopo la loro comparsa in quella latina. (*Σίβυλλα* dall'eolico «σιός = θεός», dio e «βόλλα», volere, decidere, ossia colei «che profetizza per volere del dio»).

Queste erano diventate così famose da esser poste dalla nuova religione cristiana, assieme a Davide (l'antenato di Cristo) e ai profeti del Vecchio Testamento, in



molte cattedrali romaniche o gotiche dell'Europa cristiana (il primo documento cristiano scritto è una lettera dello pseudo Giustino al papa Clemente del I secolo d. C., mentre dal IX secolo esse appariranno sui grandi cicli pittorici, plastici, musivi... dell'arte sacra in veste di vergini profetesse di gravi calamità naturali).

Sono, parzialmente, d'accordo con il Paolucci: *Mentre infatti assai prima del 1300 avremmo dovuto conoscere la fama della Sibilla, poiché già col V secolo l'evangelizzazione raggiunge le campagne e i monti, solo nell'epoca suddetta (1300) ne abbiamo le prime testimonianze.*

Ma le testimonianze sono veramente assenti? La storia si fa coi documenti, certo! Ma quali? Di certo non soltanto con testimonianze scritte! L'uomo la vita la vive, non la scrive.

Il buon storico assomiglia all'orco della fiaba, là dove fiuta carne umana, là sa che è la sua preda; così è descritto il polimorfo e iridescente presentarsi del soggetto della storia a seconda delle sue proteiformi oggettivazioni.

Noi del Progetto Elissa sono già quattro anni che discutiamo di pagine e pagine di storia scritta o dipinta, scolpita, tradotta in musi-

Paolo Aldo Rossi
x *Elissa*

ca, ma abbiamo esaminato (e continuiamo a farlo) i testimoni muti quelli di cui bisogna conoscere non solo la lingua ma anche il loro modo d'essere per farli parlare.

Quanto agli intimi congegni dei destini umani, alle vicissitudini delle mentalità o delle sensibilità, delle tecniche, delle strutture economiche e sociali, i testimoni che noi interroghiamo non sono minimamente soggetti alla fragilità della percezione momentanea... quel che c'è nella storia di più profondo potrebbe essere anche quel che c'è di più sicuro. (M. Bloch, *Apologia della storia*, Einaudi, Torino).

Ma la storia a cui siamo soliti, quella delle guerre, dei trattati di pace, delle lotte politiche, delle faide civili, delle risse tra fazioni e fedi, essa è anche la storia dei singoli di cui si ricorda la biografia, delle corporazioni di cui è rimasta notizia scritta, dei gruppi che hanno rappresentato il potere, ma non può essere la storia delle masse, delle mentalità o dei modi di pensare delle collettività, delle istituzioni civili e delle leggi, delle scienze e delle tecniche ecc. o meglio ne è soltanto la storia di superficie.

A mezza strada – dice il Braudel – v'è la storia congiunturale che segue un ritmo più ampio e più lento. E' stata finora studiata soprattutto sul piano della vita materiale, dei cicli e intercicli economici. Al di là di questo recitativo della congiuntura la storia strutturale e di lunga durata chiama in causa secoli interi: essa è al limite del mobile e dell'immobile e, grazie ai suoi valori quasi permanenti, appare come l'elemento che non muta rispetto ad altre storie, che scorrono e si realizzano in modo più vivace e che insomma le gravitano intorno.

Il primo passo da compiere parte dallo studio di un determinato ambiente fisico in modo da ricavare da questo i termini primigeni del processo per cui si è costituito, sopra di questo, il conseguente ambiente umano in tutta la sua complessità. Il primo gruppo di condizioni rimanda alla nozione di spazio storico che si scandisce sul tempo geografico e in prima istanza rivela una storia quasi immobile di lente trasformazioni. È questa una storia a cavallo fra la storia naturale e la storia umana. Viene qui richiamato il rapporto fra la geologia e la geografia, come trasfor-

mazione della morfologia dell'ambiente a seconda dei meccanismi che reggono le trasformazioni geologiche. Queste due discipline danno il quadro in cui si scandisce l'avventura umana. Montagne, altipiani, pianure, fiumi, laghi, mari sono il proscenio della rappresentazione storica. Essi sono, via via, condizioni favorevoli o sfavorevoli agli insediamenti umani, richiedono all'uomo una continua sfida, ne sviluppano la forza, costruiscono a loro immagine i tipi umani e influenzano le forme di mentalità. Ognuno di questi spazi ha un clima che dà il tenore generale alle condizioni materiali dei modi di pensare; allo stesso modo la flora e la fauna presente in questi spazi non può non influenzare gli uomini che con queste interagiscono. Le risorse, infine, danno il tono allo sviluppo delle forme di sopravvivenza. Dalle miniere, ai pascoli, alle foreste, ai campi, al fiume che corre sul fondo della vallata fino al mare in cui termina il fiume corrispondono le attività produttive, i mestieri, lo sviluppo delle primitive forme tecnologiche. A questo punto geologia, geografia, clima, zoologia e botanica, idrografia e mineralogia non bastano più. Lo storico deve incominciare a considerare le attività produttive, le tecniche, le scienze che le determinano e sulle quali si confrontano, le economie, le arti. Queste rappresentano, entro la dialettica fra condizioni materiali favorevoli e sfavorevoli, i mezzi elaborati dall'uomo per vincere la battaglia in favore della vita.

E' così che, al di là dello scritto, abbiamo visto (non solo guardato) il monte, il lago e la grotta, le pietre, la fauna e la flora, i campi coltivati e le culture materiali, i modi di vita, gli antichi insediamenti agricoli e i centri abitati, le strade ... Un metodo (o metodologia) a noi solita e che abbiamo utilizzato anche in passato. Per esempio studiando la storia di una città portuale nel mare del Nord. Verso il decimo secolo dell'era volgare il golfo dello Swin era ancora molto profondo ed erodeva la costa fiamminga. Ad un certo momento terminò tale fenomeno di erosione, trasformandosi nel suo contrario, e il golfo si insabbiò. Il geologo partendo dal suo punto di vista incomincerà ad interessarsi del

fenomeno e farà quindi riferimento a meccanismi alluvionali, correnti marine, mutamento nel livello degli oceani ecc ... quindi, prenderà in considerazione la presenza di dighe, canali, modificazioni del territorio, prosciugamenti di lagune ecc ... come aspetti – dal suo punto di vista – rilevanti del medesimo fenomeno. A questo punto, dopo aver collegato i meccanismi idrogeologici dell'erosione e dell'insabbiamento con i loro fattori naturali e artificiali, il geologo si fermerà. Il fenomeno inizia, quindi, a divenire «di competenza» non più sua o, per meglio dire, deve essere indagato da un punto di vista differente. L'ingegnere entrerà in gioco e si preoccuperà di studiare le tecnologie delle opere di canalizzazione, contenimento, prosciugamento, ecc ... in funzione del territorio. In seguito il sociologo s'occuperà delle strutture sociali che hanno reso possibile tale lavoro e che ne hanno generato il bisogno. L'economista tenterà di capire gli stessi meccanismi partendo da una prospettiva in cui vengono evidenziate le strutture economico-produttive della società fiamminga del tardo medioevo. Sulla costa del golfo esisteva una città marinara, Bruges, collegata al mare da un tratto dello Swin fungente da porto-canale. L'avanzare del fenomeno dell'insabbiamento costrinse sempre di più gli abitanti della città a costruire opere di dragaggio e di ulteriore banchinamento con tutte le conseguenze socioeconomiche tipiche ossia l'aumento dei noli portuali, la sempre più scarsa competitività del porto, la brusca caduta delle richieste di operatori marittimi e portuali ecc... con il conseguente rifugio di parte dell'economia verso attività produttive insediate all'interno del territorio e via di seguito. Ne deriva di conseguenza un lento ed inesorabile declino della città quando la colmatatura del porto-canale giunge a livelli a cui non è più possibile porre rimedi e quando la società della città fiamminga è costretta a mutare drasticamente i suoi sbocchi economico-produttivi. Questa può essere la cruda cronaca dei fatti, ma lo storico non se ne accontenta. Dal suo punto di vista incomincerà a trattare il fenomeno inserendolo entro più vaste considerazioni d'ordine «storico» e ne

concluderà ad esempio che il declino della città di Bruges non va studiato solo in rapporto alla colmatatura dello Swin. Il fenomeno dell'insabbiamento risulta avere come conseguenza un nuovo fenomeno: il mutamento di vita di una città e della sua regione. Anche in questo caso la medesima cosa, la decadenza di una città marinara, viene vista da differenti punti di vista: economico, sociale, giuridico ... ma non solo: tale fenomeno interessa l'arte, la scienza, la religione, la letteratura ecc ...

A questo punto, se si continua ad analizzare la cosa ci si rende conto che la città ha dovuto adattarsi alla situazione mutata e, quindi, è stata costretta ad indirizzare la propria economia, i commerci, le attività produttive verso la terraferma. Anche qui non è difficile comprendere come il nuovo fenomeno sia suscettibile di essere letto da numerosi e differenti punti prospettici.

In definitiva, dunque, lo stesso evento, fatto, fenomeno, diventa oggetto di discipline tra loro diversissime e tutte concorrono a definire sempre meglio il mosaico sul quale è costruito aggiungendo nuove determinazioni oggettuali al medesimo, aumentando così il suo tenore di definizione.

È così che alcuni di noi si sono occupati di matematica, fisica-chimica, medicina-biologia, architettura, astronomia, geologia ... e non solo di discipline che ti presentano testimonianze di storia, filosofia, letteratura, storia dell'arte e delle religioni, di psicologia, etnologia, antropologia ... Il Progetto Elissa ha fatto nascere, crescere e ha ordinato attorno a sé un gruppo di studiosi: ricercatori e cultori non solo di discipline umanistiche e di scienze naturali, ma anche di discipline di «frontiera» ossia di tutti quei complessi teorici che travalicano i confini della «scienza ufficiale» sia sul piano dei metodi che dei contenuti.

Abbiamo stampato ben otto libri: *Ritorno alla sorgente primordiale*, *Tradizioni e culti pagani di primavera*, *Oracoli, Sibilla Appenninica*. *I volti di pietra della matriarchia*, *Sulle tracce della Sibilla: un documento del XV secolo*, *Antoine de La Sale*. *Viaggio nei misteri della Sibilla* e gli ultimi, sicuramente i migliori, perché costruiti da tutti: *Le terre della*

Sibilla Appenninica, antico crocevia di idee scienze e cultura e Errante, erotica, eretica. L'icona sibillina: fra Cecco d'Ascoli e Osvaldo Licini.

E' così che è nato questo Convegno che si muove da una «Sibilla Sciamana», non per una moda da *New Age*, ma per un bisogno che Elissa ha effettivamente dentro di se e che ricopre il suo essere: lo «shaman» (la parola è usata per capirci più facilmente) è il saggio mago, terapeuta, guida religiosa, poeta, musicista, dispensatore di oracoli, teologo, psicopompo ... sia al maschile che al femminile. E' qui che vorremmo ritornare all'idea di Joyce Lussu sulle anziane donne che preservavano la cultura materiale e spirituale del Piceno; non ci è rimasto il nome, ma la funzione sì: quella degli sciamani. Abbiamo richiesto l'aiuto di un fisico-chimico (Giuseppe Del Re, dell'Università di Napoli) che trattasse di campi magnetici e fenomeni psichici, di uno storico della medicina (Paolo Aldo Rossi, dell'Università di Genova) che parlasse delle erbe delle donne e delle donne delle erbe, di un biologo e medico-legale (Giovanni Pierini, della Università di Bologna) che si occupasse delle «piante di potere» e delle concezioni della medicina antica sull'uso rituale delle piante psicotrope, di una storica delle idee (Ida Li Vigni, dell'Università di Genova) che studiasse la grande e, purtroppo, ignota scuola chirurgica di Preci, di due geologi (Gilberto Pambianchi, dell'Università di Camerino e Angelo Beano, geofisico) che si dedicassero alla vera mappa geomorfologica di Monte Sibilla e alla situazione ipogea, di una archeologa (Nora Lucentini, della Soprintendenza Archeologica per le Marche) che si rivolgesse alle grotte nella preistoria, di un antropologo (Giuliano Tesconi, dell'Università di Torino) che ci rendesse partecipi di un suo pellegrinaggio in una grotta-santuario d'altura in Messico guidato da un indios e di uno storico dell'arte (Lauro Magnani, dell'Università di Genova) che raccontasse delle grotte naturali o artificiali in cui compariva la Sibilla.

Il tutto abbinato e accompagnato al lavoro di Anny

Piscitelli sull'antro appenninico della Sibilla Sciamana, arcaico simbolo di un mito immortale e Marco Carobbi con alcuni studiosi di Elissa: Patrizia Calenda, (*Il linguaggio sibillino. Pratiche divinatorie tra gli antichi italici e gli sciamani d'America*); Liliana Sanino, (*Le piccole madri e i cicli lunari di grotta e di altura*); Gennaro Vitalone, (*Dai meandri della Sibilla ai labirinti cerebrali, un'escursione fra esperienze soggettive e interrogativi oggettivi*); Roberto Negrini, (*La Sciamana Invisibile: Mondi fatati e arcaici misteri nel folclore sibillino appenninico*); Selene Ballerini, (*La Sibilla danzante, connessioni fra il mito sibillino e il labirinto di Arianna*). L'idea originaria di una vita dopo la morte in cui l'anima, resa libera dal corpo, e svincolata dai confini dello spazio e del tempo, trova la propria esistenza – senza principio né fine – deriva forse dalla scoperta casuale e fortuita delle piante allucinogene (associate alla musica e alle precipue sensazioni visive) che danno l'estasi, spostano il centro della coscienza e distorcono il tempo e lo spazio, allargandoli su paesaggi ben più vasti? Inizialmente tutti provarono l'ebbrezza e l'esaltazione, ma solo in pochi ebbero le visioni, la trance, l'entusiasmo; con il tempo lo *saman* o la «donna delle erbe» riesce a fare a meno (del tutto o in parte) delle sostanze allucinogene, ma agli inizi furono proprio queste a renderlo simile al dio.

Il viaggio estatico che l'anima compie al di fuori del corpo per approdare ad un diverso modo di vedere (*trance*) e, quindi, di concepire il mondo (mistica), l'idea di una conoscenza non mediata attraverso il corpo, della *realtà ultima* e delle sue caratteristiche essenziali, nasce col sorgere della nozione di anima non più intesa come alito vitale, sede dei sentimenti, eterea misteriosa trama intessuta di umani istinti, appetiti, emozioni, intuizioni ..., ma come principio costituente un'entità a sé, come un «io occulto», sostanziale, separato e contrapposto al corpo.

Lo *saman* per poter salire e scendere sull'albero del mondo (la betulla è l'asse del mondo) e visitare le tre regioni cosmiche: Terra, Cielo, Inferi, ha bisogno della musica e, principalmente, del fungo (che con la betulla micorizza). Il

collegamento fra le zone cosmiche avviene attraverso questi tre piani collegati da un asse centrale che passa per una fenditura cioè per un foro, usando il quale gli spiriti celesti scendono sulla Terra e i morti salgono dalle regioni sotterranee ed è sempre attraverso quest'apertura che l'anima dello sciamano in estasi può innalzarsi in volo o discendere negli Inferi. La Stella Polare sostiene la volta celeste come fa una tenda (*yurta*) che attraverso l'asse centrale costituisce il pilastro centrale dell'*axis mundi*. Un'altra immagine per l'albero del mondo, secondo altre culture, è la Montagna Cosmica. *Al centro della religione sciamanica* – scrive R. T. Furst – *si staglia la personalità dello sciamano che vive esperienze estatiche che sono unicamente sue, e che di volta in volta assume il ruolo del mago officiante, dell'indovino, del veggente, del poeta, del cantore, dell'artista, profeta della caccia e dei cicli climatici, custode delle tradizioni e guaritore delle malattie del corpo e dell'anima. Con la sua scorta di spiriti aiutanti, lo sciamano sovrintende in particolar modo all'equilibrio psichico e fisico del gruppo, per il quale intercede confrontandosi personalmente con le forze del Soprannaturale e dell'Oltretomba, mondi dei quali è venuto a conoscenza attraverso crisi iniziatiche, esperienze e trance estatiche. Spesso, anche se non sempre e dovunque, il sogno estatico dello sciamano sottintende l'uso di piante sacre allucinogene cui si attribuisce un potere soprannaturale.*

Lo stato di estasi presenta quasi sempre i seguenti contenuti: il corpo viene tagliato a pezzi, svuotato dai liquidi; la carne, smembrata e separata dalle ossa, viene divorata dagli spiriti delle malattie; quindi lo scheletro è ricoperto di carne e sangue fresco, ricomposto e pronto per ricevere nuovamente l'anima, la quale è ascisa al cielo ed ha avuto diverse visioni e insegnamenti religiosi dagli dei, quindi è discesa agli Inferi dove ha ottenuto ulteriori insegnamenti tecnici da sciamani morti. La malattia iniziatica (che come ogni altro «male» è un'entità aggressiva inviata dall'esterno) può essere un autentico stato fisiopatogeno, che si riflette pesantemente sulla mente, o direttamente psicopatogeno. Lo sciamano presenta, dunque, una personalità psichicamente disturbata, esibisce fenomeni di trance epi-

lettoide, sdoppiamento della personalità, paranoie mistiche, soffre di stati allucinatori, neuropatie e nevrasenie, psicosi catatoniche, ma ne guarisce e così impara a guarire gli altri. La cerimonia di iniziazione, e la susseguente disciplina di vita, corrisponde quasi sempre al momento della guarigione. Da questo momento in poi l'esperienza della malattia mentale ha per lo sciamano solo un valore teorico o meglio rappresenta la teoria che sta alla base della terapeutica, ma non solo: la sua esperienza patologica nella follia (intesa come dono divino) lo porta a saper padroneggiare le tecniche oniriche ed estatiche, a viaggiare in dimensioni altre, a intrattenere rapporti mistici con la divinità, a sviluppare capacità particolari come la bilocazione, la telecinesi, la trasmissione del pensiero.

L'iniziazione è contraddistinta da: acquisizione dell'estasi, comprensione del soprannaturale e abilità a comunicare con i suoi componenti, ottenimento e riconoscimento da parte della tribù del proprio ruolo e, quindi, supporto e consenso.

Essa prevede solitamente un lungo periodo di preparazione che può durare anni a testimonianza che il pretendente possiede le qualità necessarie a diventare sciamano: forte impressionabilità e eccitabilità nervosa, infermità e morbi, disposizione alla riflessione e al raccoglimento e tendenza all'isolamento, visioni e audizioni singolari spiegabili come visite degli spiriti.

Le varie patologie, la tecnica ascetica, la segregazione hanno il valore di una separazione fisica dalla normale vita della comunità: la vocazione sciamanica è sempre considerata ardua e pericolosa ed è di pochi.

Ma l'estasi può essere comunicata anche agli altri membri della tribù, ma solo lo sciamano se la può procurare con mezzi interni cioè non usando droghe, cioè solo con il tamburo che accompagnava la danza, i canti e le discese agli inferi e le ascese ai cieli. Gli altri, invece, avevano bisogno di sostanze psicoattive, mentre lo sciamano parlava al proprio dio. Come la sibilla: *σιός - βόλλα* ossia colei «che parla per volere del dio».

ELISSA RECOUNTS ... AND RECOUNTS HER OWN STORY

Anna Maria Piscitelli

When over fifteen years ago I happened to see the Sibyl's lands, my personal research had already led me to discover an uninterrupted thread that, rising from the mists of time, had given me proof of the historical concreteness of a sole feminine archetype whose traces marked with rhythmical constancy the transformation events of the history of peoples, even through epochal alternations. I drove my attention to that civilization which archaeologists call Danubian: it spread from Ukraine to Spain as far as our zones where got the name of Apennine or sibylline. In time, the Apennine civilization developed into an active as well as a peaceful society, open to cultural and commercial exchange especially with merchants and navigators like Phoenicians. This people had a Sybil as a queen: she was called Dido and also Libissa or Elissa, founder of Carthage. The society which resulted from this melting was fully aware of the role of women as holders either of the genetic memory and of all the notions which were useful to the welfare of the community. So that, in order to preserve this fundamental knowledge, the wisest and eldest ladies got used to transfer it by word of mouth to selected young women. This is the way Sibyls were born, holders of a very ancient civilization's learning, customs, and traditions.

However, with the passing of time, it happened that the prevailing of social systems which were more suitable to the coming historical periods let only one figure of Sybil to emerge as the oracle of the Apennines. Then, because of her assimilation to the famous Sibylline Books during the Roman Age and, later, to fairies and witches of Celtic tradition during the Middle Ages, she became the protagonist of much fantastical-heroic literature of the medieval and Renaissance periods. Even if this great deal of attention prevented the sibylline type from the being forgotten, on the other hand the said assimilations helped to hand down a stereotype of the Sibyl that was farther

and farther from her original features.

The background problem of my personal research on feminine coincided with the delivering the figure of the Apennine Sibyl from the numerous superstructures that labelled her in the sole role of an oracle, of an almost alien woman yet subjected to man power. Accordingly, I understood that antedating the myth, and tearing it away from its medieval grid, was the only way to rehabilitate it.

For this reason it was born the sibylline faceting of Progetto Elissa, free, laic, and open to European collaboration and suggestions. In 1998, both by the realization of our First Congress and of the concerning acts, also because of the good relations established with professor Paolo Aldo Rossi, collaboration could open to the national and international world. Once we skimmed the classical sources from what unpublished about historical sibyls was remained, we formulated some explanatory hypothesis of the literary sources, supported either by the documents and by some finds coming from the sibylline place itself. We also took stock of the data, still unknown as far as that moment, of the unfruitful expeditions into the cave. In 1999 the team of Elissa presented the wandering erotic heretical Sibyl with those characteristic features of her feminine type which had depassed the bounds of history. Even if it is well-known that the only Asiatic and Amerindian cultures can be defined «shamanic», the Apennine foreteller was then conceived as a Sibyllines'curandera given the influence she could have on the still-persisting tradition inspired to sciences of Nature and alchemy, as well as to those medical and phytotherapeutic practices to which an interdisciplinary research could give a great deal of evidence. Elissa is an intelligent collectivism, free of any mono-cultural levelling: thus, what it finally stands out is just the result of a work which every researcher equally contributed to.

ELISSA RACCONTA E ... SI RACCONTA

Anna Maria Piscitelli

Quando oltre quindici anni fa approdai per caso nelle terre della Sibilla, la mia personale ricerca, da ex femminista sessantottina, andava ormai incontro a una svolta decisiva. I miei studi sul *femminile*, osservato da diverse angolature attraverso un'analisi storica, mitologica, letteraria, antropologica, psicoanalitica ecc., avevano viaggiato paralleli, per anni, alla presa di coscienza dei fisiologici processi d'individuazione del mio essere *donna*, portandomi alla scoperta di un filo ininterrotto che, perdendosi nella notte dei tempi, mi dava la misura della storica concretezza di un unico archetipo femminile, le cui tracce, sebbene attraverso alternanze epocali, marcavano con ritmica costanza gli eventi trasformativi della storia dei popoli.

Il mito della Sibilla, così vivo nei racconti della gente del posto con la quale entravo via via in contatto, e l'im-



patto col suo totemico monte dai caratteristici e materni profili, mi sconvolsero la vita, catapultandomi in un'avventura culturale che ancora non trova fine. Ma determinante fu pure l'incontro con Joice Lussu, avvenuto alla fine degli anni ottanta, dopo aver letto alcuni suoi libri, e in particolare *Il Libro Perogno*.

Ricordo che mi accolse con uno dei suoi avari sorrisi di donna saggia e disincantata, mettendomi quasi in soggezione col suo sguardo tagliente e indagatore.

Inizì a parlarmi del suo impegno

nelle scuole, con i bambini, ultima sua speranza per un futuro migliore, *senza schiavi e senza padroni*, come sole-va dire. Presi spunto dalla sua partecipazione al *Costanzo Show* per introdurre il discorso sulla Sibilla, scopo primario della mia visita e, da quel momento in poi, il suo linguaggio politico da ex partigiana e da pioniera femminista, mutò di tono.

Dopo essersi informata sul mio retroterra culturale e sulle mie attività, iniziò a parlarmi della civiltà chiamata danubiana dagli archeologi, che estendendosi dall'Ucraina alla Spagna fino alle nostre aree, venne qui a connotarsi come appenninica o sibillina dando vita a una società operosa e pacifica aperta agli scambi culturali e commerciali, soprattutto con popoli di mercanti e navigatori come i Fenici che ebbero in Didone, fondatrice di Cartagine e anche chiamata *Libissa* o *Elissa*, una Sibilla per regina.

Il ruolo delle donne, depositarie della memoria genetica e di tutti quei dati utili per il benessere della comunità, era determinante in quel tipo di società, tanto che le più sagge, affinché queste conoscenze non si disperdesero e se ne facesse buon uso, le trasferivano oralmente alle più giovani e predisposte all'apprendimento. Nacquero così, a suo dire, le Sibille, detentrici del sapere, dei costumi, delle tradizioni di quest'antichissima civiltà, e nel tempo, col prevalere di sistemi sociali più confacenti alle successive fasi della storia, si delineò, come oracolo dei nostri monti, un'unica figura di Sibilla, assimilata in epoca romana ai famosi Libri Sibillini e, nel Medioevo, alle fate e alle streghe di tradizione celtica, divenendo poi protagonista della letteratura, fantastico-cavalleresca, medievale e neorinascimentale.

Ma di pari passo, queste assimilazioni, contribuirono a tramandare ai posteri uno stereotipo della Sibilla emarginata in ruoli strumentali, allontanandola sempre più dalla sua identità originaria.

Ho cercato nei miei libri - mi disse Joice con veemente fermezza - di restituire alla Sibilla una funzione politica e sociale, tu dovrai invece riscattarla dal confinamento nell'esoterico e nella magia triviale, dalla fenomenologia superstiziosa fomentata dall'ignoranza, dal processo di demonizzazione dei grandi inquisitori quattrocenteschi, ultimato nel Seicento dai Gesuiti che ne hanno sancita la damnatio memoriae.

Io? Ma come potrei? Le risposi schernendomi.

Non subito, forse, ma un giorno non troppo lontano, forte

degli studi e delle tue esperienze in materia, lo farai! Sentenziò Joice con fare sibillino.

Di lì a breve dovetti lasciare il Piceno per altra destinazione e non la rividi più. Non l'ho cercata nemmeno quando decisi quattro anni fa di stabilirmi a Montemonaco, presa com'ero dai miei nuovi impegni, pur pensando d'invitarla nel Novembre del '98 al I Convegno di Elissa, sulla Sibilla e le sue terre. Non riuscii però a contattarla e appresi dai giornali della sua morte, proprio durante la giornata inaugurale.

Quella che considero l'ultima grande Sibilla marchigiana, colei che dieci anni prima mi aveva indicato il cammino, era uscita di scena proprio in concomitanza del primo importante debutto di Elissa in territorio piceno, giusto quando il progetto culturale, nella direzione che mi aveva predetto, era ormai avviato.

Riscattare la figura della Sibilla Appenninica dalle tante sovrastrutture che l'hanno etichettata nel ruolo esclusivamente oracolare, di donna quasi aliena, però comunque sottomessa al potere maschile, per restituirla alla sua dignità e libertà di autogestione, coincideva col problema di fondo della mia personale ricerca sul femminile ma era estensibile anche ad altri personaggi di ogni epoca e di ogni luogo, rischiando, in tal senso, di essere banalizzato.

Ma ciò che la Lussu aveva sentenziato in realtà mi catapultava in una questione ben più «pescolosa» di quanto potessi immaginare. Vero è che i processi storici di disconoscimento del «potere» femminile, spesso volontariamente ceduto dalla maggioranza delle donne per occasionale contingenza o per la strutturale generosità che le contraddistingue, oppure usurpato con terroristica violenza dai maschi vincitori, fanno parte di una storia solo parzialmente scritta e tramandata.

Ed è quindi probabile che di questo «potere» erano coscienti depositarie, le vergini del paleolitico, le sibille dell'Appennino centroitalico su cui vagheggiava Joice Lussu, le grandi madri mediterranee o asiatiche, senza

distinzione tra Circe, Penelope o devote di Kali, le antiche sacerdotesse etrusco-sabine rapite dai rozzi Romani, le intrepide Valchirie delle saghe nordiche, le sciamaniche fate celtiche, fino alle beghine, e alle streghe arse sui roghi di tutt'Europa.

Ma in effetti ciò che mi chiarivo sempre più sull'accezione del termine «potere» affiancato al femminile, era la sua estraneità da significati filosofico-trascendenti, magico-religiosi, politici e socio-economici, attribuitigli dai sistemi maschili dominanti. E anche se ciò non semplificava, anzi complicava la mia ricerca, data la storica demonizzazione di tutto quanto proveniva da attitudini prettamente femminili, sono infine giunta alla conclusione che questo potere era identificabile col potere della «natura» e che già in prima analisi, il personaggio della Sibilla appenninica poteva considerarsi il simbolo di quel femminile emarginato, vessato e demonizzato, proprio perché non aveva voluto abdicarlo.

L'animale uomo, senza distinzione di sessi, a differenza delle altre creature da lui considerate inferiori, ha sempre temuto le potenze naturali tentando di combatterle e coercirle e, laddove la lotta è stata impari, ha preferito ignorarne la supremazia, contrapponendo loro la costruzione di un vero e proprio apparato artificiale e artificioso di cui egli solo poteva sentirsi creatore e signore incontrastato.

Ha così violato leggi ed equilibri di cui aveva ormai perso le chiavi, credendo di sottrarsi alle inevitabili conseguenze con la presunzione di sostituire l'appagamento dei propri egoismi contingenti, alla lungimiranza di un ordine naturale che costantemente si rinnova, nel dinamismo ciclico di eventi incontrovertibili.

Parimenti ha agito nei confronti della donna, vessata, sottomessa e relegata al solo ruolo biologico o, attualmente, accettata come compagna e complice nelle sue prevaricazioni, col solo e sordido scopo di dividerne, più che altro, le responsabilità.

Oggi, che ormai sta toccando il fondo dell'autodistru-

zione, si allarma e crede di trovare mezzucoli per tamponare il peggio o salvare il salvabile. Ma ancora una volta si fa ottenebrare dall'orgoglio nell'utilizzare, per risolvere i problemi del pianeta, gli stessi parametri di un sistema agli antipodi con gli originari equilibri naturali, dei quali, tra l'altro, ha pure perso memoria. E stupidamente crede di poter utilizzare per ricostruire, gli stessi metodi e mezzi usati per distruggere! Prova ne è l'ambientalismo teorico, salottiero o domenicale, che imperversa come una delle tante mode da seguire, un *business*, un investimento a breve termine, e soprattutto con immediato ritorno d'interessi e d'immagine.

Alla luce di queste riflessioni, la mia ricerca si è andata allargando agli aspetti ambientali e paesaggistici delle terre sotto l'influenza dell'archetipo sibillino, da me acquisite come primario campione d'indagine.

Ma già nel '95 avevo creato in seno alla casa editrice di cui ero titolare, il Progetto Elissa iniziando a coinvolgere nella mia ricerca, amici e conoscenti con cui condividevo particolari interessi e studi, proponendo loro di direzionare e far confluire in questo progetto culturale, quelle loro esperienze e competenze, direttamente o trasversalmente inseribili nelle tematiche sibilline.

Con loro ho organizzato nel '96 un seminario a Spoleto cui è seguita nel '97 la pubblicazione *Sibilla appenninica, i volti di pietra della matriarchia* nella quale ho esordito con un mio primo esperimento di rivisitazione del mito in chiave moderna, raccontando nel libro una fiaba intorno alla Sibilla, dal sapore realistico ma dallo sfondo prettamente fantastico. Sono state anche oggetto del libro le riflessioni scaturite dall'esperienza vissuta al primo impatto con Monte Sibilla e la famosa grotta, da alcuni dei coautori, anche se ancora molto influenzate dai rispettivi retroterra culturali.

Ma ben presto la mia più assidua frequentazione di questi monti, fatta di scarpinate, lunghe avventure escursionistiche e prolungati soggiorni a Montemonaco, mi ha portata a desiderare di radicarmi definitivamente in questa

terra, in cui mi riconoscevo sempre più per affinità strutturali e retaggi culturali, anche se mi meravigliava molto che la gente del posto manifestasse un certo malcontento nel vivere l'inclusione del proprio territorio nei confini di un Parco Nazionale che, al contrario, io consideravo una garanzia in più per far emergere solo quanto di autentico e originario questa natura intatta conservava.

Finché non mi sono resa conto che si circoscrivono riserve naturali e parchi nazionali, per scaricarsi di responsabilità nei confronti di un ecosistema ormai compromesso, e per mettersi a posto le coscienze riconsegnando a sé stessa una natura già spremuta e oltraggiata, perché rimedi da sola ai danni subiti. Pensassero poi i posteri a gestirsi il pacchetto, bello e confezionato, dell'interminabile catena d'errori commessi in nome del supposto progresso dell'umanità!

E anche qui, nel Parco dei Sibillini, si lavora per il reinserimento del camoscio, o dell'orso marsicano, lasciando proliferare indiscriminatamente cinghiali e cornacchie, e si crede di risolvere i problemi di Monte Sibilla, sfregiato dalla cicatrice di una strada oscena, organizzando vetrine per mostrare a tutti, quanto si è bravi e come si ama la natura, ma trascurando nel contempo di provvedere allo sconcio di un sito storico, famoso in tutto il mondo, ridotto da decenni a un cumulo di franose macerie e detriti inerti, come una discarica abusiva.

Ma se è esistita realmente una Sibilla depositaria del potere della natura, come si vagheggia, si dovrà necessariamente correre ai ripari, per evitare che le sue spoglie si rivoltino in questa terra che ogni tanto trema per l'ottusa cecità dei suoi figli, e per scongiurare che il suo alito di strega soffi bufera nelle lunghe notti insonni di alcuni amministratori locali!

Ma incassato lo *shock* da impatto ambientale, mi sono trasferita definitivamente a Montemonaco per condividere, dall'interno, tutti i problemi della gente e meglio addentrarmi nel cuore della ricerca.

Ho iniziato così con Marco Carobbi a setacciare il ter-

ritorio sperando di scoprire concrete tracce di una Sibilla vera, di un personaggio femminile troppo vivo nella memoria genetica della gente per albergare solo nell'immaginario popolare. Ed è così che nell'archivio storico comunale abbiamo rinvenuto la pergamena del 1452.

Pubblicato con la trascrizione di Mons. Giuseppe Ghirarducci e la prefazione di Paolo Aldo Rossi, questo documento attesta la presenza di cavalieri che praticavano l'alchimia a Montemonaco, e ci ha consentito di mettere a fuoco ulteriori ipotesi interpretative del mitico personaggio sibillino, confermate dalla presenza di emblematici simboli su edifici civili e religiosi, e propri alla tradizione alchemico-spagirica e alla pratica, in seno a confraternite e ordini cavallereschi di derivazione Templare, delle scienze della natura applicate alla medicina e alla farmacopea tradizionale.

Inoltre la presenza di una Sibilla Chimica dipinta nei primi anni del '600 dal Bonfini, nel Santuario dell'Ambro, è una testimonianza incontrovertibile del ricordo rimasto nel territorio di un connotato medico-alchemico, integrato a quello responsivo-oracolare di diagnosi e prognosi, sulle malattie e su altri bisogni della comunità, che un certo tipo di tradizione, probabilmente, attribuiva alla Sibilla centroitalica.

Queste emergenze e rinvenimenti, per me niente affatto stravolgenti, data la mia venticinquennale esperienza di studio su testi e documenti di filosofia e medicina ermetica, alchimia e spagiria, scienze della natura, tradizioni simboliche, culture magiche e sciamanismo, mi riportarono alla mente le sibilline parole della Lussu, circa la direzione da seguire per affrancare la Sibilla dal processo di emarginazione e demonizzazione subito nei secoli bui.

Compresi che retrodatare il mito, strapparli alla griglia medioevale, costituiva l'unico modo per riscattarlo da un ambito prettamente magico-esoterico, considerato eretico, e soprattutto dalle superstizioni e dalle paure della gente, frutto dei secoli d'emarginazione subita da queste

aree montane e pedemontane. E in effetti, chi più di me, che studiavo queste delicate materie dall'età di vent'anni, poteva separare le fenomenologie pseudo magiche e superstiziose da baraccone, dalle tradizioni filosofiche serie, che hanno animato nei secoli e nei millenni il dibattito degli studiosi alla ricerca della conoscenza?

Avevo inoltre potuto appurare che le popolazioni autoctone ancor oggi vivono, quasi come un'onta di cui vorrebbero volentieri sbarazzarsi, il legame genetico con le loro più antiche tradizioni. E la Sibilla e soprattutto la sua grotta, che ne costituiscono l'una, il ricordo sotto forma di mito, e l'altra il concreto simbolo, trovano per loro una collocazione possibile solo nel mondo immaginario dei sogni e delle fantasie popolari, di cui a volte persino si vergognano. Qualcuno deve aver fatto loro credere (e ne sono riprova i documenti per secoli, rimasti volutamente ignorati negli archivi comunali, come la pergamena del 1452), che dare fondo alle proprie più antiche radici, è solo controproducente e contrario alla morale comune e all'etica sociale di gente brava, emancipata e proiettata verso lo sviluppo economico-industriale sostenibile delle proprie risorse! E ritengo che da questi superficiali condizionamenti, si siano generate gran parte delle resistenze e vari fraintendimenti da parte della gente!

Mi sono impegnata così a proiettare in ambito scientifico tutte le tematiche collegate alla Sibilla, lavorando in quella direzione. Con la realizzazione del I Convegno del '98 e col volume relativo, grazie anche al bel rapporto instaurato col Prof. Paolo Aldo Rossi, Progetto Elissa ha aperto la collaborazione al mondo accademico nazionale e internazionale.

Scremate le fonti classiche da quanto di inedito era rimasto sulle sibille storiche, si sono formulate nuove ipotesi interpretative delle fonti letterarie, confortate dalle nuove emergenze del territorio sul tradizionale mito, e si è anche fatto un punto fermo sui dati, fino a quel momento conosciuti, delle infruttuose spedizioni scientifiche alla grotta, con la collaborazione dell'Amico

Pino Antonini, guida speleologica, che aveva personalmente partecipato all'ultima spedizione degli anni '80 al mitico antro della Sibilla.

Un'ulteriore conferma della presenza di una probabile impronta della Sibilla, come custode dei segreti della natura, nella tradizione medica popolare delle aree sibiline, è arrivata con la scoperta inaspettata di antichi manoscritti (1600 e 1700), rinvenuti durante la ristrutturazione della cantina di casa, attestanti una tradizione medico-alchemica e fito-pratica, persistente in territorio montemonachese fin quasi ai giorni nostri.

Ma il nodo cruciale dell'archetipo sibillino, andava ancora sciolto.

Focalizzai così tre aggettivi: *errante erotica eretica*, già utilizzati dal critico Birolli per sintetizzare l'inafferrabilità del linguaggio artistico del pittore piceno Osvaldo Licini, che pure fu influenzato nella sua produzione di Amalassunte e Angeli Ribelli dall'archetipo femminile sibillino transitato nell'arte. Anche lo sfortunato autore dell'Acerba, Cecco d'Ascoli, esponente eretico ed errante dei Fedeli d'Amore, collegato alla pratica delle scienze della natura e a tradizioni filosofico-alchemiche, è stato preso in esame per le sue connessioni con i connotati di «errante erotica eretica» della Fata appenninica.

Questi tre attributi, parte integrante del titolo dello scorso convegno, e associati alla Sibilla con intenti provocatori, hanno sortito l'effetto, stimolando in area picena fantasie erotiche e trasgressive cariche di mille interrogativi, tanto che il volume degli Atti, di seguito pubblicato, è diventato la pietra dello scandalo dell'anno.

Ho dovuto persino spiegare sulla stampa locale che l'emarginazione della Sibilla nel cuore di un monte, raccontata da leggende posteriori, non ha impedito l'errare dell'icona nei secoli se, a testimonianza della sua inafferrabilità e delle metamorfosi del suo archetipo in una miriade di simboli e di rappresentazioni, continua a troneggiare da quadri, affreschi e sculture di mezza Europa. Come ho pure dovuto precisare che, mentre gli artisti d'ogni tempo ne

hanno immortalato il casto aspetto profetico, la letteratura medioevale ne ha colto le caratteristiche erotico-veneree.

L'erotismo della Dama della montagna, depositaria delle chiavi dei misteri dell'*Eros* di classica memoria, andava altresì collocato come mediatore fra due opposte correnti veneree, l'una di provenienza celeste e l'altra ctonia, neoplatonicamente *Venere Urania* e *Venere Pandemia*. Per questa concezione filosofica, infatti (che va dai Fedeli d'Amore, attraverso altre confraternite, agli ineffabili Rosa+Croce), nelle immaginifiche corti d'amore descritte da Andrea da Barberino nel romanzo *Guerin Meschino* e transitate nelle leggende popolari, gli amanti, affrancati dalla schiavitù dei sensi attraverso il viaggio purificatorio nei labirintici meandri dell'antro sibillino, assaporavano parimenti la sublimità dell'amore spirituale e la pienezza della più raffinata sensualità. Ciò ovviamente bastò, nei tempi oscuri dell'Inquisizione, a far considerare la Sibilla «regina eretica» di un paradiso sotterraneo di piaceri e ad etichettarla come creatura del demonio; anche se in verità, nel nostro Appennino, nessuna strega di nome Sibilla è stata arsa sul rogo!

Attribuito alla Sibilla, il termine eresia, da *hairesis* = scelta va proprio inteso in tale accezione, l'unica che la restituisce esclusivamente alla sua libertà di personaggio positivo e non ingrigliabile in schemi precostituiti, conferendole un ruolo di grande attualità. E quindi, questa Sibilla appenninica, così modernamente eretica, che si estrania da ruoli non liberamente e attivamente condivisi e da ciò che le viene imposto stravolgendo o ignorando le leggi della natura, per il suo connotato femminile transtorico, è certo un immortale e universale modello per le donne del nuovo millennio, ma non potevano certo consentirle di esserlo, per quelle del Medioevo!

Ma purtroppo, a proposito di Medioevo, ancor oggi, nella Marca Anconitana, fra Piceno e Fermano, su questi meravigliosi Monti Azzurri, se per caso qualcuno, peggio se una donna, e per di più non autoctona ma trapiantata, si azzarda a far notare che si potrebbe far meglio e più in

fretta nel recupero di antiche radici, perché è lì che potrebbero celarsi, ancora intatte, le chiavi di una visione profondamente naturalistica della vita e delle sue leggi, si grida allo scandalo, e ci si consorzia per riaccendere i roghi agli eretici! Certo, roghi morali! Ma unicamente perché siamo nell'area di un Parco Nazionale, col razionamento nel taglio della legna e i rischi d'incendio perché se si potesse, si riaccenderebbero sul serio! E si passa dalle accuse di eresie e diavolerie a quelle di demagogia laddove, soprattutto negli ultimi cento anni è interessato solo coltivare l'ignoranza, la superstizione, il bigottismo più bieco e le presunte antiche lotte di campanile, fomentando la perdita dell'identità globale del territorio, e illudendosi che lo sviluppo socio-economico sia basato su operazioni emulative e concorrenziali di *marketing*, piuttosto che sul recupero della coscienza di comuni radici storiche, antropologiche e culturali.

Nelle terre della Sibilla non è diabolico, ma connotato e fisiologico, che ogni coscienza affrancata riproduca l'eco dell'originario potere della natura di tessere gli eventi della storia, per far sì che una volontà creativa e aggregante si coaguli a vantaggio della sola collettività, come dimostra il successo riscosso dalla costituzione del Comitato promotore «Grotta della Sibilla Appenninica»! Né si potrà frenare un processo naturale di consapevolezza ormai diretto in modo univoco verso quei precisi obiettivi che questa stessa terra, sola protagonista, richiede, fornendo in modo insperato anche i mezzi idonei per realizzarli.

Quando decisi un anno fa di improntare il III convegno alla Sibilla sciamana della montagna, volevo innescare una nuova provocazione con un titolo fuori dalle righe. La ricerca e gli studi non erano ancora confortati dagli ultimi eventi scientifici, anche se chiari ai collaboratori che prevedevo, fra l'altro, di svolgere un programma intorno ai culti di grotta e d'altura, ai percorsi labirintici, alle antiche figure femminili depositarie e dispensatrici di segreti naturali utili alla comunità. Il prof. Rossi,

giustamente e amichevolmente mi manifestò, nella sua veste di Presidente del comitato scientifico di Elissa, le sue perplessità nell'attribuire alla Sibilla un così azzardato quanto scientificamente scorretto attributo.

E' noto che possono essere definite sciamaniche tutt'al più le culture amerindie, per i collegamenti geografici che lasciano presupporre un loro incontro con lo sciamanismo asiatico, non esistono però collegamenti accertati con quelle sibilline.

Ma perché non ipotizzare fra i vari ruoli attribuibili alla Sibilla appenninica anche quello di *curandera* dei Sibillini data l'influenza che questa figura femminile ha potuto avere nella persistente tradizione, improntata alle scienze della natura e a pratiche di medicina e fitoterapia, popolari ed empiriche, di cui l'area sibillina ci ha fornito svariate testimonianze?

Con questo quesito convinsi tutti i collaboratori ad accettare la sfida e anche da quest'ultimo convegno sono emerse molte analogie fra caratteristiche proprie agli sciamani, acclarati come tali, e i ruoli rivestiti dalla Sibilla ancora vivi nel ricordo delle comunità sotto la sua influenza. Un'ipotesi confermata oggi dai nuovi dati acquisiti sull'esistenza di un sito arcaico probabilmente culturale sulla cima di Monte Sibilla, meta di presunti pellegrinaggi e culti divinatori e responsivi per tutti i bisogni della vita.

Quanto è stato ingenuo voler cancellare dalla memoria della gente tutto quello che di grandioso può significare questo personaggio per la riscoperta delle radici antropologiche di queste terre centroitaliche, seppellendone il mito sotto una frana! E nella stessa misura risulterebbe ridicolo agli occhi del mondo, continuare a sostenere l'impossibilità di ispezioni di carotaggio e speleo-archeologiche, in un sito ipogeo che di quel mito è il simbolo sicuro e concreto, e che potrebbe celare tesori di conoscenza inestimabili per il mondo scientifico, per la gente del posto e per tutti coloro che continuano da secoli, o forse millenni, ad affluirvi con le motivazioni più disparate.

Anzi, sotto il profilo antropologico, qualcuno si è già chiesto se il mito è sorto come ricordo della frequentazione e dell'uso oracolare del sito, o se è stata la successiva scoperta della realtà geomorfologica di questo particolare complesso ipogeo a designarlo come luogo ideale per l'innesto di un preesistente mito mitteleuropeo? Una domanda questa che sarà da rigirare agli speleo-archeologi quando, come si spera, penetreranno nel suo groviglio di meandri, per ispezionarlo.

Ma per quanti, nonostante il semplice racconto sull'andamento della mia personale ricerca nelle terre della Sibilla, ancora si chiedessero con quali arcani e diabolici marchingegni Progetto Elissa è riuscito a riattizzare così ampia *audiance* su quest'antico mito, e a riportare in auge il problema della riapertura del faticoso antro; o si domandassero come mai sono emersi, a corollario di convegni e pubblicazioni, come dal cappello di un mago, documenti, enigmatici simboli, interessanti e storiche presenze, e soprattutto dati geofisici, scientificamente comprovanti un indubbio e articolato complesso ipogeo su Monte Sibilla, a conclusione, non posso che rispondere altrettanto semplicemente e chiaramente.

Forse perché noi di Elissa siamo «sani», e ci differenziamo da quanti sono affetti da individualistiche sindromi di protagonismo, o porno-allucinazioni da elaborazione di foto al computer.

E pur studiando negli archivi e nelle biblioteche, non abbiamo indugiato a fantasticare sulle fonti letterarie per trovare assurde conferme, o smentite, di un mito che, proprio perché tale, non può essere discusso né tanto meno distrutto, e va solo accettato, profondamente sentito e soprattutto amato, come tanti altri bellissimi doni della natura.

Noi abbiamo lavorato in equipe e trasversalmente, avvalendoci del confronto interdisciplinare fra liberi studiosi e accademici mentalmente aperti, tutti disposti ad allargare gli orizzonti della conoscenza scientifica, anche attraverso la dimostrazione di postulati solo apparente-

mente azzardati, poiché confortati e garantiti dalle singole esperienze e competenze, oltre che dalla reciproca stima e fiducia nella correttezza e professionalità che ci ha contraddistinti. Un collettivismo intelligente, quello di Elissa, scevro perciò da livellamenti monoculturali, in cui ciò che risalta è l'esito della ricerca, il risultato cui tutti gli studiosi hanno parimenti contribuito.

E non credo di peccare di presunzione nell'affermare che il nostro è l'unico progetto culturalmente valido per la Sibilla e per lo sviluppo armonico delle sue terre, poiché in grado di raccordare la ricerca scientifica con l'esigenza della gente di riappropriarsi delle proprie radici, dato che s'informa proprio ai connotati sibillini così come la tradizione non mistificata, li lascia intravedere: in prima analisi è libero da qualsiasi influenza o ingerenza prevaricatoria, e a sua volta non pretende di dogmatizzare né di convertire a nessun culto né ad alcun partito.

Alla Sibilla, del resto, non sono mai stati tributati onori e culti e si discosta da tutta la pletora delle Dee pagane con le quali nemmeno ama confrontarsi, orgogliosa di essere *domina*, e quindi padrona e signora di sé stessa, femmina e basta. Nonostante le numerose confusioni con grandi e piccole madri, questo personaggio abdica il ruolo materno tradizionale a una partenogenesi che la riproduce in eterno identica in mille nuove forme che, sono sì esclusivamente femminili, ma comunque svincolate da caratteri marcatamente sessuati.

Analogicamente in Elissa non può esistere preminenza o preferenza fra collaborazioni maschili e femminili, né emulazione o concorrenza, né paternalismo protettivo, né materna apprensione, e i collaboratori che formano una coppia nel sociale, sono considerati comunque «singoli» nelle responsabilità e nell'impegno verso la comune ricerca.

E' questo un progetto unico nel suo genere ma contemporaneamente dinamico e mutevole nelle sue modalità di espressione. E' in continua espansione spazio-temporale, e non può essere contenuto in nessun confine, né

etichettato né classificato.

E' però aperto a scambi e collaborazioni con altri progetti culturali e scientifici di qualsiasi tipologia e ideologia, e ciò corrisponde a quanto affermava la Lussu sulla predisposizione delle pacifiche società guidate dalle antiche sibille, nell'accogliere le culture di altri popoli. Un'ospitalità persistita nel tempo, come confermano i documenti d'archivio, e che ha sempre caratterizzato queste aree in cui, soprattutto nel Medioevo, tantissima gente, proveniente da tutt'Europa, sostava o addirittura si radicava. E oggi, i veri estranei in area sibillina non sono coloro che provengono da altre realtà regionali e si sono calati nella realtà locale per viverla e studiarla, ma coloro che rifiutano di ampliare le proprie conoscenze sulla sua antichissima cultura o, ancor peggio, arrivano a osteggiare gli approfondimenti, la valorizzazione e la divulgazione di ciò che appartiene a un patrimonio di tutta l'umanità!

Il mondo scientifico che ha collaborato direttamente o indirettamente a questo progetto, tutti gli amanti più sinceri e fedeli della montagna, della sua cultura, delle sue tradizioni più autentiche, non hanno dubbi sulla trasparente correttezza d'intenti che ha animato Elissa fin dai suoi primi passi nelle terre della Sibilla.

Ed è ancor più la solidarietà della gente semplice e genuina, quella che ha condiviso con noi fatiche e speranze, affronti e riconoscimenti, battaglie ed entusiasmi, a bastare da sola per offuscare le contorte insinuazioni di pochi delatori, e a darci la misura di aver operato per il bene della comunità dei Sibillini in cui continueremo a vivere e a svolgere il nostro ruolo imprenditoriale di operatori culturali.

Non faccio nomi per timore che qualcuno mi sfugga, ma tutti coloro che hanno collaborato, sanno ormai di esser parte di questo progetto, anche se non hanno mai scritto nulla, anche se sono schivi ad apparire in pubblico, sanno di poter dire: «ci sono anch'io».

Un sincero ringraziamento a tutti gli amici di Elissa e della Sibilla.

COMITATO SCIENTIFICO

Presidente: Paolo Aldo Rossi

PAOLO ALDO ROSSI
cattedra di Storia del pensiero scientifico all'Università di Genova, è dal '98 Presidente del Comitato Scientifico del Progetto Elissa che si è avvalso della sua impostazione metodologica e della sua guida scientifica per tutto il lavoro di ricerca operato nel territorio dei Sibillini. L'incredibile eclettismo e i molteplici studi, molti dei quali sono oggetto di pubblicazioni e di articoli apparsi su famose riviste specialistiche da egli stesso dirette, le numerose esperienze del Prof. Paolo Aldo Rossi in campo scientifico, e la sua geniale ironia, gli hanno consentito di spaziare col suo intervento in un campo in cui solo pochi specialisti possono addentrarsi.

ANGELO BEANO

è il geofisico incaricato dal Comitato Promotore «Grotta della Sibilla Appenninica» per i rilievi geoelettrici e georadar nell'area circostante il vestibolo crollato della famosa grotta sibillina. Oltre a godere della fiducia del Dipartimento di Scienze della Terra dell'Università di Camerino con il quale ha più volte collaborato, ha effettuato dal '78 ad oggi indagini geoelettriche, georadar e sismiche, applicate alla idrogeologia, alle ricerche minerarie e idrotermali, sia in vari paesi esteri sia in varie regioni italiane, dalla Sicilia al Friuli, collaborando a indagini archeologiche, fra cui quelle della Basilica di S. Pietro a Roma, di S. Marco a Venezia, nell'area su cui è stato edificato l'aeroporto della Malpensa, e su un ghiacciaio per l'individuazione di reperti antropici.

GIUSEPPE DEL RE

è Ordinario di Chimica Teorica all'Università Federico II di Napoli. Membro dell'Accademia Internazionale di Filosofia della Scienza di Bruxelles, può considerarsi una delle punte di diamante nel campo della ricerca scientifica internazionale sulla chimica teorica. Rilevanti le sue numerose pubblicazioni fra cui gli studi sul rapporto corpo-mente effettuati in seno all'Accademia Pontificia delle Scienze. Ha relazionato su un tema che solo uno scienziato del suo livello poteva affrontare e che sicuramente aprirà orizzonti nuovi su ipotesi già formulate nel volume «Le terre della Sibilla Appenninica, antico crocevia di idee scienze e cultura» – Elissa 1998 – circa la presenza di campi elettromagnetici nell'area circo-

stante Monte Sibilla, rapportandoli ai fenomeni verificatisi su Monte Verità, in Svizzera.

IDA LI VIGNI

collabora con la cattedra di Storia del Pensiero Scientifico dell'Università di Genova e insegna letteratura italiana al Liceo Paul Klee. Autrice di numerosi studi su argomenti collegati alla medicina popolare e soprattutto all'analisi di antichi lapidari ed erbari, ha relazionato sulla scuola chirurgica preciana e sulle antiche pratiche mediche nelle aree d'influenza sibillina, patrimonio fondato soprattutto sulla fitopratica delle donne-sibille.

NORA LUCENTINI

si occupa di archeologia preistorica e dirige il Museo Archeologico di Ascoli Piceno. E' funzionario della Soprintendenza Archeologica delle Marche e responsabile dell'area picena. Tutto quanto emerso sulla grotta della Sibilla passerà sotto il suo vaglio di esperta archeologa. Ha trattato delle grotte in preistoria, illustrando analogicamente le reali prospettive per la grotta della Sibilla e che cosa ci si potrebbe aspettare, a livello d'ipotesi, da un'eventuale ispezione speleo-archeologica del sito.

LAURO MAGNANI

è Ordinario di Storia dell'Arte Moderna, corso di laurea in conservazione dei beni culturali, alla Facoltà di Lettere e Filosofia dell'Università di Genova. Specializzato in pittura e scultura tra Cinquecento e Settecento annovera tra i suoi maggiori approfondimenti, studi sul rapporto fra spazio interno e spazio esterno. Da qui la scelta del tema trattato nella sua relazione «L'antro in giardino e la fuga delle Sibille» che ancor più ha evidenziato il transitare del micro-archetipo della grotta, e del macro-archetipo della Sibilla, dalle aree cultuali silvano e d'altura, negli spazi artificiali laici e religiosi.

GILBERTO PAMBIANCHI

è docente di geologia ambientale, di fotogeologia e telerilevamento presso il Dipartimento di Scienze della Terra dell'Università di Camerino. E' specialista nella ricostruzione del paesaggio così come si presentava

durante l'Era Quaternaria. Incaricato dal Direttore del Dipartimento di soprintendere alla progettazione ed esecuzione di rilievi geomorfologici, geoelettrici e georadar dell'area circostante la grotta della Sibilla (circa 10.000 mq. di superficie ispezionata) ha relazionato sugli esiti dei dati scientificamente acquisiti ed elaborati dal Dott. Beano, tracciando per la prima volta e grazie all'utilizzo di tecniche e strumentazioni fra le più avanzate, la vera mappa geomorfologica di Monte Sibilla e la reale situazione ipogea collegata al mitico antro appenninico.

GIOVANNI PIERINI

è docente di Tossicologia Forense all'Università di Bologna. Si è sempre occupato di problemi relativi alle droghe sia naturali che sintetiche, e come specialista in materia ha insegnato nelle scuole della Polizia di Stato. Collabora con la Cattedra di Storia della Medicina dell'Università di Bologna ed è autore di testi di Tossicologia per gli studenti di Medicina. Nella sua relazione Arte medica e piante di potere in età pre-romana ha illustrato le sue riflessioni sulle concezioni della medicina antica e sull'uso rituale delle piante psicotrope.

GIULIANO TESCARI

è docente di Antropologia Culturale alla Facoltà di Scienze Politiche dell'Università di Torino. Ha soggiornato oltre tre anni, nell'arco degli ultimi venti, fra i wirrârîka (huichol) della Sierra Madre Occidentale del Messico, impegnandosi in prima persona nella conoscenza delle tradizioni sciamaniche che compenetrano la cultura di quel popolo. Insieme a Leocadio López Carrillo, indio wirrârîka di vaste conoscenze tradizionali, è autore del volume «Vámos a Túrîkyé. Sciamanismo e storia sacra wirrârîka», pubblicato nel 2000. Col suo intervento «Dal ventre della Madre Terra. Genesi rinascita e metamorfosi nelle grotte sacre del Messico» ha partecipato l'esperienza di un suo pellegrinaggio in una grotta-santuario d'altura guidato da un indios. Nel suo percorso labirintico negli oscuri meandri ove lo sciamano apprende la conoscenza dei misteri della vita e l'arte della medicina, si può forse intravedere, per analogia, lo stesso percorso dei nostri avi italici alla grotta della Sibilla.

L'EQUIPE DEI RICERCATORI DI PROGETTO ELISSA

ANNA MARIA PISCITELLI

svolge da tempo attività di editore e giornalista. Si è specializzata, nel corso degli anni, in studi sui miti, le simbologie, le antiche tradizioni, l'ermetismo, l'alchimia e le filosofie occidentali, e sugli aspetti antropologici, le valenze e le sopravvivenze delle culture coniugate al «femminile», con maggior attenzione per l'area mediterranea e italiana. Su queste tematiche

ha partecipato, in varie occasioni, come consulente e relatrice e ha scritto numerosi articoli e saggi. Nel '95 ha ideato in seno alla preesistente Editrice Miriamica, il progetto culturale Elissa di cui è promotrice e coordinatrice, allargandolo alla collaborazione interdisciplinare di accademici e liberi ricercatori e focalizzandolo, soprattutto negli ultimi anni, sugli aspetti simbolici, storico-antropologici e mitico-letterari collegati alla Sibilla e alla sua grotta appenninica. È presidente dal 1985 dell'associazione culturale S.P.H.C.I. (Schola Philosophica Hermetica Classica Italica) con sede a Napoli. È inoltre presidente del Comitato Promotore «Grotta della Sibilla Appenninica» con sede a Montemonaco. Presenta gli esiti dei suoi studi ormai quindicennali nelle terre della Sibilla, e una sintesi delle ricerche effettuate nel corso degli ultimi anni da tutta l'equipe di Elissa, e in particolare dai collaboratori più abituali, sulle molteplici sfaccettature dell'archetipo femminile sibillino e la sua dimora ipogea, arcaico simbolo di un mito immortale.

SELENE BALLERINI

è laureata in Lettere ed è giornalista. È stata corrispondente di cronaca del quotidiano «La Nazione» e caporedattrice del bimestrale «Ars Regia». Scrive soprattutto su periodici di cultura alternativa, tra cui «Il Giornale dei Misteri» e «Re Nudo»; è inoltre redattrice di «LiBeR. Libri per bambini e ragazzi», periodico d'informazione bibliografica sulla letteratura giovanile, rivista leader nel settore. I suoi ambiti prevalenti d'interesse e studio sono la magia femminile, le discipline oracolari e la simbologia collegata agli archetipi, e su questi temi verte la sua pluriennale collaborazione con Progetto Elissa. Ha esposto ne «La Sibilla Danzante» la sua ricerca sulle connessioni fra il mito sibillino e il labirinto cretese, sfondo dell'antico mito di Teseo e Arianna.

PATRIZIA CALENDÀ

collabora come giornalista con riviste e quotidiani napoletani (Campania Felix, Il Roma). Di formazione umanistica è studiosa di miti, culti e tradizioni filosofiche dell'area mediterranea, in particolare italiana, nonché di filosofia ermetica, alla luce della quale ha interpretato le opere, a volte inedite, di alcuni «grandi» italiani (G. Pontano, Cecco D'Ascoli, Raimondo de Sangro, G. Kremmerz, ecc.). La sua ricerca su tali tematiche le ha fornito l'occasione per una collaborazione costante dapprima con l'Editrice Miriamica, di poi col Progetto Elissa. Saltuariamente collabora come relatrice in conferenze e incontri nell'ambito di Associazioni culturali. Presenta una relazione su «Il linguaggio sibillino» interpretando quanto emerso, dall'analisi filologica delle fonti classiche, sulle pratiche divinatorie degli antichi italici, e confrontandolo con quelle proprie agli sciamani d'America.

MARCO CAROBBI

svolge attività di editore e contitolare di Progetto Elissa. Di formazione artistica, è cultore di Arti Applicate con particolare attenzione alla produzione di Epoca Neoclassica. Si dedica da anni a studi sul simbolismo nella tradizione, soprattutto in relazione ai decori architettonici. In questa ottica, la sua attenta osservazione delle emergenze simboliche sulle architetture civili e religiose del territorio sotto l'influenza del mito sibillino, e snodo nel Medioevo di un'importante rete viaria, l'ha condotto alla scoperta del «Sentiero delle Stelle»: un vero e proprio percorso costellato del simbolo della stella-rosetta ad attestare lo storico passaggio e la persistenza nelle terre della Sibilla dei Cavalieri Templari, di altri ordini cavallereschi, di alchimisti, confraternite e frange ereticali. Questo singolare percorso che si snoda sul tracciato di un'antica «via francisca» fra suggestivi borghi montani e pedemontani per diramarsi a sud e a nord della Penisola proseguendo oltralpe, di cui due piccoli saggi sono già stati pubblicati nei precedenti volumi di Elissa sulla Sibilla, sarà oggetto di una prossima e interessante monografia che, documentata con un vasto repertorio fotografico e corredata da approfondimenti interpretativi, sarà messa anche in rete sul sito «www.elissa.net».

SUSANNA CAROBBI

si è laureata in lettere, con indirizzo artistico, a Pisa. Dopo una lunga sperimentazione personale delle tecniche più tradizionali di decoro e restauro ad alto livello acquisite generazionalmente, in qualità di docente ha organizzato corsi di doratura e restauro della doratura a Orvieto e a Roma. E' contitolare della S & S Signatures, ove produce con materiali naturali sulla base delle nuove teorie dell'eco-architettura d'interni, complementi d'arredo dal design moderno e secondo le antiche tecniche artigianali italiane coniugate all'eco-decoro. La sua personale ricerca artistica l'ha condotta nell'ambito di Progetto Elissa a ispirarsi soprattutto alle sorprendenti emergenze ambientali e culturali del territorio sibillino e ad interpretare graficamente il simbolismo naturalistico. Numerosi i suoi disegni ispirati alla Sibilla e al suo mito pubblicati nei volumi di Elissa e preziosa, nelle varie occasioni, la sua consulenza artistica e scenografica al Progetto. E' autrice di tutti i disegni originali, ispirati alla Sibilla Sciamana, pubblicati in questo volume.

ROBERTO NEGRINI

svolge da più di un ventennio attività di conferenziere e opinionista su tematiche esoteriche, religiose e filosofiche, oltre a un costante impegno negli ambienti culturali massonici e paramassonici italiani. Come giornalista e osservatore delle culture «alternative» collabora dal '92 a pubblicazioni specializzate in scienze e filosofie di frontiera, quali «Il Giornale dei

Misteri» e «Re Nudo», e dal marzo '95 ha curato articoli, dossier e rubriche sul periodico «I Misteri». È presidente dell'Accademia Pansophica «Alpha Draconis». La sua collaborazione con Progetto Elissa verte sulle sue competenze in antropologia del sacro e in culture neopagane. Ha presentato nel suo lavoro «La Sciamana Invisibile», un viaggio virtuale fra il mondo fatato del fiabesco «piccolo popolo», e gli arcaici misteri del folklore sibillino appenninico.

LILIANA SANINO

studiosa di lingue, ha lavorato nell'ambito del commercio estero e si è laureata in letteratura e lingua inglese, portando a termine un quadriennio universitario anche di francese. Si interessa di filologia, etimologia, storia della lingua e storia sociale. Alterna lo studio autodidatta della pedagogia e della psicologia a brevi corsi di lingue occidentali naturali (spagnolo, tedesco, russo) e artificiali (esperanto). Mentre insegna inglese e francese agli interlocutori più disparati, dai bambini delle materne ai manager d'industria, dagli studenti delle scuole intermedie agli universitari, scrive racconti, poesie, saggi, fiabe di cui alcuni pubblicati da piccoli editori. Collabora con Progetto Elissa, concentrando la propria attività di ricerca sulle diverse forme di linguaggio, suggestionata dalla possibilità che si basino su codici riconducibili ad una medesima matrice d'origine. Dalla sua analisi su «Le Piccole Madri e i cicli lunari di grotta e di altura» emerge il ricordo che resta delle sciamaniche Piccole Madri neolitiche nel folklore popolare dell'Appennino centrale e sul versante costiero dell'Adriatico che comprende le attuali Marche. Ha curato gli abstract in Lingua Inglese di questo volume.

GENNARO VITALONE

appassionato agli studi di fisica teorica oggi si occupa di tecnologie informatiche d'avanguardia nell'ambito di applicazioni aeronautiche, nel cui settore partecipa come relatore a conferenze nazionali e internazionali con contributi tecnici che richiamano l'attenzione di pubblicazioni specialistiche e di esperti della NASA e del Pentagono. Non ha cessato, tuttavia, di alimentare l'interesse per l'indagine scientifica a tutto campo fino a coltivare l'idea di una scienza dell'uomo che affonderebbe le proprie radici storiche nell'antica magia sacerdotale. Ha scritto diversi saggi e anche un libro di studi sul simbolismo della massoneria prima di dedicarsi a regolari studi universitari di sociologia nel cui ambito approfondisce quegli aspetti dell'antropologia culturale, della storia e dell'epistemologia che maggiormente attirano la sua attenzione. Da diversi anni collabora con Progetto Elissa e in quest'occasione ha prodotto una breve testimonianza della sua escursione fra esperienze soggettive e interrogativi oggettivi «Dai meandri della Sibilla ai labirinti cerebrali».

FIELDS, STATES OF CONSCIOUSNESS AND SYBILS' PROFECIES THE MYSTERY OF MONTE VERITÀ.

Giuseppe Del Re*

Tradition has it that Sybils lived in lonely and secluded places, such as mountain caves, dark woods, silent lakes, where an atmosphere reigns that is full of mysterious suggestions. Is there any scientific argument that could account for this association?

A promising approach to an answer is provided by the notion of field, despite its misuse and abuse in pseudoscientific argumentations. A hint that physical fields, particularly electric and magnetic ones, can in fact induce modified states of consciousness is provided by the famous Monte Verità near Ascona in Switzerland, to which psychical effects are attributed that could be associated with a strong perturbation of the earth's magnetic field.

A possible argument then runs as follows. Illuminations and possessions can be looked at as psychical phenomena associated with «modified states of consciousness,» such as are induced by hallucinogens and other psychoactive drugs. Some such states do not have a morbid or pathological nature, and may result from environmental effects at both a physiological and a psychological level; indeed, those effects might enhance those neurophysiological processes that preside to genuine clairvoyance, if any exists. It is possible that magnetic and other fields studied by science, when present in an environment that makes a person particularly receptive, can somehow favour

those states. The mechanism by which this would take place remains to be clarified.

Our suggestion is the following. Man, as everything else in the universe, is a centre belonging to the ubiquitous communication network that may be called the «universal information field;» however, being a very special animal, he is open on two channels, the physical and the spiritual. The former is the ordinary channel that is the vehicle of all information about the sensible world, the other is a connection with whatever there is that does not affect our senses directly, and activates powers of the mind that are normally submerged by the flood of information coming from the sensible world. Mysticism is a case in point.

Now, as historical reports about hermits and monks show, the spiritual channel is activated when the sensible input is reduced and the physiological state is made especially receptive by environmental conditions. A particularly intense local magnetic field in the presence of moisture, for example, might induce an abnormally high concentration of charged particles in the air, thus affecting the nervous system of men and animals much as is often the case immediately before a great storm. It is then understandable that special intellectual powers may become active, so that, in particular, forecasts about the future are especially effective and reliable.

CAMPI, STATI DI COSCIENZA E PROFEZIE DELLE SIBILLE

IL MISTERO DI MONTE VERITÀ

Giuseppe Del Re*

I CAMPI DELLA FISICA E I FENOMENI PSICHICI

Nel suo mirabile *excursus* del 1999 sulla tradizione sibillina, Paolo Aldo Rossi¹ ha discusso i vari modi in cui l'antichità ha guardato alle *Sibyllae*, ricordando il significato primitivo del termine – *colei che profetizza per volere del dio* – : senza dubbio, infatti, erano donne di cui si supposeva che ricevessero dal Cielo illuminazioni ed ispirazioni, affini all'estasi mistica, anche se non necessariamente di natura religiosa nel senso giudaico-cristiano.

Al momento del profetizzare, andavano in trance, raggiungevano il contatto mistico con il soprannaturale, avevano crisi di follia, erano invase da spiriti maligni?

Volendo guardare a queste cose dal punto di vista delle scienze della natura galileiane e cartesiane, partiamo ovviamente dall'ipotesi che i fenomeni di profezie e invasamenti che si attribuiscono alle Sibille abbiano un fondo di verità, e prescindiamo dalle interpretazioni pansessua-



La collina di Monte Verità con la Colonia Vegetariana, nel primo '900

listiche alla Freud².

La tradizione sembra associare le Sibille ad antri, montagne e altri luoghi ove regna un'atmosfera carica di suggestioni misteriose, come ancor oggi il lago d'Averno.

*Università Federico II di Napoli

Qui vorrei proporre qualche riflessione proprio su questo punto: esiste qualche elemento scientifico, intendo della cosiddetta «scienza ufficiale», che può render ragione di questa associazione? Nel riflettere a queste cose, ho pensato all'attuale preoccupazione per le onde elettromagnetiche alimentata dai mezzi di comunicazione di massa, e mi è venuto in mente il concetto fisico di campo, utilizzato dai teorici della pranoterapia con una libertà che lascia interdetto lo specialista.

Certamente, però, l'argomento non si può affrontare occupandosi di ipotesi molto arrischiate, come quella che la vicinanza di una trasmittente possa far venire il cancro. Non tutto ciò di cui non si può dimostrare l'impossibilità è certo perché ne parla la TV. Con questo criterio si potrebbe sostenere che, siccome una stragrande maggioranza di uomini che muoiono d'infarto sono sposati, una causa determinante dell'infarto è l'aver moglie. Concediamo che vale il detto «non si può mai sapere»; ma vi sono ragioni scientifiche molto serie per considerare estremamente azzardata l'attribuzione alle onde radio di effetti biologici, anche perché queste cose sono state studiate a fondo quando si fecero le prime apparecchiature. Sin da allora si sapeva invece che le microonde riscaldano molti materiali, specie quelli contenenti acqua, e possono indurre la «febbre» in chi si avvicina a un trasmettitore. Si sa anche perché queste hanno effetti e le altre no.

Non ci occuperemo nemmeno del famoso magnetismo animale, l'idea portata avanti dal medico austriaco F. A. Mesmer (1753-1815) nella seconda metà del '700, prima con applicazioni di una calamita, poi con una sorta di ipnoterapia³. Gli effetti terapeutici del campo magnetico furono smentiti da moltissime ricerche. Mesmer passò a quelle pratiche che hanno preso il nome di «mesmerismo» conservando il termine «magnetismo animale», e malgrado le dichiarazioni delle Accademie scientifiche

dell'epoca la sua idea restò in voga per moltissimo tempo. Solo gradualmente perse il suo richiamo, per riemergere ai tempi nostri nella vasta zoologia delle «medicine alternative».

Dati questi precedenti, gli eventuali effetti dei campi sulla salute fisica vanno studiati senza creare psicosi e con la paziente cura che caratterizza ogni ricerca scientifica che non sia fatta a scopo di lucro o di pubblicità.

Diverso è il discorso, molto più affascinante e meno superficiale, sui fenomeni psichici⁴. Possono i campi di forze scoperti dalla fisica, in particolare i campi elettrici e magnetici, contribuire a determinare quei fenomeni psichici che le tradizioni locali ritrovano in molti luoghi, specie grotte e montagne? Questa domanda si giustifica considerando per esempio che in luoghi come il Monte Verità presso Locarno si riscontrano campi magnetici abbastanza intensi, dovuti probabilmente a masse di magnetite, e molti confermano la tradizione: per esempio, un amico mi raccontò che la moglie si sentiva male quando stava per un po' in qualche punto del Monte Verità.

In questi casi non è del tutto lecito sostenere che le conoscenze scientifiche attuali rendono poco plausibile una correlazione fra campi magnetici ed elettrici e tono del sistema nervoso centrale. Direi al contrario che si può fare un discorso, certo articolato (come tutti i discorsi scientifici seri), ma non del tutto scettico. D'altra parte, qualcosa deve pure aver dato origine alla tradizione popolare. Vediamo di riprendere la questione in termini di azioni *indirette*, nel quadro della scienza di oggi, meno credula ma più aperta di quella di cinquant'anni fa.

Vediamo anzitutto la logica del nostro discorso. La

tradizione ha ritenuto che l'Empireo, regno del Divino e della beatitudine, o gli Inferi, regno squallido o addirittura tremendo di una semi-vita senza lumi, comunicano con una persona particolarmente sensibile resa ricettiva dallo stare in un luogo isolato con influssi ambientali particolari, e quella persona diviene capace di contemplare il passato e il futuro. È sede cioè di quel che chiamiamo «illuminazione», se è di natura diciam così angelica, «possessione», se è di natura diciam così diabolica.

Illuminazioni e possessioni sono fenomeni psichici del tipo che gli psicologi chiamano «stati di coscienza modificati», e perciò in larga misura possono essere oggetto appunto della psicologia.⁵ Essi possono essere indotti da alterazioni neurofisiologiche dovute alle droghe e agli allucinogeni, ma ce ne sono anche di quelli che non hanno natura morbosa o patologica, e risultano da effetti ambientali a livello sia fisiologico che psicologico in senso stretto. L'esempio più semplice e comune è l'effetto della musica ambientale, che determina uno stato di maggiore tranquillità e di allentamento della tensione dovuta alle «distrazioni», senza per questo ridurre la chiarezza del pensiero o l'attenzione alle operazioni manuali.

Possiamo dunque interpretare il titolo di questa relazione come il problema di vedere se i campi quali li concepisce la fisica possono in qualche modo favorire modificazioni degli stati di coscienza del genere di quelle che presumibilmente inducevano i fenomeni profetici delle Sibille. Dovremo parlare però non soltanto dei campi elettromagnetici propriamente detti ma di tutti gli altri fattori con cui questi potrebbero stabilire una cooperazione sinergica.

È il caso di sottolineare che anche quando a parlare di campi sono persone abbastanza poco esperte di linguag-

gio scientifico, come molti teorici delle medicine alternative,⁶ i campi sono intesi come regioni dello spazio in cui è presente qualcosa d'immateriale che esercita un'azione sui corpi che vengono a trovarsi in qualche punto di quella regione. In fisica, l'azione in questione è una vera e propria forza, con eventuale scambio di energia, in scienza dell'informazione è un segnale fisicamente presente ai terminali d'ingresso di un ricevitore, nelle teorie para- e pseudoscientifiche (ed anche in alcune teorie psicologiche molto serie)⁷ è un modo di esprimere l'idea che in ciascun luogo vi è una diversa condizione che influenza qualsiasi vivente vi si trovi e a cui quel vivente reagisce fisicamente e psichicamente in modo da adattarvisi. Non si può negare che le tre accezioni hanno molto in comune, anzi si possono ricondurre al concetto di «campo d'informazione». L'idea di fondo è associata al riconoscimento che l'universo è costituito essenzialmente da sistemi stazionari fuori di equilibrio, cioè di sistemi (viventi o non viventi) che mantengono le loro caratteristiche e la capacità di svolgere certe funzioni in virtù di un continuo scambio di materia, energia e informazione con l'ambiente⁸.

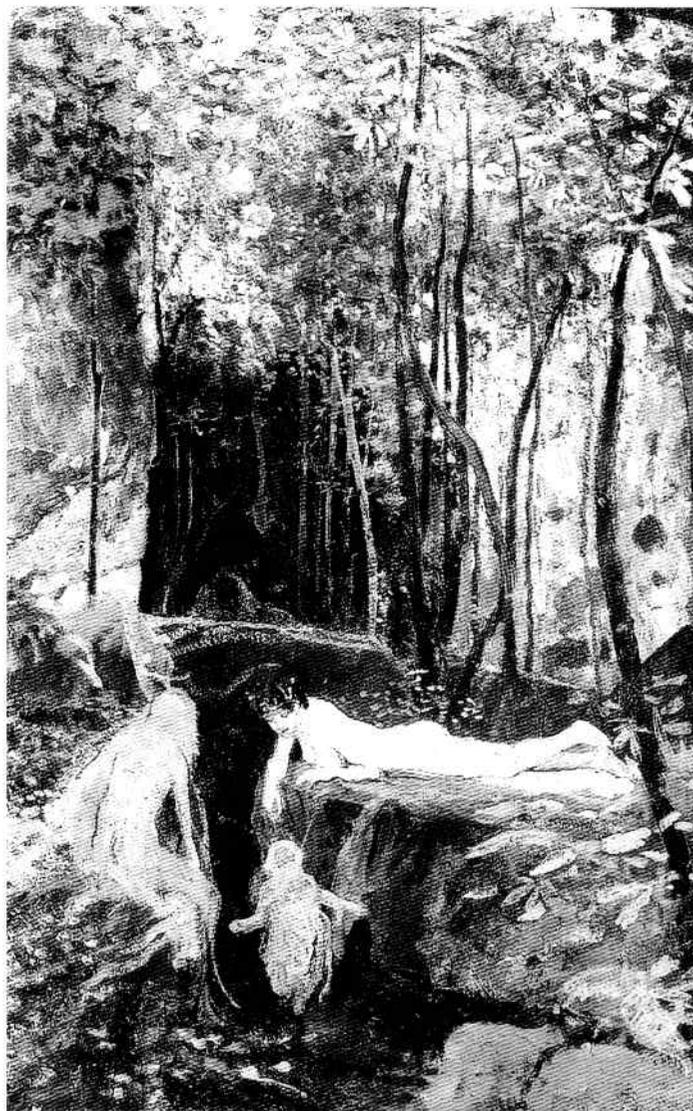
II. NOSTRO RAPPORTO CON IL TUTTO

Nei territori di montagna si trovano qua e là luoghi nascosti e silenziosi, ove il mondo dello spirito in qualche modo sembra più vicino. Pensiamo a quell'anfratto della Verna ove San Francesco soleva raccogliersi in preghiera.

Pensiamo alla profonda Selva Nera, dove passò l'infanzia il filosofo poeta Heidegger. Si dice che proprio per le esperienze di quel periodo il suo pensiero si fondasse sulla metafora dell'essere come foresta viva, sentita come D'Annunzio, che malgrado il suo sensualismo ebbe intuizioni da grande poeta, senti il mondo nella famosissima *Pioggia nel Pineto*. Ricordate?

*Taci. Sulle soglie
del bosco non odo
parole, che dici
umane; ...
(...) Ascolta. Piove
dalle nuvole sparse.
Piove su le tamerici
salmastre ed arse,
piove su i pini
scagliosi ed irti,
piove su i mirti
divini,
su le ginestre fulgenti
di fiori accolti,
su i ginepri folti
di coccole aulenti,
piove su i nostri volti
silvani,
piove su le nostre mani
ignude,
su i nostri vestimenti
leggeri,
su i freschi pensieri
che l'anima schiude
novella*

Questa pioggia è come il silenzio vivo della selva. Essa comunica il senso dell'essere come fondamento di tutte le cose. Tale lo senti Heidegger, fin da ragazzo, quando restava seduto a pensare nel profondo del bosco, presso uno di quei sentieri dei boschi che cominciano e finiscono improvvisamente, da cui ha preso il titolo il suo libro *Holzwege*⁹. Lì il silenzio vivo del bosco gli aveva insegnato cos'era l'es-



Filippo Franzoni – Sottobosco con sorgente e nudi (Monte Verità)

sere per il primo uomo che aveva intrapreso il cammino della filosofia.

I contemplativi come Francesco il Santo e Heidegger il Filosofo amano la solitudine e il silenzio, perché sanno che noi siamo ricevitori (e trasmettitori) aperti su due canali – quello del sensibile, che sprona all'azione, e quello dello spirituale, che induce alla meditazione. Ed è su quest'idea che dobbiamo fermarci, perché, se è vero che gli stati di coscienza delle Sibille potevano non essere quelli di elevazione spirituale dei grandi mistici, è anche vero che l'ambiente solitario e favorevole al raccoglimento doveva essere il fattore primario che li induceva. L'ambiente nello spazio e nel tempo, il paesaggio, il clima, la solitudine sono il punto di partenza di una riflessione sulla possibile relazione fra i campi di forze della scienza e il mondo inte-

riore dell'uomo. Che poi dobbiamo esplorare la misteriosa zona crepuscolare che separa la scienza dalla poesia e dalla mistica lo dice già l'espressione che ho usato.

Siamo «ricetrasmittitori» aperti sul mondo della materia e dello spirito.

Questo termine «ricetrasmittitori» è nato nel mondo delle onde elettromagnetiche, scoperte da James Clerk Maxwell intorno al 1860 con un'arditissima congettura fondata su certe equazioni matematiche oggi famosissime,¹⁰ oggi banalizzate dalla diffusione della televisione e dei telefonini; ma è più generale, e va applicato sia all'uomo, in quanto capace di una duplice comunicazione con il sensibile e con lo spirituale, sia alla scoperta scientifica già ricordata secondo cui, tecnicamente parlando, noi siamo «sistemi di controllo fuori di equilibrio in stato quasi stazionario»: ci manteniamo cioè in uno stato attivo di scambi di materia, energia, informazione con il mondo circostante².

Si tratta di uno stato attivo, cioè fuori di equilibrio, appunto perché scambiamo continuamente segnali di ogni genere con il mondo esterno, con il nostro corpo, con la nostra mente; ed è stazionario almeno quel tanto che è necessario perché possiamo rimanere noi stessi nel torrente di cambiamenti a cui siamo esposti. Sono sistemi dello stesso genere tutti gli esseri viventi; ma l'uomo, come ho detto, comunica anche su un canale che gli è proprio, quello spirituale.

Ciò che è specialissimo in questa nuova visione scientifica della vita è che ogni organismo vivente sopravvive in quanto vivente solo fintanto che scambia materia, energia e informazione con il mondo esterno. Materia ed energia sono indispensabili per la mera sopravvivenza; l'«informazione» è importante a vari livelli, ma quello che qui c'interessa di più è l'azione: ogni vivente partecipa all'attività dell'intero universo agendo e subendo azioni. Queste possono essere semplicemente una presenza, un dire «io sono qui», «tu sei qui», ma non per questo sono trascurabili, giacché hanno un effetto biologico, fisiologico e psicologico. Possiamo dire che ogni

vivente comunica direttamente o indirettamente con tutto ciò che vi è nell'universo fisico, e in questo senso possiamo parlare di un «campo d'informazione» universale. L'uomo, poi, comunica su due canali, come abbiamo detto: comunque s'intenda lo spirito, non sembra possibile evitare di ammettere che l'uomo ha la caratteristica di un essere sospeso al confine di due universi, quello materiale e quello spirituale. Ma ciò non toglie che ogni uomo è uno, e perciò nella sua psiche si incontrano lo spirituale e il sensibile, il naturale e il soprannaturale. Questa, possiamo dirlo scientificamente, è l'origine di quanto c'è di vero nelle profezie e nelle illuminazioni, e nell'influenza che hanno su di esse le condizioni fisiche dell'ambiente – magnetismo, luce, silenzio, elettricità atmosferica.

I DUE CANALI

Vediamo di riprendere il concetto essenziale. Che nell'uomo si distinguano due canali di comunicazione con ciò che è altro da sé non dovrebbe meravigliare nessuno. Uno è il canale sensibile, come ho detto. Dopo tutto, siamo immersi nel mondo sensibile, e, come ogni animale, siamo sensibili ai segnali che avvertono di pericolo, di un'occasione d'azione, della necessità di cibo. La nostra macchina biologica è continuamente in funzione, anche – se pure a regime ridotto – quando dormiamo.

Molti di noi tengono sempre questo canale aperto al massimo, specie i giovani; come dice quella canzone? «È stata una bellissima giornata, stragoduta, stravissuta» – per dire che non c'è stato neppure il tempo per accorgersi di essere vivi.

Il secondo canale, che chiamiamo spirituale almeno in quel senso che accettano anche i materialisti, è molto meno sensibile dell'altro, e ne subisce continuamente le interferenze. Malgrado ciò, ne hanno colto la presenza e

l'importanza sia il monachesimo d'occidente, teista in senso cristiano, sia il monachesimo d'oriente, essenzialmente naturalista; quest'ultimo ancor più dell'altro, tanto che, nell'ansia di eliminare il disturbo del canale sensibile, è giunto a imporre alla macchina biologica dei monaci condizioni inumane. Ne ha colto l'importanza l'uomo di oggi, che cerca l'esoterismo e le sette religiose, a cominciare dalla «meditazione trascendentale», accettando talora rinunzie e sacrifici che mai accetterebbe per rispettare una religione tradizionale. E lo sentono da sempre, come abbiamo detto, tutti coloro che hanno nel loro animo una dimensione poetica, semplicemente lasciandosi avvolgere dalla vita misteriosa della foresta o dal silenzio di una grotta profonda, ed entrando in comunione con l'essere. Esso consente il contatto con una realtà che rivela la sua presenza su un piano che non è quello dei suoni e delle luci, dei gusti e degli odori, dei velluti e dei rilievi nella carta. Possiamo identificarla con ciò che chiamiamo spirito. E poiché lo spirito è una realtà che comunica con lo spirito, ben comprendiamo perché è considerata di natura spirituale la parte attiva del nostro intelletto, la nostra coscienza di essere e di sapere, quella luce immateriale che – secondo la metafora di Aristotele – rivela le notizie elaborate e preparate dal nostro «computer di bordo» come la luce del sole rivela i colori presenti nel buio, perché l'io le riconosca e ne prenda atto.

Ora, la psiche dell'uomo non è il suo intelletto spirituale, ma è ciò su cui quest'ultimo agisce nella «causazione verso il basso», nel processo, cioè, con cui il pensiero contemplativo e la volontà formano idee e decidono su varie opzioni determinando un «comportamento». Viceversa, si può attribuire alla psiche il compito di presentare alla parte spirituale dell'uomo, quella che riceve illuminazioni e ispirazioni, l'elaborazione ultima delle informazioni provenienti dal mondo esterno.

D'altra parte, se è vero che vi possono essere influen-

ze spirituali dirette sullo spirito, è anche vero che la psiche può esser influenzata dalle condizioni dell'organismo, e a sua volta può influenzare l'intelletto, così che il corso del pensiero segua linee particolari e si apra a illuminazioni e ispirazioni che normalmente non vengono avvertite. Riprendendo quello che abbiamo detto più su, le condizioni fisiche dell'ambiente possono determinare stati di coscienza modificati (quelli che gli psicologi chiamano spesso, usando il corrispondente termine inglese, *modified states of consciousness*), in cui il «rumore dei sensi» è ridotto e quindi la comunicazione con il mondo del soprasensibile è più efficiente.

Abbiamo già accennato ai vari fattori ambientali in questione. L'argomento è vastissimo e, come abbiamo già fatto notare, esso investe l'intera gamma dei «campi d'informazione». Per dare un'idea del discorso scientifico che si potrebbe fare su di essi, è però opportuno limitarci al tipo di campi che qui abbiamo scelto, i campi elettromagnetici. Possiamo anzi limitare ancor più la nostra analisi considerando in particolare il caso del Monte Verità. Vi è una spiegazione «scientifica» plausibile per le presunte relazioni di causa-effetto tra campi magnetici e fenomeni profetici come quelli delle Sibille? In altre parole: con quale meccanismo i campi magnetici creati da masse di magnetite potrebbero effettivamente contribuire all'attivazione degli stati di coscienza che stiamo trattando? Se un tale meccanismo non si riesce nemmeno a immaginare, allora dobbiamo relegare quelle presunte relazioni nel mondo dei miti; per lo meno, beninteso, se accettiamo il meccanicismo, che è ancora il punto di vista fondamentale della scienza.

Se è vero che sembra poco plausibile che i campi elettromagnetici associati alle trasmissioni radio possano avere effetti fisiologici, e che l'azione diretta dei campi magnetici sullo stato fisico di un essere umano è stata esclusa da molto tempo, non è lo stesso per quanto riguar-



Montemonaco agli inizi del '900 – Sullo sfondo Monte Sibilla

da quelle influenze che sembrano responsabili, per esempio, delle meteoropatie, almeno se si tien conto che *si possono avere processi indiretti*. Non abbiamo trovato studi esaurienti in materia, ma possiamo fare una congettura che sembra del tutto ragionevole, per non dire plausibile.

Tengo a ripetere che, per quanto mi risulta, non vi sono elementi sufficienti a rendere plausibile l'azione diretta dei campi magnetici sugli stati di coscienza. Invece sono esperienza comune la depressione indotta dal cielo grigio e dall'aria umida e lo stato di nervosismo che pervade la gente e gli animali all'approssimarsi di un temporale. Gli studi quantitativi in materia sono difficilissimi, ma sembra chiaro che i due fattori determinanti siano il rapido abbassamento di pressione e l'aumento della concentrazione di particelle cariche nell'aria. Nell'aria ci sono normalmente poche decine di migliaia di ioni positivi e negativi per centimetro cubo, forse prodotti dai raggi

cosmici. Questa piccolissima concentrazione può aumentare moltissimo quando aumenta l'umidità, e ancor più quando piove. Su questa constatazione sono fondate le due teorie sulle cause dei fulmini dovute a C. T. R. Wilson e a G. C. Simpson, rispettivamente. È un fatto riconosciuto che facendo cadere goccioline d'acqua su una corrente d'aria verticale, esse si caricano positivamente, mentre le molecole dell'aria diventano negative. Le cariche negative vengono trascinate via, ma non così le cariche positive, che si trovano su oggetti molto più grandi di un molecola. Si ha perciò una prevalenza di cariche positive, che si muovono sotto l'effetto del campo elettrico terrestre. Ora è proprietà tipica di un campo magnetico quella di produrre un «effetto che chiameremo effetto ciclotrone»: esso consiste nel curvare le traiettorie delle particelle cariche fino a farle muovere in circolo; donde il prefisso «ciclo». Con questo meccanismo si può pensare che un campo magnetico locale più forte del normale campo magnetico terre-

stre tenda a «catturare» le particelle ionizzate che si formano in presenza di grande umidità, come in un bosco. Volendo insistere nelle congetture, si potrebbe addirittura pensare a un meccanismo di autoamplificazione dell'anomalia elettrostatica.

Ora, anche piccole variazioni nell'elettrizzazione atmosferica sono quasi certamente responsabili di modificazioni del tono del sistema nervoso centrale; la concentrazione di carica risultante basterebbe allora a spiegare gli effetti nervosi che sono stati attribuiti al Monte Verità. Il meccanismo di questi effetti non è molto chiaro, ma non bisogna dimenticare che nell'organismo vi è un sottile e sensibilissimo equilibrio di ormoni ed enzimi, controllato da flussi di ioni attraverso le membrane neuroniche¹². Le concentrazioni di questi potrebbero subire leggere ma significative variazioni in presenza di un'alta elettricità atmosferica, influenzando la trasmissione dei segnali nervosi nell'organismo.

Quest'osservazione ci potrebbe permettere anche di spiegare perché le Sibille erano donne. Come è noto, la donna ha una sensibilità particolarmente alta alle piccole variazioni delle condizioni ambientali, e questo dovrebbe favorire l'aumento di ricettività alle comunicazioni con quello che chiamiamo in senso lato «mondo dello spirito» quando tali condizioni cambiano in un certo modo.

Beninteso, queste sono congetture che è difficile trattare in modo rigoroso, sia perché non vi sono molti studi scientifici in materia (non vi sono fondi destinati a ricerche di questo tipo), sia perché la scienza avrebbe bisogno di dati quantitativi; e come si fa a dare una misura di «quanto uno è nervoso» e cose del genere, quando l'Organizzazione Mondiale della Sanità non riesce a stabilire che cosa s'intende esattamente per «stato di salute»? Ecco dunque che è difficile sperare di uscire dalle congetture; ci si può solo consolare dicendo che è

questo il destino di buona parte della psicologia teorica. (Sottolineo tutto questo perché sono io il primo a lamentarmi della facilità con cui si prendono per buone supposizioni non sostenute da prove e documentazioni affidabili.)

In ogni caso, per riassumere e concludere, potrei dire che in un caso come quello del monte Verità si combinano presumibilmente diversi fattori. Vi è il fattore psicologico di un ambiente misterioso e solitario nel quale tutti i sensi inizialmente si mettono all'erta, per poi restare in uno stato di ascolto e di attesa; e vi è il fattore fisiologico legato al brusco aumento di umidità e presumibilmente alla ionizzazione che modifica in modo sottile certi processi chimici che hanno luogo nel nostro organismo. La mente si trova in una condizione specialissima, in cui la sua ricettività è esaltata ma non ha oggetto sensibile. Essa si ripiega su se stessa e comincia a sviluppare quasi in forma di sogno pensieri che riguardano il possibile, in particolare i possibili sviluppi futuri delle situazioni generali di cui ha preso atto in precedenza. Se si vuol razionalizzare, addirittura senza invocare la comunicazione con il soprannaturale, questa è l'essenza della profezia intesa come predizione del futuro: un lavoro della mente in particolari stati di coscienza che per via sostanzialmente subliminare o addirittura preconsocia, ricostruisce dal passato il futuro, e non di rado tiene conto di tanti elementi che in uno stato ordinario della coscienza non avrebbe nemmeno saputo di possedere.

È uno stato che ha qualcosa a che fare con il sogno o il dormiveglia che fa pensare alla funzione del sogno nelle attività più creative dell'uomo, come le intuizioni di grandi scoperte ricevute in sogno da alcuni grandi scienziati¹³. Quando si tratta di quei problemi umani cui si riferiscono le profezie delle Sibille, forse non è azzardato aggiungere che questo genere di processi mentali è allora

in qualche modo tipico del sistema fisiopsichico della donna; non per nulla Thomas Eliot scriveva nei famosissimi *Quattro Quartetti* di:

*donne inquiete, in ansia,
che giacciono sveglie e calcolano il futuro
cercando di disfare, sdipanare, districare
e rimettere insieme il passato e il futuro,
tra mezzanotte e l'alba, quando il passato è tutto inganno
e il futuro non ha futuro.*

Ma non è all'aspetto inquieto della condizione umana che vorrei pensare chiudendo questa relazione. Vorrei pensare piuttosto alla natura angelica della donna, quella capacità d'intuire che viene prima e va al di là della speculazione, di cogliere ciò che è ineffabile. Forse le Sibille differivano dalle altre donne solo perché, in un ambiente e in circostanze molto speciali, il loro stato di coscienza diveniva tale che riuscivano a dire ciò che molte altre donne al loro posto avrebbero sentito, ma difficilmente avrebbero espresso in parole.

NOTE

¹Itinerari... sulle tracce della Sibilla, in P. A. Rossi (cur.), *Le Terre della Sibilla Appenninica*, Editrice Miriamica, Montemonaco (AP) 1999.

²La definizione di «pansessualista» fu data a Freud da Jung, che dette una sistemazione scientifica all'idea freudiana del subconscio senza ridurre tutto l'uomo a un campo di battaglia fra pulsioni di origine sessuale. I suoi studi sugli archetipi e l'inconscio collettivo possono gettare molta luce sui fenomeni che ci interessano. Gli allievi di Jung non furono alla sua altezza, e un uomo di scienza non li può leggere senza inarcare le sopracciglia.

³Cfr. *Enciclopedia Treccani*, 1a ed. s.v. Mesmer.

⁴Da non confondere con la cosiddetta «ricerca psichica».

⁵Cfr. Charles A. Tart, *Stati di Coscienza*, 1976 – Astrolabio 1981.

⁶V. p.es. Barbara Ann Brennan, *Mani di luce*, Longanesi, Milano 1989.

Trad. it. di M. Archer da *Hands of light*, Bantam, New York 1987.

⁷Cfr. Danilo Gherardi, *Ipnosi, neuropsichiatria ed autocoscienza*,

Piccin, Padova, 1982.

⁸V. M. Nicolini (cur.), *Ordine e Disordine*, Documentazione Scientifica ed, Bologna, 1987 (Testi di Atlan, Morin, Prigogine, Varela, ecc.).

⁹Martin Heidegger, *Holzwege* (1950), Klostermann, Frankfurt a.M., 1994, tradotto in italiano come *Sentieri interrotti*.

¹⁰James Clerk Maxwell, *A dynamical theory of the electromagnetic field* (1864), con un encomio di Albert Einstein, a cura e con introduzione di Thomas F. Torrance, Scottish Academic Press, Edinburgo, 1982.

¹¹I. Prigogine e I. Stengers, *La nouvelle Alliance*, Gallimard, Paris 1979 Trad. it. *La nuova alleanza. Metamorfosi della scienza*, Einaudi Torino, 1981.

¹²Si pensi alle sinapsi, scoperte dal premio nobel John Eccles, di cui si parla fra l'altro nel libro di Eccles e Popper, *L'io e il suo cervello*, Adelphi, Milano, 1988.

¹³V. p. es. il nostro articolo *I sogni di Kekulé*, KOS n.128, pp. 18-22.11. Milano, maggio 1996.

'CHI L'IRTE RUPI DI TETRICA ABITA' OR THE WOMEN OF HERBS

*Paolo Aldo Rossi**

Who was the Apennine Sibyl and when did she appear on the zones where she now lives ideally? Mount Sibilla laid unknown till XIVth century, just like the stories of the proud virgin and the Lake of Pilate.

The Mount was called Tetricus and the word 'sibyl' could just be a transformation of the name of that people: Sabella gens. Moreover, in the Umbrian-Marches Apennines the myth of the Sibyl was negative. The different deae loci - who under the Roman domination went under the name of Cumaean Sibyl and who were then raised by poets and artists to hold a very important role together with the prophets of the Old Testament - there changed into a charmer, an enchantress or a witch. Popular novels of XVth century gave the Sibyl these new roles just in the times where it was beginning the persecution of presumed witches.

So Sibyl became a name to be assigned to witches as well as suggesting a female type very similar to shamans for the manipulation of herbs, potions, and poisons able to cause visions as well as magic flight. Since twenty years I have

been asserting that there is an analogy between witchcraft and shamanism. Accordingly, I produced the evidence of some documents by the authors of that age; documents that by mutual consent talked about an ointment which would allow to fly.

In the middle of the sixteenth century numerous doctors (Andreas Laguna, G.B. della Porta, J. Wier), so well described the elements and the effects of the ointment that today we can prove the real efficacy of a preparation containing the active ingredients of the solanaceae: aconite, hemlock, opium, toad, and hemp.

All these ingredients we can find in the Apennine territory, on the way connecting Norcia to Salerno, whereto those who learned medicine and surgery, after the Constituciones of Frederick the Second, came back to practise the art of pork butchers, lithotomy, tooth drawers and midwives. It was just at that moment that women resumed an art from then onwards considered as diabolic.

CHI L'IRTE RUPI DI TETRICA ABITA¹

OVVERO LE DONNE DELLE ERBE

Paolo Aldo Rossi*

Invero ella è cosa molto meravigliosa che siano passati tanti anni nei quali si dice essere stata ritrovata questa caverna et esser quivi la Sibilla, e che mai non sia stata fatta alcuna memoria da Strabone né da Plinio né da altro curioso scrittore investigatore delle cose rare ... e mai pur'una minima parola hanno scritto di quella Grotta, ovvero della favola volgare di essa, nè del Lago avanti nominato e di quell'altro, di cui ora voglio parlare².

Che questo monte, posto tra i territori dei Sabini e dei Sabelli³, si chiamasse *tetricus* (l'accigliato, l'austero, il severo) è detto da Silio Italico, da Virgilio e da Varrone. Il nome *Monte della Sibilla* era sconosciuto almeno fino al XIV secolo, così come le storie della vergine superba e del lago di Pilato, della ebrea maestra delle giovinette che è condannata assieme a Caino, Giuda e Malco a eterni e interminabili tormenti. Ma com'è, che la vergine veggente elevata dai Padri al ruolo di profetessa⁴ della venuta di Gesù e di Maria e, dal IX secolo in poi, entrata nei



grandi cicli pittorici, plastici e musivi dell'arte cristiana, sia diventata, prima nell'immaginario popolare e quindi nella cultura tradizionale dell'Appennino umbro-marchigiano un mito *al negativo*?

Innanzitutto la Sibilla Appenninica potrebbe essere vista come il derivato folklorico di continue fusioni fra diverse dee loci; dal VII secolo a.C. in poi: Nortia, Fortuna, Magna Mater, Mater Kubile o Cibele la Coronata, Venere Cupra ... via via fino al trans-loco della Cumana (e del lago d'Averno) che

*Ne le rimote e discoscese cime
Del norsin monte a riposar se'n venne⁵.*

Con la venuta del cristianesimo la Sibilla Cumana (*ultima cumaei venit iam carminis aetas*) acquista un posto centrale fra i profeti dell'età antica e Virgilio (grazie alla lettura allegorica dell'*Ecloga IV*) diventa l'unico poeta pagano degno di stare insieme ai Profeti e alle Sibille e, guida di Dante fino al canto XXI del *Purgatorio*⁶. E non è un caso che

*Università di Genova

Tommaso da Celano ponga la Sibilla accanto a Davide (*Dies irae, dies illa, solvet sueclum in favilla, teste David cum Sibylla.*) progenitore di Cristo. Anche nelle arti le Sibille appariranno profetesse del Cristianesimo: a partire da quelle di Sant'Angelo in Formis, risalenti al secolo IX o dalle sei Sibille raffigurate da Giovanni Pisano nel pulpito di Sant'Andrea di Pistoia fino ai mosaici pavimentali del Duomo di Siena e agli affreschi di Michelangelo alla Sistina⁷.

Ma allora com'è che la Sibilla viene trasformata da profetessa-vergine-veggente ad indovina, incantatrice, strega, maliarda, fattucchiera, maga ... ?

Gli risposi essermi noto Porto Venere sulla costa ligure, ... e di più il Monte Erice in Sicilia, sacro a Venere, dove però non ho mai inteso essere scuola di magia. Poi, scorrendo con lui mi venne in mente nell'Umbria, nell'antico ducato di Spoleto, non lungi dalla città di Norcia, esistere una contrada, dove al di sotto di enormi rupi apresi una caverna, per la quale scorre acqua. Secondo mi è stato riferito, ivi frequentano streghe, demoni e notturne apparizioni: e cui basta il coraggio può vedere spiriti, conversar con loro, imparare arti magiche. Non li ho veduti, né me ne sono curato, essendo meglio non imparare ciò che non imparasi se non col peccato⁸.

E qui è il Papa Pio II, che agli inizi del XV secolo inizia a dar conto di un luogo vicino a Norcia dove si insegnavano le arti magiche.

Giuseppe di Modugno riporta una filastrocca popolare marchigiana:

... Questa sibilla edera tantu vona 'na donna come quella edè tand'oro, faccia der bene a tutti, era n'tesoro ar cuntrario d'Arcina 'lla birbona ...

che ricorda la trasformazione nella maga-incantatrice Alcina in Andrea da Barberino che scrisse il *Guerin Meschino* agli inizi del 1410. Poi, nel 1420, con Antoine de

La Sale essa diventerà la Regina Sibilla:

... poiché fra tutte le Sibille che vi ho qui sopra nominate e fra i più santi uomini ed altre scritture, non si trova nessuna menzione veritiera di questa falsa Sibilla della quale il diavolo, col suo potere, e a causa del nostro debole credo, ha sparso la fama per ingannare le genti. Così prego Dio che egli salvaguardi ogni buon cristiano da quella falsa credenza e dal finire in questo pericolo⁹.

Ma il punto di svolta lo troviamo in un processo in Val di Fiemme (sec. XVI) dove Zuanne Delle Piatte, un ambulante che vende i suoi rimedi contro le malattie, è accusato di stregoneria:

Et deliberò di andare con quello frate et essere suo seroitore ... in lo monte de le Sibille, zoè come si dize, el monte de Venus ubi habitat la donna Herodiades (sic dicta), et qum el frate condusse el dicto Zuanne fora dij Roma per tre giornate ... et intanto che el dicto Zuanne è stato in quella montagna è andato con quella donna et la soa compagnia una nocte Jovis quatuor temporum de Nadale sora cavalli negri per aere, et disse, che in zingue hore havevano circuito tutto el mondo. Item et altre volte stando in quello monte con quella donna et andato nove volte de nocte per aere sora negri cavalli, et cusí se mettebano sora le crusare, ibi ballando mangiando et bevendo malfasia et ribola et vernaza, ma non sa donde tolevano questo et altre robe¹⁰.

Il nome di *Sibilla* sembra essere uno dei preferiti per le streghe. Il Bodin ricorda una Sybille Dioscops, del villaggio di Elicer nel ducato di Clèves, mentre una Sibilla Capellaria e una Sibilla Morelia sono ricordate dal giudice Nicolas Remy. Jacopo dei Bovarelli parla di una *vecchia Sibilia, donna de mala conditione et fama* e in Val di Fiemme una delle imputate ha per soprannome *la Sibilia*. Anche: *dicono infatti che la Signora del corso, che le streghe di Ferrara chiamano sapiente Sibilla (sapientem*

Sybillam) e pare sia a capo di quella moltitudine (proprio secondo il surriferito Canon Episcopi, Erodiade o Diana), *desideri toccare l'acqua del fiume Giordano, nei cui pressi - come sostengono - si radunano.* (Bartolomeo Spina 1476-1546, *Questio de strigibus in Opuscola*, Venetiis, 1519-1535). Interessante che *la sapientem Sybillam* faccia esattamente qui la parte di Satana nel sabba. Dal *Libro di varie storie*, (Palermo, 1957) di Antonio Pucci:

Poi trovaro e videro le lammie, femine basse e bellissime in faccia, ma incontanente si dileguavano nele loro tane ch'avieno sotterra con molte caverne e con molta ricchezza, secondo che d'altrui fu detto loro.

Nonostante che la credenza nelle streghe quali abili manipolatrici di erbe, filtri e veleni, capaci di procurare visioni o indurre eventi *innaturali*, fosse generalmente diffusa fin dall'età classica, il collegamento fra il volo magico e l'unguento appare relativamente tardi¹¹ o, quantomeno, nei documenti cristiano-medievali sulla stregoneria si parla frequentemente del viaggio aereo, ma non si fa parola degli elementi tecnici che lo precedevano e lo preparavano:

*Certe donne scellerate, seguaci di Satana - recita il Canon Episcopi - ingannate dalle illusioni e dalle seduzioni del diavolo pretendono e dichiarano di cavalcare certe bestie, nella profondità delle ore notturne, insieme con la dea pagana Diana (o Erodiade) accompagnandosi ad una innumerevole folla di altre donne e affermano di attraversare enormi spazi di terra nel silenzio della notte...*¹²

Ma questo, che è il più antico documento ecclesiastico sulla stregoneria, ha contribuito a ritardare il periodo persecutorio in quanto il suo dettato originario recitava in merito alla illusorietà e fantasticità del fenomeno, tanto da terminare con l'avvertimento che chiunque avesse, al contrario, creduto nella realtà dell'operazione stregonesca: ... *procul dubio infidelis est et pagano deterior.*

Qui l'agente principale dell'evento era Satana, maestro di illusioni, mentre le presunte streghe venivano considerate semplicemente come sciagurate colpevoli del peccato di superstizione o, al più come adoratrici dei demoni pagani, ma non certamente come autentiche malfatrici capaci oltretutto, di operare eventi straordinari, quali la traslazione aerea del proprio corpo attraverso enormi spazi in brevissimi tempi.

Moltissimi, infatti, si sono lasciati illudere da questi inganni e credono che tutto ciò sia vero, e in tal modo si allontanano dalla vera fede e cadono nell'errore dei pagani, credendo che vi siano altri dèi o divinità oltre all'unico Dio... A chi, infatti, non è accaduto nel sonno o in visioni notturne di essere tratto fuori da se stesso e di vedere, dormendo, molte cose che, sveglio, non ha mai visto?

Ma chi può essere così stupido e ottuso da credere che tutte queste cose che accadono solo nello spirito, avvengano anche nel corpo?

... Perciò, chiunque crede possibile che una creatura cambi in meglio o in peggio, o assuma aspetti o sembianze diverse per opera di qualcuno che non sia il Creatore stesso che ha fatto tutte le cose e per mezzo del quale tutte le cose sono state fatte, è



Streghe che preparano l'unguento per il volo

*indubbiamente un infedele, e peggiore di un pagano*¹³.

Né la Chiesa, né lo Stato medievale credono che le streghe siano davvero in grado di mettere in atto quanto affermano e difatti se andiamo a vedere la legislazione in merito ci rendiamo conto che il tono generale della cultura giuridica, sia civile che religiosa, dell'Alto Medioevo è sostanzialmente conforme alla concezione che la stregoneria sia una forma perversa e ignorante della superstizione pagana e che di conseguenza vada trattata come tale e cioè corretta dalla Chiesa tramite prescrizioni di opportune reprimende penitenziali e punita dal potere civile con pene pecuniarie e detentive.

All'interno della tradizione, costituita da un magistero e da una giurisprudenza che s'erano chiaramente espressi contro la realtà del Sabba, diventava estremamente difficoltoso perseguire il delitto di stregoneria a meno di dimostrare da un lato che i *canoni* andavano interpretati diversamente e dall'altro che le streghe erano davvero in grado di recarsi al congresso notturno con mezzi straordinari e, giunte colà, congiurare con l'Avversario per portare ogni sorta di delitto contro la società.

Bisogna, però, attendere fino alla prima metà del XV secolo per trovare una trattazione completa ed articolata diversa dalla tradizione. Il teologo spagnolo Alfonso Tostado, nella *Quaestio XLVII dei Commentaria in Primam*

Partem Matthaei, riesce a mettere a fuoco il tema basilare su cui incentrare la dimostrazione della realtà della stregoneria: il *Canon Episcopi*, se rettamente interpretato, dichiara la falsità della demonolatria delle streghe, ma non quella del volo notturno o in altre parole le streghe seguono una falsa fede, ma operano autentici malefici, per cui conclude che:



Volo sciamanico della strega

*... Le malefiche donne, come anche gli uomini, compiute alcune nefande pratiche superstiziose e unzioni, vengono presi dai diavoli e trasportati attraverso luoghi diversi ...*¹⁴

Rivoltata dunque, a favore della propria tesi la fonte più autorevole del magistero, grazie anche a tutta una serie di citazioni testuali presenti nella Tradizione e nella Rivelazione (Gesù trasferito da Satana sul più alto pinnacolo del tempio, il volo del profeta Abacuc, Simon Mago trasportato per l'aria dai

demoni e, naturalmente, tutta una serie di exempla tratti dalle Vite dei Santi), Tostado può tranquillamente affermare che non esistono più controindicazioni canoniche a parlare di trasporto aereo delle streghe¹⁵, mentre vi sono testimonianze dirette e ben documentate che lo confermano. In questa nuova dimensione ideologica egli è anche il primo a parlare specificatamente dell'unguento:

Ci sono, delle donne quelle che noi chiamiamo streghe, che

*spergiurano di potersi recare in qualsivoglia luogo... una volta cosparse di uno speciale unguento... e si permettono ogni sorta di piacere*¹⁶.

Il fatto interessante è che la maggior parte degli assertori della realtà del volo, Tostado compreso, dichiarano anche di aver assistito personalmente all'unzione e di aver potuto accertarsi che la strega rimaneva nello stesso luogo dove s'era unta, cadendo in una sorta di deliquio, seguito da un sonno profondo, e svegliatasi avrebbe raccontato di aver percorso spazi inimmaginabili. Questo, comunque, non smuove minimamente la loro convinzione nella realtà dell'evento dato che spiegano il tutto con la teoria che le streghe si recano al Sabba lasciando a casa un corpo (alcuni dichiarano che vanno al *gioco* in ispirito ed altri, invece, ipotizzano la sostituzione del corpo fisico con un fantasma, creato per ingannare i presenti). Vi è anche chi attribuisce il volo al parto di fantasie malate (umori melanconici, debolezza propria del cervello femminile, follia...), ma costoro si sentono rispondere, e questa volta con una certa ragione, che le alterazioni mentali sono rigorosamente soggettive, mentre la presunta *fantasia* in questione è assolutamente omogenea in tutte le confessioni.

In ogni caso, quantomeno fino a Giovan Battista della Porta, a nessuno è mai venuto il sospetto che il tanto famigerato unguento avesse a che vedere con la costante omogeneità della descrizione del volo. Se andiamo a leggere le tante *ricette* dell'unguento, riportate in quasi tutti i manuali inquisitoriali o nei documenti letterari o giuridici, ci rendiamo conto di come venisse sempre messa in rilievo la serie dei componenti orridi o grandguignoleschi: grasso di bambino non battezzato, sangue di pipistrello, vipere, rospi, ossa di morti, sangue mestruale..., mentre si accenna soltanto di sfuggita ad *erbe delle streghe*, velenose come il fantomatico *toxicum*, ma non meglio identificate.

Si prenda il noto brano del *Macbeth* (IV,1) dove i com-

ponenti dell'unguento, a parte il rospo e la mandragola, sono appunto sgradevoli e raccapriccianti e non hanno altra funzione che indurre nello spettatore nausea e repulsione:

*Ora a te, serpe acquaiola bolli e cuoci nella broda. Occhio di tritone, gamba di rana, pel di nottola, lingua di cagna e di vipera biforcuta, punta acuta d'orbettino, gamba di gecko, ala d'alocco ... Scaglia di drago, dente di lupo, mummia di strega, becco di chiurlo, milza di squalo che ai mari fa paura, radica di mandragola nel buio nata e tirata su, cuore d'ebreo blasfemo e pazzo, fiele di capra, schegge di tasso tagliate con la luna in eclisse, naso di turco, labbra di tartaro, dito di bambina strozzata nata nel fosso da una puttana ... e trippa di tigre ...*¹⁷

E si confronti ad esempio:

*Matteuccia di Francesco del comune di Ripabianca della contea di Todi, ritenuta secondo la fama pubblica, e secondo le leggi degli Statuti tudertini, donna di malaffare e di malavita, pubblica incantatrice, fattucchiera, maga e strega ... E si recò anche con altre streghe al noce di Benevento varie volte, e ad altre piante di noce, ungendosi con un unguento fatto di grasso di avvoltoio, sangue di nottola e sangue di bambini ed altri ingredienti, dicendo: Unguento, unguento, mandame alla noce de Benevento, sopra acqua et supra ad vento et supra ad omne mal tempo*¹⁸.

Alla stessa stregua, anche i medici e gli scienziati più illuminati giungono fino a dissertare dei vari aspetti psicopatologici nel comportamento della strega, ma in ogni caso, nessuno è stato sfiorato dall'ipotesi che le cause andassero ricercate in ambito fisiologico (quelle che noi oggi chiameremmo patologie organiche, carenze alimentari, intossicazioni ...).

Accadde che una di queste donnuciole che affermano di far parte di tale setta – scrive Tostado nei Commentaria super Genesim – non essendo creduta dai presenti in merito a questo punto (il volo) ... fece alcuni segni particolari e si cosparse con

*un unguento e immantinente giacque esanime. Quando dopo molte ore si riebbe, asserì di essere stata in questo o in quel luogo ... Ma i presenti la contraddirono facendole notare che per tutto quel tempo era rimasta stesa a terra e a prova di ciò le dissero che, per essere sicuri, l'avevano bastonata e le avevano procurato delle bruciature con il fuoco. Ma questa s'era svegliata senza sentire né il dolore delle ustioni né la sofferenza delle bastonate ...*¹⁹

e ancora, l'inquisitore domenicano J. Nider narra nel suo *Formicarius*, che avendo sentito che una certa donna si vantava di esser trasportata di notte al Sabba, le propose di acconsentire a che lui presenziasse all'evento onde poterne essere testimone:

*... giunto il giorno che la vecchia aveva fissato per la prova ... presenziò l'avvenimento in compagnia di uomini degni di fede. La donna entrò in uno di quei recipienti in cui si suole fare la pasta e vi si accomodò; dopo aver pronunciato le formule malefiche si cosparsè con un unguento e, subito, reclinato il capo si addormentò e, per opera del demonio, sognò con tanta intensità Venere e altre superstizioni sicché, con voce alterata, mandava grida di gioia e batteva le mani come per applaudire, ma nel muoversi tanto scompostamente fece cadere dall'alto sgabello il recipiente in cui sedeva ...*²⁰

L'esilarante comicità del tutto, tipica peraltro del teatro medievale, non è minimamente rilevata dai due ecclesiastici, tanto che, invece di dar adito ad uno scroscio di risate, provoca dottissime e pedanti argomentazioni circa gli inganni dei demoni. È invece Apistio, un personaggio della *Strega* di Giovan Francesco Pico della Mirandola, ad esprimersi nel senso del ridicolo

*... mi par cosa da ridere che fatto un circolo et untosi il corpo con esso uno unguento non so in che modo, e dette mormorando non so che parole si mescolino co' i Demoni che quelle ribalde cavalchino la notte quel legno si concia il lino o la canapa ...*²¹

e, appena qualche decennio più tardi, il grande giu-

rista Andrea Alciati celia un inquisitore operante nel comasco:

*... costui ne aveva arse moltissime, certo più di cento, e ogni giorno le offriva, una dopo l'altra, come nuovi olocausti a Vulcano, non poche delle quali meritavano d'essa curate più con l'elleboro che con il fuoco*²²

mentre Bartolomeo Spina (1476-1546), feroce inquisitore, dice:

*... che le streghe vengano portate dal diavolo al sabba o in luoghi distanti per mezzo di unguenti o in qualsiasi altro modo ... Si dice anche che alcune donne, untesi per essere portate al sabba, furono viste da alcuni spettatori nascosti cadere a terra come vinte da un sonno improvviso, e qui rimanere per più ore immobili*²³.

Negli stessi anni in cui fervevano tali insulse dispute Paracelso, preso atto delle conoscenze di medicina popolare (streghe erboriste, ostetriche, flebotomi, litotomi, norcini, barbitosores, cerusici e boia) intuiva l'importanza delle streghe guaritrici affermando di aver appreso più da loro che da tutti i libri dei famosi medici.

È dell'archiatra di Giulio II (1443-1513), Andreas Laguna, una prima utilizzazione dell'unguento:

... Tra le cose che trovarono nella capanna di quelle streghe c'era un vaso mezzo pieno di un certo unguento verde come il populeone (unguento a base di papavero e foglie di pioppo) con il quale si ungevano il cui odore era così grave e pesante che mostrava d'essere composto da erbe fredde e soporifere in ultimo grado come la cicuta, la belladonna, il giusquiamo o la mandragora; del quale unguento grazie al bargello che mi era amico ho fatto in modo d'ottenere un buon barattolo (Egli fa, quindi, ungere una donna che soffriva d'insonnia perché il marito la tradiva). Questa appena fu unta con gli occhi spalancati come quelli di un

coniglio e sembrando anzi essa stessa una lepre cotta piombò in un sonno talmente profondo che pensai di non riuscire più a svegliarla. (Quando, dopo trentasei ore di sonno, finalmente fu svegliata) ... le sue prime parole furono: Perché in mal punto mi svegliasti, ora che ero circondata da tutti i piaceri e dilette del mondo²⁴.

Ma è solo con G.B. Della Porta (1558) e con J.Wier (1563) che si prende piena coscienza del rapporto fra le sostanze neuropsicoattive contenute nell'unguento e il delirio indotto. Della Porta assiste, infatti, ad una esperienza neuropsichica analoga a quelle precedentemente citate:

Mi accadde di avere a disposizione una vecchiaia la quale, spontaneamente e in breve tempo, mi offrì la soluzione del problema. Comandò che venissero mandati fuori coloro che io avevo chiamato a testimoniare e mentre noi la stavamo a spiare da una apertura della porta essa si spogliò e si frizionò vigorosamente con un unguento che, a causa dei suoi succhi soporiferi, la fece cadere in un sonno profondo. Allora noi aprimmo la porta, ma essa, svegliatasi, ci cacciò a male parole, ma poi cadde completamente priva di sensi. Noi ritorniamo fuori e, piano piano, il potere del filtro perde i suoi effetti. Essa si risveglia e incomincia a delirare e dice di aver attraversato mari e montagne e risponde in modo menzognero alle mie domande. Noi affermiamo di non essere convinti di quanto ci dice e lei insiste, perdiamo la pazienza, ma lei si ostina ancora di più.

E, con molto maggior buon senso dei suoi predecessori, ne conclude:

Una esagerata bramosia di sensazioni morbose ha talmente invaso lo spirito umano da trascinare all'uso delle sostanze che la provvida natura ha messo a disposizione degli uomini. Di molte di esse riunite insieme sono composti gli unguenti delle streghe. I quali, benché siano mescolati a molte superstizioni, mostrano a chi li esamina, che la loro efficacia proviene da forze naturali. Dirò quanto ho appreso dalle stre-

ghe. Esse cuociono in un vaso di rame grasso di bambini stemperato con acqua. Cuocendo l'acqua evapora e nel vaso rimane una pasta, a cui le streghe aggiungono aconito, foglie di pioppo, sangue di pipistrello, solano sonnifero e olio. È possibile mescolarvi anche altri ingredienti non dissimili. Appena l'unguento è pronto se ne spalmano il corpo, strofinando la pelle fino ad arrossirla, in modo che si rilasci e si dilatino i pori e l'olio penetri più profondamente nei tessuti provocando una reazione più rapida e violenta ...²⁵

E Joahan Wier, medico del duca di Cleves, la cui influenza, in merito al problema, fu determinante da Cardano²⁶ a De Nynauld²⁷, pur essendo convinto che:

... Quel maestro di frodi, per conseguire i suoi fini, fornisce talvolta alle streghe certi preparati naturali che, una volta spalmati e frizionati addosso, provocano loro l'illusione di volare attraverso i camini, di spostarsi per l'aria in ogni direzione, di andare ad orge e deliziosi concerti, di subire amplessi ed altre piacevolezze di questo genere; in realtà quell'ingannatore dalle mille risorse imprime tutto questo nelle loro menti durante il sonno, quando, dopo essersi unte con l'unguento soporifero, cadono senza accorgersi e totalmente in uno stato di profondo letargo.

ci fornisce la formula dell'unguento :

Le streghe fanno bollire un bambino in una pentola di rame e ne prendono il grasso che vi galleggia, lo fanno ispessire come se fosse un consommé e lo mettono da parte per il loro uso. Vi mescolano della cicuta, dell'acqua d'aconito, della belladonna, dell'acoro, delle foglie di pioppo e della fuliggine, poi vi uniscono dell'erba cannella, dell'appio, del sangue di pipistrello, delle cinquefoglie, della morelle endormante, dell'olio ... Ungono con questo unguento tutte le parti del corpo, che hanno ripetutamente frizionato fino a falle arrossire per attirarvi il calore e rilassarvi quelle membra che erano ritratte per il freddo. Alla fine le carni sono distese e i pori della pelle sono aperti, allora

*vi mescolano del grasso o dell'olio ...*²⁸

Quattro componenti di questi preparati sono sicuramente interessanti: il **persil** ossia la cicuta o *Conium maculatum*, la **morelle endormante** (il Giusquiamo nero, *Solanum Dulcamara*, la *Mandragora officinarum*...) e la **morelle furieuse** ossia l'*Atropa belladonna* ed infine l'**Aconito**.

Gli altri componenti sono: l'olio e il grasso di *bambino non battezzato*, che fungono da eccipienti lipidici che veicolano i composti liposolubili (i principi attivi), erba cannella (antisettico), acoro (stimolante e carminativo), appio o sedano (diuretico e antidolorifico, afrodisiaco), cinquefoglie (emostatico), la fuliggine (disinfettante e emostatico) e le foglie di pioppo (antisettico, antinfiammatorio e vulnerario) ... il sangue di pipistrello (ingrediente magico-simbolico).

La **cicuta** è un veleno notissimo: il *Conium maculatum* è una pianta erbacea biennale o perenne. Tutte le parti della pianta sono tossiche: contengono infatti alcaloidi piperidinici, principalmente l'alcaloide liquido e volatile conina, oltre a coniceina, conidrina e altri. I frutti immaturi contengono le maggiori concentrazioni di alcaloidi (fino al 2%). La cicuta induce paralisi motoria graduale, rallentamento cardiaco, ipossia (insufficiente ossigenazione), delirio e eccitazione convulsiva. I sintomi dell'avvelenamento sono costituiti da vomito, dolori addominali, incapacità di deglutizione e di parola, soffocamento e morte. L'attività cardiaca non viene

influenzata. Generalmente l'intossicazione è dovuta a errori di identificazione: può infatti capitare di confondere le varie parti della cicuta con parti omologhe di piante commestibili; ad esempio le foglie con quelle del prezzemolo, le radici con quelle della pastinaca oppure i semi con quelli dall'aroma di anice di alcune ombrellifere.



Mandragora officinalis

Il **solano sonnifero** o **atropa belladonna** è una pianta perenne, diffusa in tutta Europa, specie nelle radure e nelle macchie e lungo le strade boschive. Il frutto è una bacca nera lucida grande quasi quanto una ciliegia (la dose letale va da 10 a 15 bacche, mentre a medi dosaggi provocano modificazioni neuropsicologiche ed esperienziali). Cosmetico (collirio) per dilatare le pupille e rendere lo sguardo trasognato, i latini la chiamano *belladonna*, mentre gli anglosassoni la chiamano *deadly nightshade* (mortale ombra della notte) o *Nachtschatten* (tenebra notturna). La pianta intera contiene vari alcaloidi fra cui la scopolamina, l'iosciamina e l'atropina. Nel processo di disidratazione la iosciamina si trasforma, a causa di un processo enzimatico, in atropina. Fra le sostanze delirio-inducenti, l'atropina e gli atropino-simili rappresentano la classe di farmaci più interessanti ai nostri scopi.

Mandragora officinarum è una pianta perenne appartenente alla famiglia delle solanacee. La sua radice di forma vagamente antropomorfa è ricca di alcaloi-

di con una azione di tipo atropinica per il suo contenuto in tropano-alcaloidi dotati di facoltà emetiche e narcotiche. Difatti essa contiene la iosciamina (isomero dell'atropina) e anche scopolamina. La mandragora è l'*anthropomorphon* di Dioscoride e il *semihomo* di Columella, mentre è la *circea* per il Mattioli: *perciò che pare che la radice conferisce (forza) in cose amatorie*²⁹.

*Taluni affermano – scrive Matteo Plateario – che la mandragora femmina ha una forma umana, ma non è vero, dal momento che la natura non attribuirebbe mai tale somiglianza a un'erba. Ma è pur sempre vero che certe persone si diletano a modellare tali figure, secondo quanto abbiamo appreso da certi contadini. Le virtù medicamentose della mandragora sono presenti soprattutto nella scorza della radice, nei piccoli frutti e, per finire, nelle foglie*³⁰.

A questa erba si attribuivano poteri eccitanti afrodisiaci, oltre che narcotici (Sant'Ambrogio)³¹ e da Giuseppe Flavio e da Eliano sarebbero derivati i racconti a proposito degli accorgimenti magici necessari per svellere la radice di mandragora dal terreno.

Solanum dulcamara, specie euro-siberiana, cresce nei boschi umidi, lungo corsi d'acqua, nelle siepi. Come molte altre specie congeneri, la dulcamara contiene glicoalcaloidi steroideici e saponine. Le radici contengono almeno otto diverse alcalamine (soladulcidine, solasodine, tomatidina e altre), mentre le parti aeree ne contengono generalmente una sola, la soladulcina. I frutti,

molto tossici prima della maturazione, una volta maturi contengono soltanto saponine neutre poco velenose. I sintomi dell'avvelenamento sono: nausea, vomito, diarrea, notevole diminuzione dei globuli rossi del sangue, sensazione di generale indebolimento, paralisi della lingua, difficoltà di deglutizione e di respirazione; molto raramente a queste manifestazioni può seguire la morte, provocata da insufficienza respiratoria o da arresto cardiaco.



Solanum Dulcamara

Solanum nigrum, l'erba morella o tossico, molto comune negli incolti, nelle discariche o tra i ruderi; si conoscono casi letali a carico di bambini che ne hanno ingerito le bacche. Del resto anche le parti epigee verdi delle piante di patata e di pomodoro sono velenose per il loro contenuto in alcaloidi e saponine.

Il **Giusquiamo nero**, pianta a ciclo generalmente biennale. L'areale originario di distribuzione comprende l'Europa, l'Asia centrale e occidentale, l'Africa settentrionale e l'India. È una pianta tipica delle località asciutte e incolte. Tutte le parti della pianta sono estremamente tossiche

specialmente le foglie e i semi, che contengono tropano-alcaloidi (0,04-0,08%), soprattutto L-giusquiamina e scopolamina in rapporto di 1/1. L'avvelenamento provocato dai tropano-alcaloidi del giusquiamo determina i medesimi sintomi della belladonna. Gli individui che comunque sopravvivono all'intossicazione da giusquiamo mostrano molto spesso alterazioni irreversibili causa-

te dall'elevata concentrazione di scopolamina.

L'ingestione di venti semi si rivela fatale per un bambino; cento semi costituiscono una dose mortale anche per un adulto. L'avvelenamento da giusquiamo causa spesso sdoppiamento della vista, spasmi dolorosi dei muscoli del collo e delle mascelle, accessi di follia e di aggressività.

L'**Aconitum napellus** è una pianta erbacea perenne, frequente in tutta Europa. Predilige i pascoli montani fertilizzati fino ad altitudini intorno ai 3000 metri. Tra i suoi principi attivi: gli alcaloidi del gruppo diterpene, napellina, aconitina e i glucosidi flavonici, luteolina e apigenina. È, subito dopo l'**Aconitum ferox** del Nepal, il veleno vegetale più attivo che esista. L'aconito veniva un tempo utilizzato per avvelenare i prigionieri, nella preparazione di frecce avvelenate e per confezionare l'unguento diabolico. Una dose di 2 gr. di tubero fresco (da 1 a 3 mg. di aconitina) può rappresentare la dose mortale per l'uomo. Il veleno penetra attraverso la pelle (anche il semplice mazzetto, tenuto in mano, provoca intossicazioni e dermatiti). Le preparazioni di aconito applicate sulla cute inducono parzialmente una eccitazione sensoriale, cui segue un caratteristico formicolio e l'ottundimento della sensibilità con conseguente anestesia, disturbi sensoriali, paralisi dei centri bulbari, irregolarità cardiache.

Da ultimo vanno menzionati due ulteriori ingredienti dell'unguento (o anche delle varie pozioni allucinogene): l'**oppio** e il **roso**.

Il **Papaver somniferum** è una specie già presente nella preistoria (3000 a. C.), ne sono stati trovati i semi nell'insediamento di palafitte di Roberhausen sul lago di Costanza, in Provenza e a Lagozza vicino a Milano. Dato che vive accanto al grano, i suoi semi seguirono le migrazioni dell'uomo creando le 700 specie esistenti (e non parliamo di quelle estinte); l'area mediterranea ne fu, in certo qual modo, la patria.

Le tecniche utilizzate per estrarne l'olio (dai semi) oppure per produrre l'oppio (una sostanza lattiginosa nella quale si trovano concentrati alcaloidi estremamente tossici, nell'insieme definiti alcaloidi oppiacei) è presente fin dall'antichità (si veda Omero, Teocrito, Alcmane, Ippocrate, Tucidide, Plinio, Celso, Dioscoride ...). L'oppio, che contiene numerosi alcaloidi, consiste nel

lattice, essiccato, ottenuto attraverso piccole incisioni praticate nelle capsule immature e quindi raschiato e lavorato. Il decotto delle capsule (meconio), anche a maturazione avvenuta (e dopo che ne sono asportati i semi per fare l'olio), è una preziosa materia prima per



Papaver somniferum – da un testo arabo del XV sec.

ottenere oppio, morfina, papaverina, codeina...

Le donne di Salerno danno ai loro bambini, per farli dormire, dei semi di papavero bianco con il proprio latte³² e da Salerno alla *Convectia soporifera ad operandum* chirurgia di Bamberg dove troviamo una ricetta così formulata: *opii thebaici, suci iusquiami, suci codis (id est papaveri), suci fogliarum mandragorae, suci edere arboris, suci edere(terrestris) matura, suci more celsi, seminis lactuca, suci conii* e nell' *Antidotarium Nicolai*,

dove su centoventi preparati, ventinove sono a base di oppio.

Prendiamo ad esempio il *Codex Romanus* (xv secolo):

Prendi oppio, mandragola, il seme del giusquiamo, succo di rosa canina, mescola il tutto nel vino, prendi una spugna e mettila sulle narici. E se vuoi che si svegli, prendi la spugna e mettila piena di aceto forte sulle narici, mordila con i denti e versa aceto nelle narici.

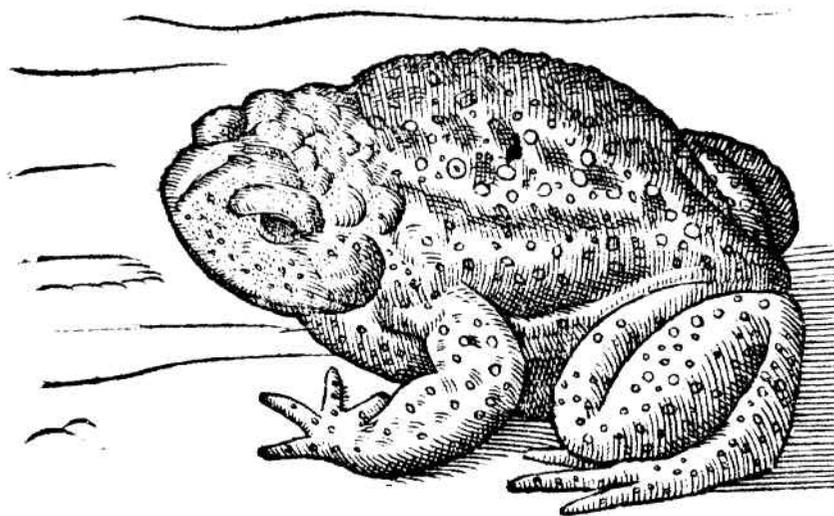
E Johann Schenck di Wurzburg (xv secolo) raccomanda:

Pozione sonnifera. Per fare questa pozione eccezionale devi prendere un quarto di semi di papavero ovvero *papaveris albi* e due manciate di anetun e due manciate di finocchio e dodici noci di terra. Devi quindi fare così: pesta i semi di papavero dopo averli preventivamente bagnati in modo da farne uscire il

succo, e quando li hai pestati devi passarli attraverso un telo con acqua di rose e con acqua di sant'Antonio. E quando è tutto ben pestato devi prendere il succo e mescolarlo con un buon quarto di vino bianco e poi devi prendere una pinta di miele e mescolare il tutto, poi pestare le noci e aggiungerle all'insieme; fai poi bollire e quando vuoi, somministrane alla persona un bicchiere pieno, e dormirà all'istante. *Et hoc probatum est per magistrum Johannem Moilsshem cyrurgicum.*

E un ricettario del XVI secolo, recita:

Recipe opio una dramma e metti in fusione in un oncia di acqua-vite per 24 hore e poi metti quest'acquavite in due libre d'acqua comune, più questo siano due libre e mezzo e mestica insieme et poi di quest'acqua mescene un bicchiere in un fiasco che tenghi tre fogliette e sarà fatto. Bono per dormire³³.

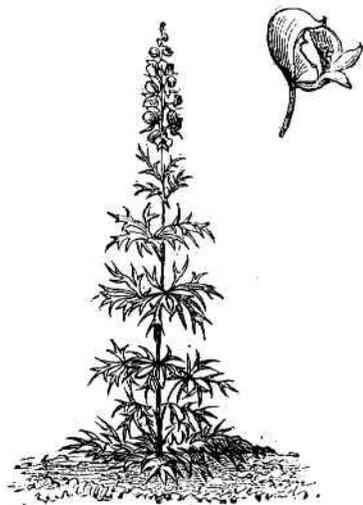


Il Rospo, dall'erbario di P. A. Mattioli (XVI sec.)

Il succo (opium) del papavero da sempre è offerto alla Gran Madre Terra (Isis, Astarte, Cibele, Demetra, Cerere...) per far sì che dimentichi la propria afflizione.

Anche il **rospo** ebbe un ruolo centrale come divinità benevola e come simbolo di fecondità, in special modo nell'area centro-europea e in Italia, dove la Grande Madre, la dea donatrice della vita, appare molto spesso raffigurata con sembianze di rana o di batrace. Le ghiandole cutanee dei rospi contengono la bufatenina (dimetil-5-idrossi-triptamina) una sostan-

za indolica simile per struttura alla serotonina e alla dietilamide dell'acido lisergico, ancor oggi usato ritualmente, in alcune culture primitive, per indurre stati allucinatori (è appena il caso di ricordare che la fustigazione del rospo, onde ottenerne il *veleno*, è uno degli elementi centrali del Sabba):



Aconitum napellus

*Tu nel sonno preso, rospo
che trentun dì e notti sudasti toscò
sotto un freddo sasso, primo
bolli tu nel magico tino³⁴.*

Giusquiamo nero, cicuta, solanum dulcamara, atropa belladonna, mandragora officinarium ... sono tutti farmaci dose-dipendenti: a bassi dosaggi danno euforia, benessere, disturbi della memoria, alterazioni spazio-temporali e vividezza

nelle percezioni sensoriali, mentre ad alte dosi compaiono midriasi, allucinazioni e delirio. (La sintomatologia e il vissuto neuro-psichico sono simili a quello degli allucinogeni).

Esistono poi, numerosissime testimonianze circa l'uso da parte dell'erboristeria delle streghe di varie piante spontanee per es. il verbasco, la valeriana, la digitale, il salice, l'artemisia o assenzio, il lolium temulentum e lo stramonio. Il verbasco e la valeriana sono sedativi, la digitale (in caso di intossicazione acuta o cronica) induce disorientamento spazio-temporale, confusione, afasia e delirio, i salicilati sono responsabili di confusione e delirio e l'assenzio induce psicosi, forme stuporose, sindromi maniacali, il loglio provoca allucinazioni, mentre lo stramonio è uno stupefacente e un afrodisiaco.

Una pianta famosissima nell'antichità e nell'Islam che non venne quasi usata in ambito popolare (ma neppure dalla medicina dotta) nel Medio Evo né in Età Moderna, fu la canapa. È evidente che si tratta sia di *cannabis sativa* che della *cannabis indica*, perché è ormai chiarito che la percentuale dei cannabinoidi attivi della pianta europea non è dissimile da quella della canapa indiana, dipendendo ciò dalle condizioni di coltura. Viene detta adatta contro i dolori alle orecchie e alle mammelle e indicata a curare gli edemi e gli apostemi; la corda che se ne ricava è uno strumento di giustizia (vi vengono impiccati i malfattori); tenuta addosso la radice fermerà immediatamente il flusso sanguigno³⁵.

Ricordata come uno dei principali allucinogeni da Erodoto, da Plinio, da Dioscoride, da Apuleio Platónico, da Hildegarde, da Marco Polo (cfr. *Il veglio della montagna*) e anche dai documenti dell'India, dell'Islam e della Cina³⁶, non viene quasi mai ricordata come erba delle streghe (se non nella *Strega* di Giovan Francesco Pico che, vivendo alla Mirandola, non poteva non accorgersi delle doti e caratteristiche della canapa).

Interessante è un manoscritto anonimo del XVI secolo. È in volgare umbro del tempo (mescolato a passi latini), di un'unica mano e presenta molti segni di abbreviazioni della scrittura gotica corsiva del secolo XV. Si tratta di un ricettario magico, afrodisiaco e terapeutico, ossia uno



Cannabis

«zibaldone»³⁷ per la preparazione di succhi d'erbe e pomate (ma anche composti minerali ed animali), contiene moltissimi «segreti» magici e botanici, un trattato di alchimia e una parte dedicata alla chimica e alla cosmesi e infine moltissimi brani dedicati alla stregoneria popolare, agli afrodisiaci e un'antidotario. Ad esempio l'Autore conosce benissimo i veleni e le loro proprietà, ma il suo *Antidotarium* è di pura fantasia.

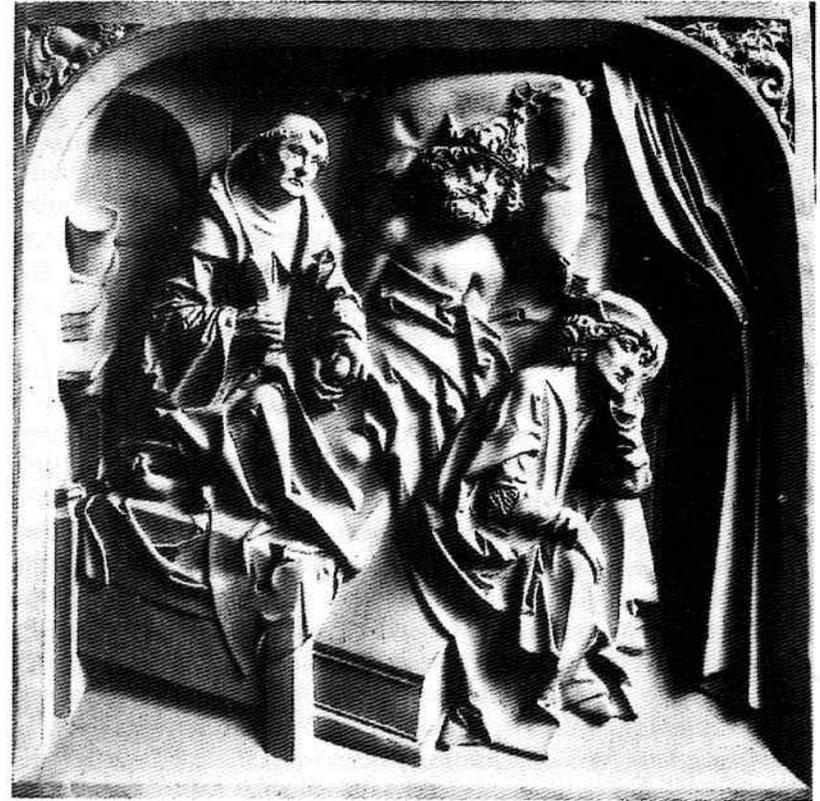
Le piante che, invece, ricorrono con più frequenza nella tradizione popolare sono l'assenzio, l'acoro, l'oppio, la cinquefoglie, l'elleboro, l'aconito napello, la cicuta, la mandragora, il giusquiamo, lo stramonio e l'oppio; ovvero le erbe delle donne che crescono dove c'è sofferenza, ma da queste se ne può essere consolati. Sono quelle citate da Dioscoride e dal Plateario e dalle «donne salernitane», ma dimenticate dalla medicina dotta!

Come mai tra le Marche e l'Umbria (antico ducato di Spoleto) si venne a conoscenza fra il popolo proprio di questi rimedi? O per meglio dire quale strada unisce Norcia con Salerno e il Mons Veneris con Montecassino? O ancora cosa congiunge la «civitas hippocratica» con Bamberg in Germania e il Monte della Sibilla?

Incominciamo da Norcia ossia dal fondatore del monachesimo occidentale: San Benedetto che da Subiaco passa a istituire un nuovo monastero di Montecassino; col tempo il Santo guadagnerà fama di taumaturgo e il luogo diventerà la *pars sacra* di Salerno, ospitando quel dottissimo Costantino l'Africano (1019-1087) che aveva posto le basi per la fondazione della *civitas hippocratica*. Nella città campana il sapere delle donne eguaglia (e a volte supera) quello degli uomini: Trotula de Ruggero (1059), ava di quel Matteo Plateario autore del celeberrimo *Liber de simplicibus medicina* o *Circa instans*, la quale aveva scritto il *De ornatu mulierum* e il *De passionibus mulierum ante, in et post partum* e fu la prima di quelle *sapientes matronae* che fino a tutto il XII secolo lavorarono sul grande patrimonio «de herbis feminei». A Salerno la chirurgia (*manus operatio*) era

praticata dai medici pratici: curatori di ferite, norcini, litotomi, cavadenti ... così come l'ostetricia e la ginecologia era affidata alle donne.

Nel duomo di Bamberg v'è il sarcofago dell'imperatore Enrico II (1002-1024) e della moglie Cunegonda su



Bamberg, Duomo, Dal sarcofago dell'Imperatore Enrico II

cui è rappresentato San Benedetto che, in veste di chirurgo, toglie un sasso dalle mani del malato, chiaramente in stato narcotico.

Durante un viaggio in Italia Enrico viene colpito da una terribile colica di cui i medici si danno per vinti; l'imperatore allora sale a Montecassino per implorare

sulla tomba del santo la guarigione, ma scopre che le reliquie non sono lì; deluso torna al suo accampamento e durante il sonno gli appare San Benedetto con una pozione narcotica e una forbice da sarto usata come bisturi: lo opera dal calcolo, guarendolo. A Bamberg sono conservati un *Antidotarium* del *Codex bambergensis*, antecedente a Enrico II, l'*Antidotarium Nicolaei* (predecessore di Matteo Plateario a Salerno) e una *Conventio soporifera ad operandum chirurgia* dove fra le bevande analgesiche ne è ricordata una a base di oppio, papavero nero, giusquiamo, mandragora, cicuta³⁸.

Purtroppo le università da un lato e i conventi dall'altro faranno di tutto per impedire l'esercizio di una medicina e di una chirurgia «practicae». I monaci e i canonici vengono esclusi dagli studi medici (sinodo papale del 1130, più volte in seguito ribadito) e le università diverranno le uniche strutture a poter rilasciare la licenza di esercitare la professione:

... ordiniamo che in avvenire nessuno che aspiri al titolo di medico ardisca di esercitare o altrimenti curare se precedentemente non è stato approvato a Salerno in un esame pubblico dopo aver sostenuto un esame da parte dei maestri... La pena della confisca dei beni e di un anno di carcere sia comminata a coloro che in avvenire oseranno praticare la medicina contro le disposizioni di questo editto ... nello studio della medicina: dovrà dedicarvi cinque anni in modo che, entro il tempo predetto, apprenda anche la chirurgia che è una parte della medicina ... Dopo aver completato il quinquennio di studi (il medico) non potrà esercitare se non avrà fatto pratica per un anno intero sotto la guida di un medico esperto ... che non sia permessa l'attività professionale a nessun chirurgo che non presenti diplomi rilasciati dai professori della facoltà di medicina, nei quali si attesti che ha studiato almeno un anno quella parte della medicina da cui si apprende l'abilità chirurgica³⁹.

È chiaro che da questo momento verranno esclusi

dall'esercizio della medicina tutta una serie di persone che d'ora in poi faranno parte di un altro mondo: l'universo delle streghe, dei cerretani, dei barbieri, dei norcini ... lasciando la cura della salute a quei «dottori» che:

Avevano allontanato purtroppo da sé – come scriverà Vesalio nel XVI secolo - la più importante e più antica branca dell'arte medica, quella che (ammesso che veramente ve ne possa essere un'altra) si basa soprattutto sull'investigazione della natura⁴⁰.

Dal XIII al XVI secolo le scuole e le università daranno spazio solo ai medici teorici (appollaiati su di un alto scranno che ripetono i libri di altri) lasciando la chirurgia (e l'anatomia) ai non medici e avendo un grande disprezzo per il lavoro manuale.

Da questo momento non si occuperanno del corpo se non *per auditum*: gli amici e famigliari del malato gli racconteranno i dati per l'anamnesi, i loro inservienti raccoglieranno le urine che i malati avranno portato nella matula, i cerusici gli faranno il salasso (flebotomi), gli cureranno le ferite (medici vulnerum), lo libereranno dalla pietra (litotomi), gli acconceranno le ossa, gli toglieranno i denti, l'opereranno di cataratta, faranno spurgare fistole e ascessi, le ostetriche aiuteranno la partoriente, i norcini praticheranno l'orchietomia e l'ernioctomia, i chirurghi assisteranno il dottore durante una lezione (il *demonstrator* indica e l'*ostensor* taglia), gli herbolari e i farmacisti gli procureranno le erbe ... mentre il «dottore» si occuperà di medicina pulita: leggere i libri delle *auctoritates* e scriverne le glosse e quando esamina il ricco paziente è per fargli l'oroscopo, guardare il colore, la complessione e la sua corporatura e, al massimo, tastargli il polso.

Ma chi aiutava a sopportare il dolore e la sofferenza? È evidente: le erbe delle donne, ossia la medicina dei semplici!

Una delle obiezioni fondamentali contro l'ipotesi del-

l'induzione farmacologica di esperienze psichiche a causa dell'uso di tali unguenti è che questi, dovendo essere ovviamente spalmati sulla pelle, non potevano essere assorbiti in maniera apprezzabile dall'organismo. È vero che le sostanze attive non attraversano la cute, ma fanno eccezione proprio i composti liposolubili veicolati su eccipienti lipidici (in parole povere l'unguento delle streghe). Se si tiene conto poi che queste venivano strofinate sulla pelle lacera, su piaghe o sulla carne viva, si capisce come potevano funzionare più rapidamente che per ingestione o inalazione.

L'igiene dell'epoca, specie nelle classi più povere (si pensi, però, anche alla scarsa pulizia delle classi abbienti) era del tutto approssimativa, le malattie scrofolose sono patologie normali, i parassiti sono ospiti fissi, le carenze vitaminiche naturale prodotto di squilibri alimentari (vitamine A, C, E) e l'ignoranza di ogni elementare cautela antisettica porta con sé il prurito e l'infezione.

Raramente queste erbe entrano a far parte delle raccolte della farmacopea dotta, ma a differenza di questa, che propone cure più fantasiose che efficienti, i rimedi delle streghe funzionano e spesso tanto bene da tramutarsi in micidiali veleni.

Valga per tutte l'esempio della Magia Naturale della Porta, la quale raccoglie, tra l'altro, tutte le credenze e le teorie dotte in materia di magia simpatica. In essa troviamo come cura contro l'alcolismo il cavolo, perché non s'è mai vista una vite attorcigliarsi a tale pianta, e l'edera, che è nociva alla vite; il sambuco selvatico (erba scorpium) guarisce dalla punture degli scorpioni, la cicorbia rinforza la vista dato che è prediletta dai falchi che notoriamente hanno occhi acuti; il dragoncello fa bene contro il morso dei serpenti ed infine, le erbe che crescono su immagini che portano un copricapo fanno bene per il mal di testa.

Anche le pratiche farmacologiche delle grandi scuole e università mediche medievali sono perlopiù di igiene, dietetica e medicina preventiva, ma quando approdano

all'ambito terapeutico, o risultano essenzialmente di tipo empirico o entrano nel campo del fantastico.

A differenza dell'empiria o della simpatia del rimedio dotto, le erbe delle streghe operano con una «audace omeopatia»; il veleno può diventare un antidoto, il convulsivo seda il delirio, gli urticanti guariscono le piaghe e un eccitante può diventare un analgesico (si veda ad esempio l'aconito che, a seconda del dosaggio dà i due diversi risultati).

Gli unguenti delle streghe calmano il dolore e spesso lo guariscono, ma sovente danno reazioni tossiche. Molti degli ingredienti visti sopra entrano nella pomata con funzione vulneraria (es. le foglie di pioppo), sedativa (es. le solanacee: belladonna, giusquiamo, mandragora...), antiflogistica ed antibatterica (es. l'olio di iperico), anestetica (aconito), psicotico (l'assenzio), ipnotico, (il papavero), allucinogeni (rospo), afrodisiaci (appio o lo stramonio)... e quindi non solo leniscono i dolori, ma curano anche i mali dando in aggiunta *sogni dilettevoli* che soddisfano le *bramosie esagerate di sensazioni morbose*.

È quindi plausibile ammettere, in generale, che gli stati tossici indotti dall'uso di questi farmaci neuropsicoattivi provochino nell'individuo una lacerazione del tessuto connettivo coscienziale fra immagini di origine sensoriale e immagini endogene che si presentano con carattere percettivo e vengono vissute dal soggetto come autentiche percezioni e scambiate con queste, tanto che sono attribuite alla realtà esterna e ritenute immagini reali.

In definitiva si induce un feed-back positivo: coloro che sono affetti da piaghe dolorose o algie varie ricorrono alla donna erborista (strega, guaritrice, sciamana) per avere lenimento e questa nel procurare loro un potente analgesico (ipnotici, tranquillanti, neurolettici) inizia costoro, come era anticamente, ai misteri della Dea (Diana, Perchta, Erodiade ...) o della Sibilla e li lega ad una assuefacente e volontaria tossico-dipendenza.

NOTE

¹ *Una ingens Amiterna cohors priscique Quirites, / Ereti manus omnis oliviferaeque Mutuscae / Qui Nomentum urbem, qui Rosea rura Velini, / Qui Tetricae horrentis rupes montemque Severum / Casperiamque colunt Forulosque et flumen Himellae.* Virgilio, *Eneide*, VII, 710-714.

² Leandro degli Alberti, *Descrittione di tutta l'Italia*, appresso Gio. Maria Leni, 1557, p. 279.

³ Cfr. E. Ricci, *Marche*, Torino, 1929 p. 73, che sostiene che il termine Sibilla possa derivare dalla popolazione dei Sabelli, limitrofi ai Sabini. Faccio notare, senza prendere posizione, che Sabella è un nome di donna in Marziale (2,41,12) mentre in Orazio *Sabella anus* sta per una vecchia Sabina.

⁴ Il primo documento cristiano scritto è una lettera dello pseudo Giustino al papa Clemente del I secolo d. C, in cui le Sibille sono viste come profetesse della fine dei tempi. Questa testimonianza sarà seguita da Teofilo d'Antiochia, Ambrogio, Agostino, Origene, Lattanzio, Firmiano, Clemente Alessandrino ...

⁵ Giambattista Lalli, *Tito Vespasiano ovvero Gerusalemme desolata*, Foligno, 1635, c.II, st.VII.

⁶ Nella Chiesa di San Francesco ad Amatrice vi è una Sibilla Cumana, ritratta fra Dante e Virgilio e diversi profeti (nel sogno di Iesse) in cui (come nella lettera di Giustino a Clemente) si assiste al trionfo della Chiesa.

⁷ Ricordiamo: Stefano Papetti, *L'iconografia della Sibilla nelle Marche*, in *Errante, eretica, erotica. L'icona sibillina: da Cecco d'Ascoli a Osvaldo Licini* Elissa, 2000.

⁸ Enea Silvio Piccolomini, *Epistula*, LI, ep.46 (Papa Pio II, 1405-1463). Risposta al medico del duca di Sassonia che chiedeva se vi fosse in Italia un *Veneris Mons* dove si insegnavano le arti magiche.

⁹ Antoine de La Sale, *Le Paradis de la reine Sybille*, Paris, 1930.

¹⁰ In A. Panizza, *I processi contro le streghe nel Trentino* in *Archivio Trentino*, VII, (1888).

¹¹ Cfr. *L'Asino d'oro* di Apuleio, dove la strega Panfila si unge trasformarsi in uccello onde recarsi ad un convegno.

¹² *Illud etiam non est omittendum, quod quaedam sceleratae mulieres retro post sathanam conversae, demonum illusionibus et phantasmatis seductae, credunt se et profitentur cum Diana nocturnis horis dea paganorum, vel cum Erodiade et innumera multitudine mulierum equitare super quasdam bestias, et multa terrarum spacia intempestae noctis silentio pertransire, eiusque iussionibus obedire velut dominae, et certis noctibus evocari ad eius servicium..* Il *Canon Episcopi* (attribuito al Concilio di Ancyra, ma quasi certamente anch'esso di età carolingia approssimativamente del IX secolo), è riportato da: a) Reginone di Prum, *Libri duo de synodalibus causis*, in Migne, P.L. CXL, coll. 1853-1870; b)

Burcardo di Worms, *Corrector et medicus (Decretorum liber XIX)* in P.L. CXL, col. 976; c) Graziano, *Decretum Magistri Gratiani*, editio liptiensis, ed. A. Freidberg, Lipsia, 1922, pp. 1030-1031 e in tutte le opere di demonologia dal XIII al XVIII secolo, commentato, annotato ed interpretato a sostegno e/o contro la realtà della stregoneria.

¹³ *ibidem* cfr. anche un documento dell'XI secolo: ... *Alcune donne affermano di essere costrette in determinate notti, ad accompagnare una turba di demoni trasformati in donne, che il volgo stolto chiama Holda .. Altre dicevano di uscire dalle porte chiuse nel silenzio della notte, lasciandosi dietro i mariti addormentati: dopo aver percorso spazi sterminati con altre donne vittime dello stesso errore, uccidevano, cuocevano e divoravano uomini battezzati, a cui restituivano una parvenza di vita riempiendoli di paglia e di legno. ... Altre ancora sostenevano di volare, dopo aver oltrepassato le porte chiuse, insieme ad altre seguaci del diavolo, combattendo tra le nubi, uccidendo e infliggendo ferite...* Burcardo di Worms, *Corrector et medicus* in Migne: *Patrologiae cursus completus [...]: Series Latina*, Parisiis, 1844-1864.

¹⁴ Alfonso Tostado, *Commentaria in Primam Partem Mathaei, Quaestio XLVII*, cap. IV, pp. 410, Venetiis, 1615.

¹⁵ Andare per via aerea al noce di Benevento vuol dire condursi al gioco, al sabba, al corso, al parlamento o recarsi dalla signora, da Diana o dalla Sibilla... Il ducato longobardo di Benevento prendeva quasi tutto il sud dell'Italia confinando a nord con l'Umbria e le Marche (Ducato di Spoleto) ed il Lazio. Si narra nella *Vita Barbati episcopi beneventani* (IX secolo) che i guerrieri longobardi solevano andare ad una festa in cui si sfidavano a conquistare una pelle di pecora posta fra i rami di un noce (per farne dono al dio Wotan), con una corsa sfrenata a cavallo e con spalle girate. Ora il vescovo Barbato vieta questo come superstizione e lo proibisce quale credenza irrazionale, facendo quindi diventare il luogo ed il noce celebri per sempre.

¹⁶ Alfonso Tostado, *Commentaria supra Genesim, Quaestio CCCLIV*, Venetiis, 1507.

¹⁷ W.Shakespeare, *Macbeth* (IV,1), Garzanti, Milano.

¹⁸ D. Mammoli, *Processo alla strega Matteuccia di Francesco* 20-3-1428, in *Res Tudertine* n. 8, Todi 1969. Va detto che nella zona umbro-marchigiana la frase andare al noce di Benevento equivaleva ad andare al ballo, mentre due o tre notti all'anno le streghe andavano sul monte di Ancona, il Conero, a raccogliere le erbe. Cfr. C.Crocioni, *Superstizioni e pregiudizi nelle Marche durante il Seicento*, Bologna, 1947.

¹⁹ Alfonso Tostado, *Commentaria saper Genesim, Quaestio CCCLIV*, Venetiis, 1507.

²⁰ Johan Nider, *Formicarius*, Colonia, 1475, I, II, c4 cfr *sognò con tanta intensità Venere è un topos della stregoneria al punto che il*

sabba veniva celebrato su un monte in onore di donna Venere (cfr il Venusberg o il Mons Veneris) ancor prima che in onore di Satana.

²¹ Giovan Francesco Pico della Mirandola, *Dialogo intitolato la Strega ovvero de li inganni de' Demoni*, tradotto all'abate Turino Turini, Pescia, 1555, p. 21. La versione moderna, a cura di Ida Li Vigni, purtroppo è andata esaurita.

²² Andrea Alciati, *Andrea Alciati Giuriconsulti Mediolanensis Parergon iuris libri VIII*, Lione, 1544, pp. 92-94.

²³ Bartolomeo Spina, *Questio de strigibus* in *Opuscola*, Venetiis, 1519-1535.

²⁴ Andreas Laguna, *Commento a Dioscoride*, I materiali della medicina, IV (75), Barcellona, 1955 Cfr. A.Castiglioni, *Incantesimo e magia*, Milano, 1934.

²⁵ Giovan Battista della Porta, *Magia naturalis sive de miraculis rerum naturalium*, Napoli, 1558; I, II, 26.

²⁶ Gerolamo Cardano: *De rerum veritate*, Basilea, 1557 et *De causis signis ac locis morborum*, Basilea, 1583 ... donnette di misera condizione che vivacchiano nelle valli cibandosi di castagne e di erbe. Se non prendessero un poco di latte non potrebbero proprio vivere ... (nel 1557, op. cit. pp. 567-575, propone la stessa formula del Della Porta, ossia aconito, solanum nigrum, sedano ...).

²⁷ Jean De Nynauld: *De la lycanthropie, transformation, et extase des sorciers*, Jean Millot, Parigi, 1615, distingue tre tipi di unguento delle streghe: per recarsi al Sabba, per cavalcare una scopa e volare per l'aria e per trasformarsi in animale. Ne dà alcune componenti: piante come la belladonna, il solano, il giusquiamo, l'aconito, il calamo, ma anche animali come il rospo, il serpente, l'istrice.

²⁸ Joahan Wier, *De praestigis daemonum et incantationibus et veneficiis* (1563) et *De lamiis liber uno* (1577) in *Opera Omnia*, Amsterdam, 1660; trad. franc. del medico Jacques Grevin: *Histoires, disputes et discours des illusions et impostures des diables*, Paris, 1569.

²⁹ P. Mattioli, *Discorsi...*, Venezia, 1563, p.549.

³⁰ Matteo Plateario, *Il libro delle erbe medicinali*, Vallardi, 1990, p.110

³¹ *Quid enumerem succos herbarum salubres? Quid virgultorum ac foliarum remedia? ... Per mandragoram quoque somnus frequenter arces-*

situr, ubi vigiliarum aegri afflicentur incommodo. Nam quid de opio loquar, quod etiam nobis quotidiano prope usu innotuit, quoniam dolores eo gravissimi internorum saepe viscerum sopiuntur? (Ambrosii, *Hexaameron*, III, VIII, in P. L., XIV, col. 184).

³² Matteo Plateario, *Il libro delle erbe medicinali*, Vallardi, 1990, p.164.

³³ S.Pezzella, *Magia delle erbe*, Edizioni Mediterranee, Roma, 1979. Vol 1, p. 58.

³⁴ W. Shakespeare, *Macheth*, in *Tutte le opere*, Milano, 1985.

³⁵ Pietro Ispano, *Il tesoro dei poveri*, in *Practica Jo. Serapionis* (fol. CCI,VII), Marcello di Bordeaux, *I Farmaci*, IX (77), Apuleio Platónico, *Erbario*, CXV (1-2) Hildegarda di Bingen, *La Medicina Semplice I* (II).

³⁶ (gli sciti) ... si spalmano il capo con un unguento, che poi lavano via. Per il corpo invece fanno così innalzano tre pali, inclinati l'uno verso l'altro. e vi stendono sopra delle coperte di feltro che uniscono l'una all'altra il più strettamente possibile. Poi, in un vaso posto al centro dei pali e delle coperte, pongono delle pietre arroventate al fuoco. Cresce nelle loro terre una canapa ... gli sciti prendono il seme e entrati sotto le coperte, lo gettano sulle pietre arroventate al fuoco; allora il seme libera un fumo odoroso e produce un vapore tale che nessuna stufa greca potrebbe farne altrettanto. Inebriati da questa sauna gli sciti lanciano urla di gioia... Erodoto, *Le Storie*, IV (73-75) *Se la si beve con mirra o vino si hanno ogni sorta di visioni e si ride, si ride fino a quando non si siano mangiati dei pinoli del pepe o del miele col vino di palma.* cfr. Plinio, *Storia Naturale*, XXIV (164-165), Dioscoride, *I Materiali della medicina*, 111 (165-166, Mareo Polo, *Il Milione*, XV (8).

³⁷ S. Pezzella, *Magia delle erbe*, Edizioni Mediterranee, Roma, 1979. Un'opera interessante storicamente, ma pubblicata in una collana magica senza alcuna valenza scientifica.

³⁸ *Opii thebaici, suci iusquiami, suci codis (id est papaveri), suci fogliarum mandragorae, suci edere arboris, suci edere(terrestris) matura, suci more celsi, seminis lactuca, suci conii.*

³⁹ Federico II, *Constitutiones Regni Siciliae*, XLV, XLVI in *Historia diplomatica Frederici II*, vol IV.

⁴⁰ A. Vesalio, *De fabrica corporis humani*, prefazione Basilea 1543.

THE ART OF MEDICINE IN THE PAST: THE PRE - ROMAN PERIOD

Giovanni Pierini*

The Art of medicine moves from Myth. Despite the numerous misconceptions about the Traditional Medicine, both under a philosophical and a practical point of view, either in ancient and nearer times, the true art of Health descending from Nature to ill people is very well described in the pre-Roman period.

The Great Work or Magnum Opus of spiritual and physical regeneration took evidence with the arrival of the Etruscan civilization. The Roman emperor Claudius was said to have collected all Etruscan magicians' medical knowledge in 20 books called Thyrrhenika. However, all the collected papers went lost and consequently only few notices arrived to modern times, mainly by art works carried out for magic and religious purposes.

We analysed this kind of works, especially the ones depicting flowers, either from a traditional and a philosophical point

of view. Flowers are not naturalistically depicted, then some more and deeper meaning needs to be searched for. In fact, not only flowers are analysed as symbols but also trees, and mycetes. Much anthropological research indicates that hallucinogenic substances were well known in the ancient Traditional period: with regard to the religious ceremonial they intended to promote consciousness.

The traditional practice of Medicine is also represented: in the Cosmos from the twelve signs of the zodiac; in the human organism from the seven major planets; as far as the psychospiritual field is concerned, from the five minor centres which Sanskrit called chakras. Also, according to the medical discipline of ancient Tradition, these centres are linked to both the endocrine and nervous systems in the human being. Thus, once upon a time, both the study of astrology and of liver-anatomy used to be performed the fact given that they both were considered as symbols reflecting the Universe.

ARTE MEDICA E PIANTE DI POTERE IN ETÀ PRE-ROMANA

Giovanni Pierini*

Dalle scarse fonti rimaste possiamo comunque dedurre quanto la medicina italica preromana fosse legata ai cicli naturali come aspetto peculiare e immaginifico della più ampia Tradizione ciclica primordiale, e quindi anche agli aspetti ctoni della Grande Madre; le sfumature esoteriche di Esiodo e dalle opere di agricoltura di Catone e Columella ben si accordano con la narrazione sul serpente Asclepio guaritore di Roma da una pestilenza (nel IV secolo a.C.) tanto che il suo culto nell'Isola Tiberina non verrà poi mai dimenticato, anche nel mutare delle posizioni del vivere civile e culturale via via più vicine al razionalismo greco. L'arte della Medicina rimane oggi a tratti nei dipinti di Vulci (cfr. F.Messerschmidt: Nekropolen von Vulci, 1930) sulle figurazioni di vasi e crateri e in una iscrizione dell'imperatore Claudio (Corp.Inscr.Lat. XIII 1668) a fronte della perdita dell'enciclopedia claudiana in 20 volumi *Tyrrhenika*.

Il medico dell'epoca italica preromana era figura non

strutturata, come invece lo sarà poi in Grecia e in Roma; non faceva parte della elite e nemmeno di una categoria professionale, ma era forse inserito nelle caste sacerdotali, almeno per quanto possiamo capire dall'importanza data all'aruspicina, soprattutto sul fegato, ritenuto specchio del cosmo, anzi, una rappresentazione dello stesso denso di contenuto simbolico al punto da poter veicolare di per sé energie guaritrici e aperture sull'enigmatico futuro all'aruspice quanto all'oracoloante istruito ai Misteri (fig. a sinistra *fegato di Piacenza*, bronzo, III sec. a.C.).

La tradizione etrusca, poi raccolta dai Latini, è che la volontà divina si conosce infatti solo per rivelazione, da segni esterni (*Etrusca disciplina: Libri haruspicini o Tagetici; Libri fulgurales, Libri rituales*). L'*etrusca disciplina* aveva quindi carattere esoterico e costituiva anche base di formazione culturale, ambita da parte delle famiglie romane più in vista, per i loro rampolli.

Il mito della *Disciplina* narra che la stessa fu portata e insegnata nell'epoca arcaica da Tagete, fanciullo di aspetto ma vecchio di esperienza, che uscì da un solco arato insegnando all'uomo il computo dei secoli (teogonia e Grande Ciclo) nonché quello dell'organizzazione del calendario, scandito sul ciclo lunare (*la vita dell'uomo si*



*Università di Bologna

Coautrice: Paola Degli Esposti - Biologa

compie in 12 settimane di anni). La leggenda rimanda al tema mitico del Puer/Senex e ai riti di iniziazione dell'area mediterranea, che si calcolano precedenti al rituale di Eleusi, e che probabilmente rappresentano miticamente il mistero del Daimon platonico all'interno del corpo umano, dello spirito che si eleva e dell'uomo che si muove orizzontalmente sul piano del mondo e della vita, dello sgorgare di vita e del conservatorismo, tutti aspetti quindi del fanciullo interiore all'essere umano in evoluzione. Si tramanda anche che sul tempio ora sommerso di questo culto primordiale fosse rappresentato un vecchio che teneva per mano un bambino, ma in modo da permettere anche la lettura inversa del bimbo che conduceva il vecchio.

Il Medico era sacerdote per quanto riguarda l'aspetto dell'aruspicina, e medico vulnerario come curatore di ferite, mentre il dispensatore di farmaci (connotati da riti ternari di composizione degli ingredienti e di tempi di somministrazione) era da sempre il *pater familias*.

Il primo medico etrusco che venne noto ai romani fu Arcagato (219 a.C. dal Peloponneso, detto Carnifex, ovvero vulnerarius o chirurgo); dopo un secolo arrivò dalla Bitinia Asclepiade, quindi Pedanio Dioscoride da Anazarbo (Tarso in Turchia) autore del *De Materia medica* e Galeno, entrambi chirurghi dell'esercito romano. La farmacopea del tempo non risulta fosse organizzata sistematicamente; il primo documento in tal senso sarà un prodotto della cultura medica greca ad opera di Teofrasto, autore di una storia delle piante, *De plantis*, che oltre al valore botanico conserva anche quello tossicologico, avendo descritto il modo di preparare i veleni ad azione lenta. Questa medicina preromana presenta quindi due aspetti che ricorreranno in proporzioni diverse fino all'età imperiale:

- i riti ancestrali del mondo agricolo, con rituale di derivazione sciamanica, patriarcale;

- l'aruspicina etrusca inserita nella religione di Stato, sotto la figura di Minerva, guida delle arti (in particolare

degli strumenti musicali), della medicina e della guerra; si celebravano in suo onore dal 19 al 23 marzo le feste delle Quinquatria, aperte anche agli studenti delle arti, feste di probabile origine etrusca, dove la dea era denominata Menrva poi Menerva e poi assimilata ad Athena. Il culto di Minerva era associato in triade a Giove e Giunone, al vertice del pantheon religioso.

Come il teurgo aveva il potere di conciliare i due aspetti della realtà, intesa come manifestazione dell'unità divina, ponendo fine al conflitto e raggiungendo la pace e l'equilibrio, così la Medicina teurgica risanava dirimendo la contrapposizione fra salute e malattie. Il mondo è infatti concepito come derivante dai reciproci contrasti e dalle affinità, per opera dei quali la salute è il risultato del bilanciamento fra le forze che partecipano alla costituzione individuale (*crasis* o *complexio* in Ippocrate, poi «temperie»).

Il quesito all'aruspice non era *inspicere* ma *consulere exta*, cioè molto più che una risposta a un quesito del tipo sì/no, da cui l'arte ragionata medica. D'altronde *inspicere* era vedere i segni della Divinità, per quanto detto sopra. Il fegato rappresenta la casa del cielo così come il *temenos* l'area in cui la Divinità si manifesta con segni: fare spazio alla manifestazione è il tema più antico, e di riflesso la guarigione è fare spazio interno alla Divinità, che quindi è presente e allora guaritrice. La malattia è un elemento della manifestazione degli opposti, e non un elemento occasionale estraneo e di disturbo come per noi oggi. Per guarire occorre fare uno spazio interno così come quello esterno limita il velo delle apparenze, aprendo a nuovi spazi di ordine superiore. Guarire allora non è solo guarire dalla malattia, la *restitutio* ad una situazione precedente, ma un salire ad una dimensione superiore.

L'attivazione delle affinità, poi note come rapporti fra micro e macrocosmo, porta guarigione poiché si è stabilito di nuovo un contatto, o dopo interruzione o dopo modificazione normale, ristabilito secondo proporzioni che sono i mattoni fondamentali di tutte le relazio-

ni. E la relazione è il *regredior* all'Unità dopo la separazione da questa, separazione presente in tutti i miti come «caduta».

La Medicina è quindi teurgia, ma in Chirurgia appaiono strumentari e tecniche di grande livello. Da notare i resti di trapanazione cranica, come in altre aree, e la presenza di strumenti di funzione ignota detti Thumi; rilevante la tecnica odontostomatologica. Da ricordare a proposito di queste osservazioni la fasciatura dei bimbi, che ricorda da vicino la tecnica funeraria egizia, forse rimandando a significati ben più profondi delle osservazioni banali che sono state fatte. E veniamo adesso alle poche notizie circa la terapia: Teofrasto dice che Eschilo chiama l'Etruria terra ricca di vegetazione di farmaci. Per gli Etruschi la conoscenza dei principi naturali era un fatto teologico quindi.

Le forme più antiche di terapie sono accennate da Varrone (*De Re rustica*) come medicina di matrice appunto teurgica, nella quale era importante la danza rituale (istono) cioè balli monotoni, sembra senza accompagnamento o canto. Certo che essendo le fonti sempre letterarie è difficile organizzare il poco materiale rimasto secondo una prospettiva storica in senso moderno.

Di sicuro era nota la teoria della simpatia e poco si sa dell'anatomia, se non dai reperti di ex-voto, spesso ben fatti nonostante le critiche. Però a favore va ricordato che i manufatti poliviscerali si trovano archeologicamente solo in zona italica.

Quale poteva essere il concetto di malattia e di dolore, al quale riferire, di conseguenza, ipotesi di pratiche terapeutiche, a partire dai pochi segni rimastici?

La fisiologia insegna il dolore come forma di apprendimento, diverso dal piacere solo a causa dei trasmettitori che attivano le due diverse vie; mentre però il piacere si sviluppa lungo una curva di intensità sempre maggiore fino all'acme, una vera e propria saturazione della soddisfazione, e quindi una posizione di immobilità, lo stimolo del dolore porta alla ricerca di un'altra posizione,

di un'altra condizione, urge a salire ad una diversità, che nell'uomo antico ha il profumo della trascendenza. Piacere e dolore sono capaci di istruirci sulla realtà psicologica, non su come sia effettivamente quindi: questo sapere è *vanitas*, fumo, inconsistenza, irrealtà.

Il funzionamento degli organi, nella filosofia antica, trascende la legge fisica perché è la natura dello spirito la forza che agisce, superiore ma non separata dal mondo fisico, e che costituisce il nucleo dell'archetipo.

L'archetipo, portato verso la coscienza, pone l'uomo a confronto con l'abissale contraddittorietà della sua condizione, offrendo insieme luce e tenebre. Il senso profondo della medicina antica è che senza esperienza dei contrari non può esservi percezione della totalità, come dire che il paradosso è il bene più prezioso.

Nei miti mediterranei Astarte diverrà simbolicamente da Dea Madre di sapienza e vita, Dea della guerra: la conoscenza uccide, perché separa come la spada, come il logos dell'uomo; la conoscenza non può nascere infatti dalla separazione razionale, mentale degli opposti, non è sapere la presa in carico di un elemento dopo l'eliminazione del suo opposto. Nel mondo vero della Natura ogni elemento si trasforma in un altro, dinamicamente, e nessuna sapienza potrà mai fondarsi sulla rigidità di concetti separati dalla spada del logos, nessun nodo gordiano potrà mai più essere vivo dopo il taglio di Alessandro.

Nei riti antecedenti la nascita della tragedia, l'antagonismo polarizzato sulla vittima dissolveva con la morte di questa la frattura della contrapposizione degli opposti, del bene che stava dando luogo ad un male (una comunità prospera ad es. invasa da una pestilenza improvvisa), divenendo radice della futura prosperità. L'accusato, l'empio (forse un uomo, sicuramente più tardi simbolicamente un capro, *tragos*) è il *farmakos* che nella morte rituale diviene *farmakon*, il rimedio.

Per guarire occorre dunque, come fare uno spazio interno, così come quello esterno del *temenos* esclude

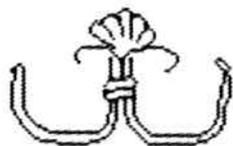
dalla traccia dello spazio sacro il velo delle apparenze del mondo profano, aprendo a nuovi spazi di ordine superiore. Guarire allora non è solo guarire dalla malattia, la *restitutio* ad una situazione precedente, ma un salire ad una dimensione superiore.

La guarigione non è più l'esclusione, l'allontanamento dell'intruso (malattia) e del dolore che lo manifesta, ma la soglia di una nuova dimensione acquisita mediante l'impegno e l'aiuto: l'impegno si rappresenta nella tenace partecipazione individuale dell'uomo che cerca, l'aiuto nella forza che si rende attuale nel processo di trasformazione, attraverso il veicolo delle affinità. L'affinità del mondo profano è una voce flebile e sfumata, un sinonimo per accennare a elementi della vita

legati non troppo strettamente, è un diminutivo di eguaglianza e di identità; nella Tradizione indica invece la dignità di un legame stretto, profondo e individuato personalmente con

la trascendenza; è quindi l'affinità che guarisce, non la rimozione del dolore. Basta pensare con quante energie si operi con terapie sintomatiche, volte cioè all'eliminazione del sintomo, identificato come un'entità quindi a sé stante, all'interno del percorso della malattia. La malattia stessa, si insegna in Medicina legale, è un fatto evolutivo, mentre spesso nell'opinione profana prende l'aspetto della staticità, dell'ostacolo da eliminare, del «diverso», del fenomeno che non dovrebbe appartenere al mondo così come psicologicamente se lo rappresenta l'uomo di oggi.

È particolare l'uso della medicina delle acque, tanto che l'idrologia medica nasce qui (come accennato nel *Timeo* platonico a proposito degli Atlantidei) e come testimonianza anche Plinio (N.H. XXXI,II); le sorgenti erano dette *medicatae venae*, così come il fitto di un bosco che si apre



Schema di fiore



Stele di Bologna

su una fonte (iniziazione) parla di un Dio (Lettere a Lucilio, XLI,1-3).

Si diceva che in Etruria le acque nascessero dall'infissione di una verga di ferro nel terreno da parte di Ercole, che nessuno poteva svellere e da lì sgorgarono le prime acque mediche sulfuree. (Tema poi arturiano nei cicli medievali carolingi e nel tema del Graal). E la presenza di musicisti nelle terme romane sembra certo che fosse ricordo etrusco. L'*Aquilex* era il raddomante etrusco e poi tutta la grande tradizione di ingegneria idraulica che poi passò tutta ai romani sotto forma di ingegneria civile. Narra Tito Livio che la *Cloaca Maxima* fu fatta costruire da Tarquinio il Superbo (etrusco) e a fatica l'ingegneria di oggi potrebbe fare altrettanto.

L'alimentazione sembra comune con quella dei Latini, forse fin a partire dal periodo classico (cioè dai reperti di Bolsena del IX sec.), dopo la transizione fra l'epoca del bronzo a quella del ferro. I semi repertati fanno riferimento a: corniolo (*Cornus Mas*), susino (*Prunum spinosa* e *Prunus insititia*), nocciolo (*Corylus avellana*), *Quercus*, *Vitis vinifera*; fra i cereali: *Triticum dicoccum*; per legumi: *Vicia faba*.

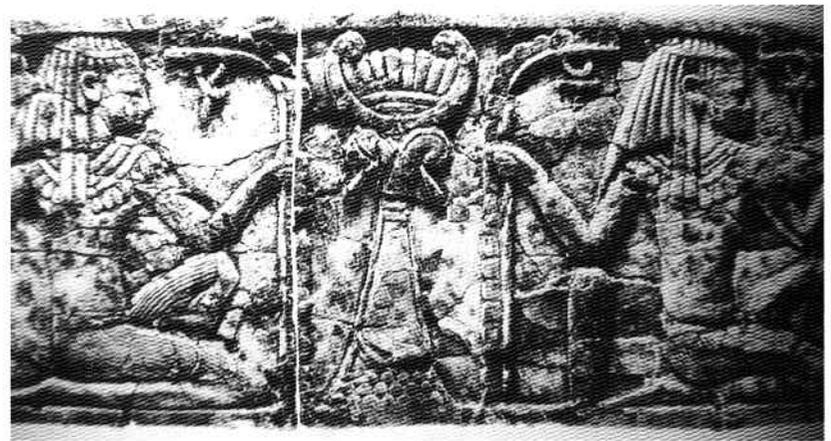
Nell'epoca arcaica (VI sec.) aumenta il consumo di carni, come documentato dall'aumento dello «Zn» nei

reperiti ossei, poi livellato a causa delle crisi economiche del V sec. e della conquista romana.

Le rappresentazioni degli elementi naturali legati alla farmacopea sono rare e perlopiù stilizzate, come un rimando a temi simbolici: la stessa osservazione può essere fatta per gli arredi funerari. Mentre le foglie dei lapidari e delle terracotte sono quasi sempre riconoscibili, i fiori appaiono ordinati secondo sequenze simboliche, a partire forse dalla struttura del papavero.

Il tema del fiore si compone di tre elementi di disegno: le volute delle foglie, scandite in due livelli (come i piani dei rami del motivo dell'albero) diversi per ampiezza (rastremati verso l'alto); il nodo che ferma e sostiene il fiore; infine il fiore stesso, a 5-7 elementi, planare e pari a metà di cerchio. Il fiore sorge dall'apertura, orizzontale, delle foglie del piano ultimo e superiore.

La scansione delle foglie su due piani rastremati è da porre in analogia simbolica con la raffigurazione dell'albero sacro (stele di Bologna).



Rispetto all'albero della vita (a sinistra in basso) si notano spesso due animali, disposti in maniera simmetrica, tema che appare nell'arte sumera del III millennio a.C. e nella porta dei Leoni (attorno a una colonna) di Micene, e che ritorna anche nelle raffigurazioni delle steli italiche, anche se in pessimo stato di conservazione. Il tema dell'albero, traslato nel bastone di comando, riappare sotto forma di gemmazione o fioritura, come nel reperto raffigurato sopra.

I triangoli rappresentano quel movimento di rientro all'Unità che si concluderà con il diagramma equilibrato delle forze, noto comunemente come sigillo di Salomone, e che rappresenta una delle forme di equilibrio della grande Opera.

Qui siamo all'inizio del viaggio, un momento cruciale, dove possono intervenire e agire forze opposte a quella della luce spirituale, tanto da far sì che il simbolo del doppio triangolo andasse incontro non ovviamente all'oblio, ma ad un mascheramento apparentemente tematico, per evitarne letture a sfondo «arrovesciato» cioè di magia nera.

È uno dei pochi simboli che parlano delle forze in atto, atto inteso come dinamica di una manifestazione (divina) e di un percorso (umano) che possono anche perdere il reciproco contatto.

Questo momento di pericolo viene raffigurato dalla traslazione, e non è il caso di discutere in questa sede la sottile geometria che ha studiato le varianti della genesi dei percorsi demonici a partire dalla visione reciproca Uomo/Luce. Fatto è comunque che il concetto di malattia fino alla fine del periodo demoiatrico rimane inteso non come una evenienza sopravvenuta, esterna, ma come una modificazione di una forza interna che appare nel suo lato oscuro.

Il lato oscuro della forza non viene scisso, nella terapia il medico è più vicino alla malattia che non negli asettici tempi odierni. Non a caso le forme triangolari dell'iniziazione si rappresentano nella configurazione generale o degli ornamenti dei tripodi, portatori del fuoco.

Interessante quello frammentato di Firenze, e del quale si possiede solo una approssimativa ricostruzione. Al centro, sulla verticale del tripode, sono poste le effigia della testa di tre cervi, che andranno prospettivamente a culminare con tre teste di toro al bordo dell'anello che portava (forse) il cratere. Il cervo in tutte le culture iniziatiche, e conosciute oggi col termine generico di sciamaniche, rappresenta la manifestazione del punto insondabile all'uomo, metafisico, che aprendosi alla manifestazione colloquia con l'uomo, portando guarigione spirituale e fisica, come specchio fedele della prima.

La presenza del toro al bordo del tripode rimanda al Toro sul cerchio zodiacale, alla presenza di un tema del sacrificio della Luce nel sangue, per la salute dell'uomo che conosciamo come culto di Mitra, quando in età imperiale Roma tenderà a ripercorrere alcune delle stra-

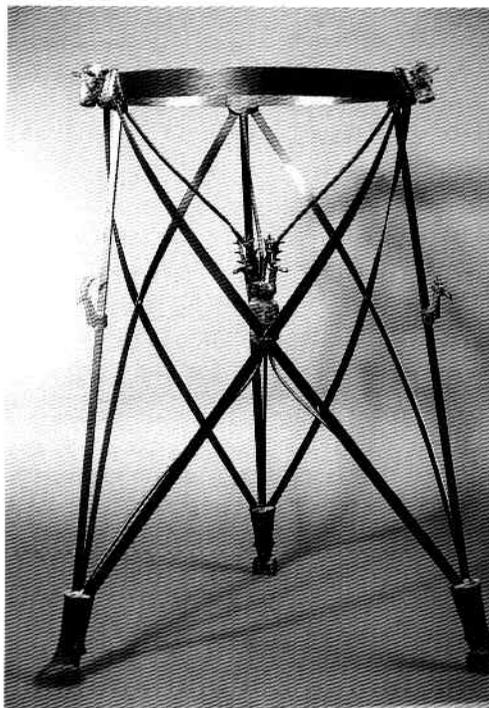
de dei propri riti pontificali.

Secondo la Tradizione quella del Toro è la prima costellazione nella quale cominciò, nella notte dei tempi, il leggero impercettibile movimento della precessione degli equinozi, quando l'ordine del mondo fu ricostituito dopo la perdita della posizione precedente, per la quale l'asse terrestre puntava non sulla polare di *Ursa minor* ma nella costellazione del *Drago*.

Il Toro è la memoria del giorno che iniziò, e forse del giorno che verrà, all'inizio di ogni Grande anno, segno di tutti i culti misterici di rinascita, luogo dove nella stabilità matura il germe della distruzione, dalla quale nascerà un equilibrio nuovo e diverso. Ogni organismo è quindi un *kissos*, un recipiente chiuso e oscuro, come il sacco in cui fermentavano il miele e le preparazioni di erbe, il *kissos*, epiteto antico di Dioniso, e la malattia è il germe che normalmente si sviluppa all'interno di uno stato di equilibrio fisiologico, perché nel piccolo accadono le cose secondo le stesse leggi che regolano le grandi: la malattia è un segno della Forza, della Legge.

In prospettiva la figura del tripode rimanda anche al tema della Montagna, e della grotta nascosta in essa, nella quale verrà generato dalla «fermentazione» il nucleo della vita che verrà: la vita infatti intesa come *zoé* è indistruttibile, perché non ha i caratteri della contingenza, che sono invece caratteristici della sua manifestazione come ciclo della vita umana e individuale, il *bion* che si ribella alla morte e alla malattia; l'individuo che sogna la stabilità di una eternità che invece lo trascende.

Ecco perché la terapia da sempre è stata così connes-



sa con il mito, e per tale motivo la ricordiamo ancora oggi con il nome di medicina teurgica.

I fiori dell'iconografia lapidaria o pittorica relativa agli aspetti questa volta naturalistici (dipinti di Vulci) permettono invece di riconoscere un grande numero di varietà botaniche, quasi tutte dotate di proprietà terapeutiche.

Sono stati identificati la capsula del papavero, la ghianda della quercia, il fiore del croco e del giglio, alloro, biancospino, calamo aromatico, convolvolo, colchico autunnale o efemero, larice, melograno, nardo (*Valeriana off.*) olmo, pioppo, salice e tiglio. E poi ricino, scamonea, artemisia, coriandolo, sambuco, cavolo, rabarbaro, cicoria, genziana, edera. Non si sa se venissero usati come semplici, rimangono però molti unguentari con tracce anche di ferro e colatoi, piccoli boccali per l'assunzione di liquidi macerati (forse).

Dell'edera la foglia era impiegata come amaro stomachico, astringente, emmenagogo e vermifugo, quindi era strumento principe per i medici vulnerari; la bacca (nera o gialla a seconda delle varietà) invece non aveva impieghi a causa della presenza dell'acido ederico, ma essendo appetita dai merli veniva usata come richiamo.

Alcune notizie non confermate dalla ricerca farmacologica narrano di proprietà eccitanti, in generale, dovute all'impiego delle foglie. Dell'alloro la foglia serviva come carminativo e sudorifero, il frutto per ricavare un olio per frizioni, che secoli dopo entrò nella composizione del ben noto Olio del Fioravanti, utile anche per evitare l'irrancidimento dei grassi nella conserva-

zione alimentare.

Da non dimenticare l'*Atropa belladonna*: l'atropina a basse dosi è miorilassante, ma a dosi maggiori per paralisi del vago (e per blocco quindi della sua funzione inibitrice) stimola il cuore fino alla tachicardia parossistica.

Nell'avvelenamento si osserva la comparsa di deliri allucinatori di difficile inquadramento nella nosografia psichiatrica, e che per il fatto di far sopraggiungere alle soglie del coma, non pare probabile che potesse far parte di rituali magico-religiosi.

Alcuni reperti sono poi estremamente interessanti, ovvero i calici o coppe binate che fanno rimando a strutture naturali presenti nei funghi superiori (basidiomiceti): forse un rimando al *Soma* o *Haoma* dei funghi sacri? Non a caso già nel periodo classico stanziamenti e commerci etruschi erano ben presenti in Germania, terra di Amanite e di riti sciamanici muscarinici.

L'iconografia, simbolica, impressa soprattutto nei tripodi rituali e alla bocca dei crateri, rimanda anche a segni della fauna selvatica; è stata accertata la presenza di Cervidi, Ursidi, del capriolo, del verro.

Vagando con lo sguardo e la memoria associativa fra le raffigurazioni dei reperti, tentando di unire i frammenti rimasti con i temi mitici arrivati sino a noi modificati dalle culture secolari si può intravedere, anzi, sentire internamente unioni e associazioni, identità di profondi significati, e a questo punto anche le parole del Vallisneri (1662-1730), che nel suo trattato sull'origine delle fontane diceva a proposito dello studio della Natura: *Est vertigo quaedam, et circulus.*



LEARNED MEDICINE AND POPULAR MEDICINE THE 'LIBER DE SEMPLICI MEDICINA' BY MATTEO PLANETARIO AND THE SURGERY SCHOOL OF PRECI

*Ida Li Vigni**

The aim of this participation is not a reconstruction of the surgical school-of-Preci' history which was so scantily documented before XVIth century.

Instead, this contribution will try to determine the strict correlations between a «domestic» medical skill and a «practical» skill that looked at the former with both interest and respect.

Starting from a reality of medicine of a «low» level - like surgery was considered as far as the sixteenth century - we tried to determine the correlations between the medical learning of Precian surgeons and the phytotherapeutic learning like it was expressed in one of its first written formulations at the school of Salerno: by Matteo Plateario, according the popular medicine practiced by women wherefrom it took root.

MEDICINA DOTTA E MEDICINA POPOLARE

IL 'LIBER DE SIMPLICI MEDICINA' DI MATTEO PLATEARIO E LA SCUOLA CHIRURGICA DI PRECI

Ida Li Vigni*

Scopo del presente intervento non è una ricostruzione della storia, per altro scarsamente documentata antecedentemente al XVI sec., della scuola chirurgica di Preci, bensì il tentativo di individuare, a partire da una realtà di «bassa» medicina quale è stata almeno fino al Cinquecento la chirurgia, le strette correlazioni fra un sapere medico «domestico», fondato sulla fitopratica delle donne, ed un altro *pratico* che a quelle conoscenze guarda con interesse e rispetto. Rispetto che, almeno per quanto riguarda le competenze muliebri, purtroppo verrà ben presto a cadere (già a partire dal XIII sec.) e a trasformarsi in sospetto e intolleranza, con poco benevoli accenni alle *vetulae* o alle *mulieres*, le abili guaritrici di villaggio, colpevoli di affiancare ad una notevole conoscenza dei poteri curativi e lenitivi delle piante un formulario e una gestualità magici in odore di demoniaco agli occhi sia degli uomini di Chiesa sia dei supponenti medici delle Università.

Ma questa è un'altra storia ancora tutta da scrivere. Torniamo quindi al nostro discorso.

Come si accennava sopra, la chirurgia, nel mondo Occidentale, nei secoli che ci interessano (XII- XV, ma anche precedentemente), ha rappresentato una branca minore, se non infima, del sapere medico, relegata allo *status* di semplice *operatio* (chirurgia significa «fare con le mani»), cioè di un'arte fondata non sulla dottrina ma sull'*usus*, ovvero non insegnata ma appresa per imitazione. Si dedicano ad essa gli empirici, inizialmente indifferentemente *barbitonsores*, flebotomi e cerusici, quanti cioè non guardano alle cause occulte dei mali nascoste nelle

profondità del corpo cercando poi di sistematizzare filosoficamente le osservazioni in modo da rendere l'invisibile e l'ignoto, visibili e spiegabili razionalmente, ma osservano i segni esterni fermandosi alla superficie del corpo e intervenendo manualmente su di esso, senza sentire il bisogno di tradurre la pratica operativa in inutile orpello dottrinario. Proprio perché rivolti alla cura esteriore del corpo praticano un'arte «sporca»,



*Università di Genova - Liceo Paul Klee

disdegnata dai medici aulici ma indispensabile perché molto spesso la sola in grado di apportare un beneficio. Il che spiega bene la lunga battaglia condotta contro i cerusici dai «veri» medici, volta a contenere e a separare professionalmente gli ambiti, a differenziare una medicina «pulita», che osserva il corpo ma non lo tocca e che cura guardando all'interno, da una medicina «sporca», che manipola il corpo e lo cura all'esterno.

I cerusici infatti praticano i salassi, acconciano le ossa, estraggono calcoli, operano la cataratta, medicano le ferite e applicano cataplasmi, quando non estraggono denti, spurgano fistole e ascessi o praticano l'orchietomia (intervento richiestissimo, quest'ultimo, e fonte di alti introiti allorché venne di moda la discutibile moda musicale dei castrati). Una pratica lontanissima dall'*ars* del medico istituzionale, il *physicus*, il quale non visita il corpo del paziente ma opera la diagnosi secondo una precisa sequenza di atti che vanno dalla auscultazione del polso (uno dei rari, se non il solo, momenti di contatto fisico), all'anamnesi dei sintomi raccontati dal paziente o osservati dai famigliari, all'osservazione delle urine, allo studio dell'oroscopo, per giungere infine al vaglio dei dati raccolti alla luce della griglia metodologica offerta dall'allora dominante teoria umorale.

Cerusici, o meglio chirurghi (dato che con questo termine a partire dal Trecento si tenderà a distinguere i praticanti dai «professionisti», dotti ed esperti, ormai iscritti ad un albo professionale, anche se con un ruolo subordinato rispetto ai *physici*), anzi *medici vulnerum*, secondo il titolo che sarà proprio alla categoria dei norcini, sono gli operatori di Preci, che incominciano ad imporsi in ambiente umbro-marchigiano a partire dal Duecento e che vedono nei secoli successivi accrescere la loro fama nella Penisola e all'estero, tanto che nel secolo XVI si parla ormai di scuola chirurgica preciana, sia pur in modo indebito dato che si tratta di un sapere trasmesso per linea famigliare e non all'interno di una vera scuola, come attesta questa dichiarazione di Durante Scacchi,

autore del primo trattato di chirurgia preciana pervenuti, il *Subsidium Medicinae* (1609):

... il minimo di quelli che oprarà meglio di un theorico e pratico straniero, perciocchè oltre che siano in ciò nati non solo essi, ma gli Avi dei loro bisavi, fanno tra loro belli e ragionevoli discorsi delle cose a ciascuno advenute in tali operationi, onde i putti mentre vengono crescendo, sentendo e risentendo tante volte, prima che si mettano ad impararla, ne sanno più degli stranieri professi ...

Il trattato dello Scacchi, unitamente ai documenti successivi e alle scarse informazioni relative agli inizi di questa tradizione chirurgica, ci mostra senza ombra di dubbio la natura sostanzialmente conservatrice e per così dire «popolare» della scuola di Preci, lontana da quella «alta» chirurgia che la scuola di Parma, tra XII e XIII secolo, ovvero proprio quando fanno la loro comparsa i *medici vulnerum* di Preci e Norcia, con Ruggero dei Frugardi e il suo allievo Rolando Parmense, stava fondando e che avrebbe presto dato maestri come Lanfranco da Milano o il francese Henri de Mondeville, per fare pochi nomi.

La pratica preciana sembra, infatti, limitarsi sostanzialmente a quattro campi, la litotomia, l'operazione di cataratta, la castrazione e l'erniotomia, con un'eccellenza nei primi tre conquistata non per una vera e propria evoluzione delle tecniche operatorie ma per un perfezionamento secolare di tecniche tradizionali d'origine sia ippocratico-galenica, rinvenibili tanto nel *De re medicina* di Cornelio Celso quanto nello strumentario chirurgico, straordinariamente affine a quello romano, sia arabo-islamico, con l'indubbia mediazione della grande scuola di Salerno, documentata dalle glosse alla *Cirurgia* di Ruggero. Nella sostanza la gloriosa fama dei norcini non poggia né sulla capacità di affrontare molteplici emergenze o necessità d'intervento chirurgico né sulla ricerca/adozione di nuove tecniche, come ad esempio l'*incisione mariana* (da Mariano Santo, 1522) o *incisione con il*

grande apparato introdotta dal chirurgo cremonese Giovanni de Romanis nel XVI sec. nel campo della litotomia, bensì per l'alto grado di perfezionamento in tecniche ben sperimentate che assicurava un largo margine di riuscita agli interventi.

Ma se la scuola preciana non è innovativa sul piano della tecnica operatoria, si impone tuttavia per un aspetto, forse non del tutto originale ma sicuramente rilevante: il ricorso a rimedi fitoterapici sia al fine di evitare l'intervento sia per preparare e aiutare il paziente prima, durante e dopo l'operazione. Ne sono testimonianze, a partire purtroppo dalla fine del Cinquecento, le scarse documentazioni scritte che i chirurghi preciani ci hanno lasciato e che rimandano a un patrimonio di cognizioni non banali, consolidatosi nei secoli e facilmente confrontabile con il materiale raccolto sia negli erbari medievali e rinascimentali (dal Plateario al Mattioli, soprattutto), sia nelle testimonianze sulle pratiche curative popolari ancora in auge nelle nostre campagne fino a qualche decennio fa. Non si tratta di una vera e propria farmacopea ma piuttosto di elenchi di piante cui si riconoscono virtù litontritiche, diuretiche, oftalmiche, cicatrizzanti e analgesiche e che rimandano in netta prevalenza alla flora locale, a rimedi facilmente reperibili in loco e quindi di costo contenuto, come l'uva orsina, presente nel territorio del monte Vettore, il mirtillo, la parietaria, il narciso d'inverno, il mirto selvatico, l'erba morella, il faggio, e così via, come vedremo più avanti.

Proprio questi aspetti, la reperibilità e il basso costo, meritano di essere evidenziati, dato che ci permettono di collocare i preciani come ponte ideale fra la medicina dotta, rappresentata al tempo dei loro esordi dai *magistri* della scuola salernitana, e quella popolare, locale, cui i nostri chirurghi dovevano fare inevitabilmente riferimento non fosse altro che per il contatto quotidiano con le pratiche della medicina domestica, appannaggio privilegiato delle donne.

Ecco che allora non ci sembra del tutto infondato trovare nel salernitano Matteo Plateario, l'innovativo autore del *Liber de simplicibus medicina*, l'autorità cui i preciani potevano fare ricorso per legittimare la validità delle loro cure. Il Plateario, infatti, non solo offre un impianto metodologico accessibile e condivisibile a tutti gli operatori medici del tempo, compresi i poco considerati erboristi e chirurghi, ma altresì riconosce, con frequenti citazioni, il suo debito nei confronti di quel sapere medico femminile che, caso eccezionale nella storia dell'Occidente, per due secoli (XI-XII) a Salerno ebbe possibilità di esprimersi e di operare a livello d'ufficialità.

Circa l'impianto metodologico, merita di essere citato l'*incipit* dell'opera dove, accanto alla difesa dell'impiego dei rimedi semplici rispetto a quelli composti (una posizione destinata a ribaltarsi nei secoli successivi, quando il farmaco, per essere efficace, doveva essere costituito con sempre più numerosi rimedi, anche e soprattutto esotici e costosi), si trovano preziose indicazioni sul sistema di «schedatura» utilizzato:

... Scopo di quest'opera è trattare dei semplici (medicamenti). Occorre precisare che la medicina viene detta semplice quando è la natura stessa a produrla, come, per esempio, nel caso del chiodo di garofano o della noce moscata. Viene detta semplice anche se è prodotta con qualche artificio, purché non sia mescolata ad altra medicina ... Trattando delle singole medicine, sarà considerato in primo luogo il loro temperamento (se cioè esse sono calde, fredde, umide o secche); quindi verrà specificato se si tratta di erba, fiore, seme, foglia o succo; quindi quante specie ne esistono; in quale luogo le si trova; quali sono le migliori; di quelle che necessitano di preparazione, verrà spiegato come ottenerle; per quanto tempo si può conservarle; infine, quali sono le loro virtù e come bisogna somministrarle.

Un invito e una tecnica di esposizione che di certo andavano incontro alle convinzioni e alle esigenze di operatori semidotti, quali appunto erano i chirurghi preciani,

più usi alla pratica che alla disquisizione dottrinarica, desiderosi di trovare raccolti in un testo quei rimedi naturali di cui già conoscevano le virtù per esperienza diretta.

Quanto all'occhio di riguardo al sapere femminile, ci sembra che non poteva essere altrimenti, se si considera che Matteo, discendente di una casata che domina tra gli *auctores* e i *magistri* illustri salernitani, è nipote sì di Giovanni Plateario I ma anche della «quasi magistra» Trotula, ricordata dai testi salernitani (accanto ad altre compagne come Rebecca, Calenda, che visse alla corte di Giovanni I di Napoli, e Abella, autrice audace di un trattato *De natura seminis hominis*) come *sapiens matrona* o *mulier sapientissima*, autrice di un *Trattato sulle malattie delle donne* a tal punto innovativo da essere attribuito per secoli a mano maschile.

Se è vero, come probabilmente è, che la persona citata da Matteo alla voce *Calaminta* nel *Liber de simplicibus medicina* è proprio la nonna Trotula, qui guarita in virtù delle proprietà antispasmodiche, stimolanti e digestive della *calamintha officinalis* ... in questo modo guarì anche la madre di Platearius, un maestro di Salerno, non dovrebbe essere inverosimile pensare che Matteo abbia avuto modo, in un ambito culturale straordinariamente aperto ad ogni apporto e suggerimento, di ben conoscere e apprezzare la medicina delle donne, tanto da farla entrare nel suo testo come una vera *auctoritas*, al fianco dei più rodati e quotati Ippocrate, Galeno, Dioscoride.

Non mancano le prove. Così, sempre alla voce «calaminta», dopo il citato ricordo della nonna, troviamo questo riferimento:

... per le lavande dell'utero, fare un fomento di acqua in cui

è stata cotta questa erba: le donne di Salerno che l'hanno sperimentato sostengono che questo rimedio è molto efficace,

mentre alla voce «rosmarino», sempre affrontando il campo ginecologico, Matteo afferma:

... Per pulire il ventre o favorire il concepimento, bagnare le parti naturali con l'acqua di cottura del rosmarino. Le donne di Salerno cuociono i fiori di rosmarino nell'olio e li applicano dal di sotto.

E ancora, alla voce «cyclamen, ciclaminio» :

... Le donne di Salerno colgono il ciclaminio l'ultimo giovedì del percorso della luna e se lo mettono sulla milza. Sulla soglia della stanza del paziente, tagliano in tre il ciclaminio con una scure e chiedono al paziente: Che cosa tagli?, ed egli risponde: La mia milza. Poi appoggiano la pianta sopra gli escrementi dicendo: Come si secceranno i pezzi di questo ciclaminio, così si seccerà la milza di questo paziente.

Quindi ungono la milza del malato con l'unguento sopra descritto ... pestare diverse radici di ciclaminio e lasciar macerare per quindici giorni in olio e vino. Poi filtrare, aggiungere della cera e un poco di aceto e cuocere fino ad ottenere la consistenza di un unguento ...

mentre alla voce papavero abbiamo:

Le donne di Salerno danno ai loro bambini, per farli dormire, dei semi di papavero bianco con il proprio latte.

Spianato il campo alla necessaria *auctoritas* di riferimento, torniamo ai nostri chirurghi preciani e al loro



Ciclaminio

patrimonio di rimedi fitoterapici, cercando di verificarne di volta in volta, con un confronto con le indicazioni del Plateario, l'effettiva efficacia o la semplice adozione per «simpatia», al di là di ogni ragionevole dubbio sulle proprietà delle piante utilizzate.

Va subito ribadito che, vista la fama di cui godevano, i preciani, oltre che abili litotomi e incisori di cataratta, dovevano essere anche esperti fitoterapeuti, dato che senza tali conoscenze difficilmente sarebbero riusciti a portare a buon esito le loro operazioni. In primo luogo quindi dovevano conoscere bene le proprietà emostatiche, vulnerarie e cicatrizzanti, antisettiche e antinfiammatorie, antifebbrili e decongestionanti di talune piante come ad esempio l'equiseto, il salice, il cinquefoglie, l'erba borsa del pastore, il lentisco, la piantaggine, la pelosella.

Poi dovevano padroneggiare l'uso di piante con proprietà diuretica, depurativa, deostruente, antiurica, azoturica, fosfaturica e uricosurica come il prugonolo, l'asparago selvatico, il rusco, il tarassaco, l'equiseto, la gramigna, l'erica, l'ortica, la genziana, la rosa di macchia, la piantaggine e la parietaria; piante con proprietà oftalmiche, come l'eufrasia, la ruta e il finocchio; e infine piante con proprietà antinevralgiche, come la verbenza, la camomilla e il papavero.

Ogni specie aveva una sua particolare applicazione, anche se spesso le si riconoscevano proprietà diverse e inattese, sconfinanti nel magico e nel simbolico. Così, se nella maggioranza dei casi una pianta veniva consigliata sotto forma di decotto, impiastro, cerotto, tisana o siringatura per irrigazioni e lavaggi, talvolta le si riconosceva una forza particolare, tale da consentirle di agire anche per

semplice contatto o soffio. Un dato, questo, che non deve distoglierci dalla natura assolutamente empirica e quindi funzionante della medicina preciana, ma che non può essere taciuto sia perché comunque condiviso dalla medicina alta, sia perché fino a qualche decennio fa ancora presente nelle pratiche di cura popolari.

Ma torniamo ad esaminare i rimedi fitoterapici dei nostri preciani.

Per facilitare l'esposizione divideremo le piante in quattro gruppi meramente indicativi (infatti molte delle piante citate hanno proprietà diverse e possono rientrare in altri gruppi); inoltre per ogni pianta si presenterà la voce tratta dal Plateario, da noi considerato verosimile «maestro» dei chirurghi preciani, confrontandola con le nostre moderne acquisizioni.

Ovviamente non si tratterà di un'esposizione esaustiva, che richiederebbe troppo spazio, bensì di una silloge ridottissima ma a nostro avviso indicativa del sapere dei chirurghi preciani.

PIANTE CON PROPRIETÀ EMOSTATICHE, CICATRIZZANTI, ANTIFLOGISTICHE, ANTINFIAMMATORIE, ANTIFEBRILI E DECONGESTIONANTI

Bursa pastoris. borsa del pastore

La borsa del pastore, chiamata anche sanguinaria perché arresta il flusso di sangue dal naso, ... A chi soffre di rotture o rilasciamento delle vene, somministrare a digiuno la polvere di questa pianta in ottimo vino.

... La polvere di quest'erba mescolata al cibo è ottima per coloro che sono feriti o che hanno delle vene rotte.

Anche il suo succo (o del cotone imbevuto nel suo succo) arresta il flusso di sangue dal naso (sotto la voce Sanguinaria. Digitaria).



Papavero

Borsa di Pastore o Capsella bursa-pastoris (L)

Famiglia: Crocifere (Brassicacee)

Principi attivi: la pianta contiene amino-alcool: colina, acetilcolina, amino-fenolo e tiramina, nonché il flavonide diosmina.

Proprietà: emostatiche e uterostatiche. La tiramina è simpatico-mimetica e ipertensiva.

Applicazioni, Preparazione: si utilizzano sia l'infuso della pianta essiccata sia l'estratto fluido. È un rimedio efficace nelle emorragie, dismenorrea e metrorragia. La tintura omeopatica si usa nelle emorragie nasali e degli organi interni ma anche nei casi di cistiti e litiasi delle vie urinarie.

Ippirium. equisetum

L'equiseto, chiamato anche stellina odorosa o coda cavallina o codone, è freddo e secco e per questo motivo agisce da astringente. Contro i flussi sanguinolenti del ventre, somministrare il succo di questa erba. Possono berlo anche i pazienti nel cui espettorato si trovano tracce di sangue, ma sarebbe meglio che masticassero l'erba in modo che il succo non arrivi troppo velocemente allo stomaco.

Equisetum arvense (L)

Famiglia: Equisitacee (Equisetum arvense)

Principi attivi: la pianta è ricca di silice; contiene i glucosidi isoquercitrina, luteolina e canferolo, ma anche potassio e silice valorizzati dall'equisetonina, che è un saponoside. Vi sono tracce di alcaloidi (nicotina).

Applicazioni, Preparazione: nel passato si considerava un potente vulnerario, capace di arrestare le emorragie, guarire le ulcere (succo, decotto o applicandolo esternamente), rimarginare le ferite e curare le fratture; veniva usata anche per trattare urinazione dolorosa, calcoli renali, infezioni renali, infezioni dell'apparato urinario e idrope (insufficienza cardiaca congenita).

La pianta oggi è utilizzata in decotto come rimineralizzante nella terapia della tubercolosi polmonare

nonché come diuretico.

Si prende nei casi di emorragie nasali e degli organi interni. In omeopatia si usa la tintura della pianta fresca nelle cistiti, anuresi e tubercolosi polmonare.

Lentiste. lentisco

Il lentisco è un alberello caldo e secco (è comunque più secco che caldo). Quando nelle ricette è prescritto il lentisco, bisogna usare anche le foglie. Ha la proprietà di chiudere, rassodare e cicatrizzare le piaghe.

... Contro le screpolature della verga, fare seccare le foglie di lentisco su una tegola calda, polverizzarle e applicare la polvere ottenuta; toglierà il pus e cicatrizzerà le piaghe; non bisogna utilizzarla se non in presenza di pus o di infezioni varie.

Pistacia lenticus

Famiglia: Anacardiacee.

Principi attivi: nessuno

Applicazione, Preparazione: da questa pianta si ricava la resina mastice o mastice «in lacrime». Attualmente non viene più utilizzato.

Piantaggine lanceolata

La piantaggine lanceolata ... Per far chiudere e cicatrizzare ferite antiche e recenti, preparare un unguento di succo di piantaggine con grasso di maiale, sego di montone, trementina, incenso e cera in quantità sufficiente.

Piantaggine minore

La piantaggine minore è efficace contro le fistole: introdurre il suo succo nella fistola e ripetere questa operazione per diversi giorni.

... Contro le malattie della vescica: fare bere il succo estratto dall'erba pestata assieme alla radice.

Piantaggine

La piantaggine, che viene chiamata anche piantaggine

maggiore, cresce in luoghi cavi e umidi e nei campi. Per guarire ogni tipo di piaga infetta, applicare della polvere di semi di piantaggine

... Sugli ascessi appena aperti e sui foruncoli, applicare le foglie pestate con del grasso vecchio non salato.

Plantago lanceolata (L.) e Plantago major (L)

Famiglia: Plantaginacee

Principi attivi: la pianta intera contiene delle mucillagini e un eteroside cromogenico: l'aucuboside, che si scinde per idrolisi in aucubina e zucchero.

Proprietà: antidiarroico, espettorante, edulcorante, cicatrizzante.

Applicazione, preparazione: si utilizza la pianta intera in decotto, nonché lo sciroppo e l'estratto fluido per curare le affezioni catarrali delle vie respiratorie, la bronchite, l'asma, la tubercolosi polmonare. Per uso esterno, le foglie sono cicatrizzanti. Ha utilizzo anche oftalmico: il collirio è indicato nelle congiuntiviti e nelle infiammazioni delle palpebre.

La *Plantago major* possiede anche proprietà diuretiche.

Pelosella

È un'erba che cresce ai piedi delle montagne ... Ha virtù cicatrizzanti e disinfettanti.

Per una cicatrizzazione rapida di ferite recenti, è opportuno ungerle le ferite con il succo della pianta mescolato a cera, olio e trementina, oppure cospargerle con la polvere delle sue foglie.

Hieracium pilosella (L.)

Famiglia: Compositae (Asteracee)

Principi attivi: un ombelliferone, sostanza antibiotica cumarinica, olii essenziali, tannino e flavoni.

Proprietà: diuretico, colagogo, astringente.

Applicazioni, Preparazione: antibiotico contro alcune brucellosi (morbo di Bang) e in certi casi di diarree gravi. Si utilizza anche per gargarismi (infuso) e, sotto forma di polvere, può essere annusata in caso di emorragia nasale.

PIANTE UTILIZZATE NEL CAMPO DELL'APPARATO URINARIO PERCHÉ AVENTI PROPRIETÀ DIURETICA, DEPURATIVA, DEOSTRUENTE, ANTIURICA AZOTURICA, FOSFATURICA E URICOSURICA

Acacia di Germania

L'acacia è fredda e secca al secondo grado. Il succo delle prugne selvatiche acerbe si ottiene nel seguente modo: si colgono le prugne prima che raggiungano la maturazione e se ne sprema il succo che si fa poi seccare al sole. Questo succo secco si chiama acacia di Germania. Si può conservare un anno. Ha qualità astringenti e rafforzanti. Sugli apostemi caldi, applicare immediatamente un miscuglio d'acacia e succo di piantaggine o succo di poligono (o di qualsiasi altra erba fredda tritata).

Prunus spinosa (L)

Famiglia: Rosacee

Principi attivi: i fiori contengono i glucosidi canferolo e amigdalina (quest'ultima si perde nell'essiccamento).

Proprietà: i fiori sono diuretici e debolmente lassativi. Il frutto, ricco di vitamina C, fortifica stomaco e vescica.

Applicazioni, Preparazione: i fiori sono oggi usati in omeopatia. La tintura è indicata come diaforetica, diuretica e lassativa.

Cerasa. ciliegia

L'albero delle ciliege è piuttosto comune. ... sono diuretiche e conferiscono un bel colorito.

... I noccioli di ciliegia puliti della loro scorza sono efficaci contro la stranguria, la disuria e le pietre (bisogna mescolarli al vino). La resina del ciliegio è efficace contro le piriassi di qualsiasi tipo: in questo caso, mescolare la resina con aceto e spalmare il composto sulle parti malate: il rimedio è stato sperimentato molte volte.

Prunus cerasus (L)

Famiglia: Rosacee

Principi attivi: acidi organici, flavonidi, sali potassio.

Proprietà: astringente, diuretico.

Applicazioni, Preparazione: i frutti sono utilizzati per preparare lo sciroppo officinale usato come correttore del sapore e aromatico per molte preparazioni farmaceutiche. I peduncoli dei frutti, seccati, ricchi di tannino, sono utilizzati come astringente e come diuretico, a causa della presenza alta di sali di potassio e di flavonidi.

Questo infuso sembra essere sconosciuto alla medicina medievale e rinascimentale che, seguendo il principio di analogia, prescrivono l'uso dei noccioli contro la renella (*nucleus lapidem tibi tollet, il nocciolo ti libererà dalla pietra*).

Gentiana. genziana

La genziana è calda e secca al terzo grado. In medicina, non si utilizza l'erba ma la radice che si coglie alla fine della primavera e che si fa essiccare. ... La genziana ha la virtù di attirare, consumare e liberare gli umori e aprire i condotti: è diuretica..

Gentiana lutea (L.)

Famiglia: Genzianacee

Principi attivi: contiene diversi principi attivi, particolarmente nelle radici: glucosidi amari genziopicroside, amarogentina e genziamarina

Proprietà: esercita un'azione tonica su tutto il sistema digerente; è stomatica nei casi di anoressia e dispepsia; è tonico coleretico e colagogo. Ha proprietà vermifughe, febbrifughe, antireumatiche e leucocitogene.

Applicazioni, Preparazione: si utilizza la radice in decotto, in estratto e in tintura

Genesta. ginestra

La ginestra è calda e secca al secondo grado. È un'erba abbastanza comune le cui foglie, fiori e semi vengono utilizzati in medicina. Ha virtù diuretiche, cioè, liberando i condotti della vescica, facilita l'urinazione. Tutto ciò grazie al gusto amaro e alla sua stessa natura.

Contro la pietra e altro impedimento a urinare, come la stranguria e la disuria, contro i dolori iliaci o le fitte del ventre, biso-

gna prendere, al mattino a digiuno, due dracme della polvere dei semi di ginestra con del vino bianco vecchio. Procedere allo stesso modo per la renella dei reni.

Cytisus scoparius (L.) o Ginestra dei carbonai

Famiglia: Papilionacee (Faseolacee)

Principi attivi: i semi contengono diversi alcaloidi, di cui il principale è la sparteina assieme al flavonide, scoparoside, e ad amine aromatiche.

Proprietà: cardiotonico, ipertensivo, vasocostrittore, diuretico.

Applicazioni, Preparazione: le diverse sostanze attive oggi sono utilizzate isolatamente, ma la ginestra è ugualmente usata sotto forma di essenza nei casi d'insufficienza cardiaca. È efficace nella bradicardia e le aritmie. La sparteina pura è somministrata durante il parto per provocare i dolori e accelerare l'espulsione del bambino. I fiori hanno azione diuretica e sono utilizzati nelle malattie del fegato, nell'idropisia, nella nefrite e negli edemi

Gramen. gramigna

La gramigna non è né molto calda né molto fredda.

È un'erba abbastanza comune. La sua foglia assomiglia a quella dell'erba comune dei campi, ma è più frastagliata. La sua radice attecchisce con forza al terreno.

... Contro le malattie degli occhi, bisogna appendere quest'erba al collo del malato, dopo averla colta al tramonto della luna. ... Gli autori affermano che la gramigna, e in particolar modo la sua radice, libera i condotti della milza, del fegato e dei reni.

Cynodon dactylon (L.)

Famiglia: Graminacee

Proprietà: intinfiammatorio, depurativo, diuretico.

Applicazioni, Preparazione: essendo il suo rizoma diuretico, rinfrescante e depurativo, viene ancora oggi consigliata da alcuni fitoterapeuti nei casi di infiammazione alle vie urinarie e digestive, contro le cistiti e le coliche nefritiche.

Parietaria

La parietaria è calda e secca al terzo grado. Viene chiamata anche vetriola o erba del vetro poiché pulisce molto bene i recipienti di vetro. È conosciuta anche come canicolare, erba del vento, ed erba muriola: cresce sui muri e sui tetti. Essiccata non possiede alcuna virtù. La si utilizza per liberare le vie urinarie e per scacciare gli umori.

Contro l'infreddatura dello stomaco e dell'intestino, contro gli impedimenti alla minzione: riscaldare su una tegola della parietaria senza aggiungere altro e applicare sul punto dolorante. Meglio ancora: cuocere della parietaria con della crusca di grano in un po' di vino bianco leggermente agro.

... Le donne di Salerno, per curare le malattie descritte, preparano delle focaccine o delle crespelle fatte di parietaria e farina. In caso di gotta ...

Parietaria (Officinalis?)

Famiglia: Uticacee

Proprietà: forse diuretica, antiinfiammatoria.

Applicazioni, Preparazione: nella medicina popolare viene indicata per le coliche dei neonati. È un significativo esempio di utilizzo per similitudine: come la parietaria cresce sui muri, così sarebbe in grado di sciogliere i calcoli e liberare dalla renella.

Bruscus. pungitopo

Il pungitopo è caldo e secco al terzo grado. È un arboscello con il quale si fanno le scope da camino. Lo si trova, in grande quantità, nei boschi. Possiede proprietà diuretiche e dissolutive.

... Contro la stranguria, la disuria e contro i dolori iliaci, le polveri di pungitopo, semi di anice e di finocchio con altrettanto zucchero, prese al mattino a digiuno costituiscono un'ecce-

lente medicina. Ma se il malato ha la febbre, somministrare con acqua e non con vino.

... Contro i dolori e i gonfiori dei testicoli, applicare un impiastro di radice di pungitopo ben cotto, al quale si può aggiungere del grasso e della salvia; legare questo impiastro con una benda.



Saxifraga

Ruscus aculeatus (L.)

Famiglia: Liliacee

Proprietà: vasocostrittore, antinfiammatorio, diuretico anti-edematoso

Applicazioni, Preparazione: molto utilizzato nell'antichità e nel Medioevo come componente del famoso sciroppo delle cinque radici (asparago, finocchio, prezze-molo, appio, pungitopo) e poi caduto in disuso, è stato oggi ripreso in considerazione per le sue proprietà di eccellente vasocostrittore (nelle varici) e di efficace antinfiammatorio e diuretico.

Sassifraga

Deve il suo nome al fatto che spacca le pietre. È calda e secca al terzo grado. Il vino nel quale è stata cotta la sua radice giova in caso di difficoltà nell'urinazione, contro le pietre, le fitte del ventre o dolori iliaci. Essiccata, ridotta in polvere e somministrata con uova o altro cibo, è ottima per tutte le precedenti malattie. Si deve sapere che quando nelle ricette si legge «prendere della sassifraga», ci si riferisce alla sua radice mentre quando si parla di «litospermo» si intendono i suoi semi. Radice e semi si conservano ottimamente tre anni.

Saxifraga

Famiglia: Saxifragacee

Principi attivi: nessuno

Proprietà: nessuna.

Utilizzi: nell'antichità e nel Medioevo le veniva riconosciuto il potere di «anti-calcolo» in base al principio di similitudine (il nome deriva dal lat. Saxum frango, «rompo la pietra»). Gli stessi poteri erano riconosciuti alla Saxifraga granulata, un'erba dei prati e delle strade detta anche «erba renella». Per secoli prescritta come diuretico antilitiasico, è stata abbandonata dal XIX sec. in quanto giudicata inefficace.

Urtica. ortica

L'ortica è molto calda, poiché quando la si tocca essa brucia e punge; per questo motivo si chiama urtica cioè che brucia.

... Le sue foglie triturate con del sale, e applicate sulle ulcere o le piaghe piene di pus, le guariscono. La stessa medicina è usata per guarire i morsi dei cani, le ulcere e per cicatrizzare le carni e asciugare i cattivi umori.

... Averroè consiglia di mangiarne spesso per proteggersi dalla litiasi.

Urtica dioica (L.)

Famiglia: Urticacee

Principi attivi: le foglie contengono una sostanza istaminica, acido formico, silice, potassio, tannino, glucosidi, clorofilla e vitamine A e C in tracce.

Proprietà: emostatico, antianemico, antidiabetico, diuretico, depurativo e galattogeno.

Applicazioni, Preparazione: le foglie sono utilizzate in infuso e in decotto. Entrano nella composizione di numerose tisane diuretiche.

L'estratto fluido di foglie fresche è utilizzato in omeopatia negli eczemi, dismenorree, metrorragie, emorragie

nasali ed emottisi. Se ne preparano lozioni che favoriscono la crescita dei capelli. Applicato esternamente, l'ortica cura le ferite e le ulcerazioni. Si può usare la pianta per frizionarsi contro i reumatismi. Stesse sostanze attive e utilizzazione ha la Urtica urens o Ortica minore.

Berbena. verbena



Ortica

La verbena è fredda e secca. Cresce nei luoghi piani e molto umidi. ... Per sciogliere le pietre della vescica, somministrare della radice di verbena con una bevanda. Si otterrà presto un miglioramento che provocherà l'urina.

Contro le morsicature di cani rabbiosi e contro l'idropisia: tritare delle foglie di verbena, applicare come impiastro; è un ottimo rimedio ...

Verbena officinalis (L.)

Famiglia: Verbenacee

Principi attivi: due glucosidi, la verbenalina e la verbenina, un olio essenziale, tannino, mucillagine e un principio amaro.

Proprietà: diuretico, galattogeno, emmenagogo, vulnerario, stimolante, antidiarroico.

Applicazioni, Preparazione:

in infuso e decotto viene usata come vulnerario e in diverse affezioni e insonnie.

Uva ursina

(Manca nel Plateario)

Arctostaphylos uva-ursi (L.)

Famiglia: Ericacee

Principi attivi: le foglie contengono due glucosidi, l'arbutoside e il metilarbutoside. Il tenore di glucosidi

varia secondo la provenienza e la stagione della raccolta. Le altre sostanze attive sono dei tannini del gruppo catechina e dei flavoni diuretici.

Proprietà: disinfettante delle vie urinarie, ma solo se l'urina è alcalina. L'ingestione di bicarbonato di soda è raccomandata per rinforzare la sua azione in caso di colinfestione e quando l'urina è acida.

Applicazione, Preparazione: si utilizzano le foglie lasciate macerare a freddo. In omeopatia si utilizza una tintura di foglie fresche contro la cistite, la pielite cronica, l'uretrite e la litiasi renale. Sconosciuta agli Antichi, incomincia ad essere raccomandata a partire dal XII secolo per combattere il mal della pietra e la renella

Vista la sua presenza nel territorio del monte Vettore si potrebbe ipotizzare che siano stati proprio i chirurghi preciani a diffonderne la conoscenza.

PIANTE UTILIZZATE NELLE AFFEZIONI OCULARI E NELLA CURA DELLA CATARATTA PERCHÉ AVENTI PROPRIETÀ OFTALMICHE

Eufrasia

Quest'erba, che alcuni chiamano luminella, possiede cinque virtù.

Prima virtù: per il rossore degli occhi e l'oscuramento della vista. Occorre però che sia lo stesso malato a raccoglierla e la luna deve essere calante. Dovrà poi metterla a essiccare: così, man mano che seccherà, se ne andranno i dolori e i rossori.

Seconda virtù: rischiarerà meravigliosamente la vista. La si deve cuocere, foglie e radici, dopo averla fatta macerare nel vino.

Terza virtù: frantumare le pietre. In questo caso somministrare un miscuglio d'enfrasia con radici giovani di gramigna ridotta in polvere.

Quarta virtù: contro le malattie cardiache. A tale scopo è utile somministrare un'uguale quantità di buglossa e d'eufrasia in olio. Quinta virtù: contro l'epilessia e per rischiarare la vista. Prendere dell'acqua d'eufrasia distillata al capitello, un terzo di acqua di vite (cioè un'oncia) e una dracma di tuzia

d'Alessandria. Mettere negli occhi una o due gocce alla volta. E se nel preparato di queste due acque si fa bollire una dracma di castoreo, si otterrà una medicina meravigliosa contro il male che fa cadere, l'epilessia, contro il quale possiede proprietà particolari. È stato Aristotele ad attribuire tutte queste virtù all'eufrasia. Il maestro Pietro di Spagna, che fu Chierico Solenne, afferma che se si mescola dell'eufrasia con finocchio, ruta, laserpizio di montagna e capelvenere, quest'acqua distillata al capitello è eccellente per conservare la vista e fa meraviglie in caso di nubocola e rossore degli occhi.

Euphrasia

Famiglia: Scrofulariacee

Principi attivi: contiene tannino e un gluconide, l'aucuboside.

Proprietà: è un rimedio popolare per le infiammazioni oculari. L'omeopatia utilizza una tintura preparata con la pianta fresca per la congiuntivite, la blefarite, la cheratite e le altre affezioni oculari.

Finocchio

Il finocchio è caldo e secco al secondo grado. Per la sua sostanza ha proprietà diuretiche. In medicina si utilizzano i semi, le foglie e la scorza della radice. Ma quando nelle ricette si trova marathri, bisogna usare i semi. Nei colliri e in altre medicine per gli occhi si deve aggiungere il succo della scorza delle radici o delle foglie dell'erba (non si mettono mai le radici, a meno che non sia precisato). Bisogna raccogliere la scorza delle radici all'inizio della primavera. La si può conservare sei mesi. Quanto ai semi, devono essere colti all'inizio dell'autunno e si conservano molto bene tre anni.

... Contro l'ostruzione del fegato e della milza, contro ogni difficoltà nell'urinare, stranguria o disuria, contro le pietre provocate da umori caldi: somministrare l'acqua in cui è stata cotta la scorza della radice. Se tutte queste malattie sono causate da umori freddi, preparare questo decotto nel vino. Cotto, crudo o applicato in impiastro, il finocchio è efficace in tutti questi casi.

... Contro pus e ferite all'occhio, esporre al sole, in un vaso di bronzo per quindici giorni, del succo di finocchio. Utilizzarlo poi come collirio. Vi si può aggiungere dell'aloè di ottima qualità e procedere nello stesso modo.

Foeniculum vulgare, F. vulgare dolce.

Famiglia: Umbrellifere

Principi attivi: la pianta e in particolare i semi racchiudono un olio essenziale contenente 50-60% di anetolo e 20% di fencone, nonché una decina di altri componenti. I frutti contengono 10% di olio grasso.

Proprietà: stimolante, carminativo, stomachico, espettorante, diuretico, galattogeno e antispasmodico.

Applicazioni, Preparazione: si utilizzano i semi in infuso e in tintura. Le acque aromatiche di finocchio vengono ancora oggi impiegate per il trattamento di blefariti e congiuntiviti accompagnate da gonfiore delle palpebre.

Ruta

La ruta è calda e secca al secondo grado. Ci sono due specie di ruta: la ruta domestica e la ruta selvatica che viene chiamata piccolo pigamo. Foglie e semi vengono utilizzati in medicina.

Ma quando nelle ricette si consiglia di prendere della ruta, si intendono le foglie: non si devono mettere i semi, a meno che non venga precisato diversamente. Ciò vale anche per la ruta selvatica o piccolo pigamo. I semi si possono conservare cinque anni, mentre le foglie solamente uno.

... Contro gli impedimenti alla vista dovuti a fumi neri melanconici che salgono agli occhi, somministrare al paziente del vino con ruta.

... Contro ... le difficoltà nell'urinare, utilizzare il vino nel quale sono stati cotti ruta e radice di finocchio.

... Contro la stranguria e la disuria, cuocere la ruta in olio e vino e applicarla sul ventre.

... Per la cispia e il rossore agli occhi, mescolare polvere di ruta e polvere di cumino, metterle su pezze di cotone inumidite e applicare sotto forma di compressa. Contro le infiltrazioni di sangue negli occhi, applicare ruta e cumino mescolati.



Genziana

Ruta graveolens (L.)

Famiglia: Rutacee

Principi attivi: contiene un olio essenziale contenente una decina di sostanze (chetoni, alcoli, esteri, terpeni) di cui è importante il metilnonilchetone; contiene anche un glucoside, la rutina o rutoside, e vitamina P.

Proprietà: l'essenza di ruta è irritante; la rutina è utilizzata nella terapia dei vasi sanguigni come spasmolitico e per abbassare la pressione arteriosa.

Applicazioni, Preparazione: in omeopatia si utilizza l'essenza estratta dalla pianta fresca per fortificare gli occhi, contro i reumatismi, le nevralgie e le menorragie. Nelle medicina popolare si usa ancora in gargarismi e in infusioni come stomachico, carminativo, antispasmodico

e diaforetico, emmenagogo e abortivo.

PIANTE CON PROPRIETÀ ANTINEVRALGICHE E ANTIDOLORIFICHE

Camomila. camomilla

La camomilla cresce in luoghi non coltivati come le pianure e, a volte, nel lino e nel frumento. Contro i dolori e le malat-

tie degli occhi, si deve andare dove cresce la camomilla, prima che il sole si levi e recitare questa preghiera prima di coglierla: ti prendo, o erba, per la nubecola bianca della pupilla e per il dolore agli occhi, affinché tu mi possa prestare soccorso. Il paziente dovrà poi portarla appesa al collo ...

Quando nelle ricette si trova camomilla, si tratta dei fiori. Se non si ha della camomilla fresca, si può usare l'essiccata. Contro stranguria e disuria e per frantumare i calcoli, bere spesso dei decotti di camomilla in acqua o vino. Procurerà un sollievo immediato. Contro la febbre quotidiana: ungere il malato con olio di camomilla. Ne sarà riscaldato e la febbre diminuirà. Contro il gonfiore delle palpebre: la camomilla masticata e applicata come impiastro è molto efficace. ... Questa pianta, cotta nell'olio, pestata e applicata sulle piaghe, ne dividerà gli umori se non sono troppo compatti.

Matricaria chamomilla

Famiglia: composite; altri membri della famiglia sono la pratolina, il tarassaco e la calendula.

Principi attivi: l'essenza blu scuro dei fiori contiene camazulene, attivo come antiflogistico e antiallergico, oltre a bisabololo e farnesene. Nei fiori si trovano gli eterosidi flavonici, palustrina, quercetolo e apigenina. L'azione spasmolitica è dovuta a un etere diciclico.

Proprietà: carminativo, stomachico, antispasmodico, vulnerario, antiflogistico, antiallergico.

Applicazioni, Preparazione: sindromi febbrili, soprattutto per le febbri periodiche della malaria (Egizi). Dioscoride e Plinio la raccomandavano nel trattamento della cefalea e dei disturbi renali, epatici e



Camomilla Romana

vescicali. Veniva impiegata in area tedesca anche per curare i disordini digestivi, favorire le mestruazioni e alleviare i crampi mestruali.

È rimedio digestivo grazie alla presenza di bisabololo che ha funzione rilassante sul tessuto muscolare liscio dell'apparato digestivo (proprietà antispasmodica), ha funzioni tranquillanti, ha funzione lenitiva nelle infiammazioni articolari artritiche, previene le infezioni (l'olio riduce i tempi di cicatrizzazione, ma l'erba distrugge anche i lieviti che causano le infezioni vaginali e alcuni batteri; inibisce la replicazione del virus della poliomelite), stimola i globuli bianchi del sistema immunitario.

Papavero

Il papavero è freddo e secco. Esistono tre tipi di papavero: quello bianco, freddo e umido; quello nero, freddo e secco e quello rosso, cioè col fiore rosso, che è il più soporifero. È denominato papavero selvatico o papavero dei campi. Il seme del papavero può essere conservato dieci anni. Nelle ricette tra i cui ingredienti figura il papavero, viene specificato se si tratta di quello nero o rosso. In caso contrario, si tratta sempre di quello bianco.

Per far dormire il malato, applicare sulle tempie un impiastro di papavero con latte di donna e un bianco d'uovo. Le donne di Salerno danno ai loro bambini, per farli dormire, dei semi di papavero bianco con il proprio latte. Il papavero nero e quello rosso non devono essere somministrati in quanto troppo freddi.

... Il fiore del papavero selvatico pulisce le macchie e i tumori degli occhi. Per i podagrosi preparare un impiastro di papavero selvatico con del latte.



Valeriana



Matricaria Camomilla

Papaver rhoeas o rosolaccio

Famiglia: Papaveracee

Principi attivi: la linfa contiene quattro alcaloidi (nel papaver somniferum ne troviamo oîù di 25): la readina, la reagenina, la rearubina I e II. Il fiore è ricco di mucillagine e contiene antociani (cianidolo).

Proprietà: calmante, emolliente.

Applicazione, Preparazione: un tempo veniva usato come anestetico (nella variante somniferum o papavero bianco), mentre al rosolaccio si attribuiva, oltre al potere lenitivo, la proprietà di pulire «le macchie e i tumori dell'occhio».

Valeriana

La valeriana è calda e secca al secondo grado. Bisogna coglierne la radice e farla essiccare al sole. La si può conservare perfettamente tre anni. Infatti, è la radice che si utilizza nelle medicine. Bisogna sceglierla intatta, senza buchi e che non si riduca in pol-

vere quando la si spezza. Ha proprietà diuretiche. Contro la stranguria e la disuria, somministrare del vino in cui è stata cotta della valeriana con semi di finocchio o masticce. Insieme a questo vino, somministrare il succo di un'altra erba diuretica.

Valeriana officinalis (L.)

Famiglia: Valerianacee

Principi attivi: la radice e il rizoma racchiudono un olio essenziale contenente 1% di un composto polimerico di acidi valerianici e di monoterpeni chiamato triestere epossivalerianico. Questo si decompone, in presenza dell'enzima ossidasi, in acido valerianico e metilchetone: il primo ad azione soporifica e antispasmodica, il secondo lievemente anestetizzante.

Proprietà: calmante nervoso, antispasmodico, stomachico.

Applicazioni, Preparazione: più che le estrazioni acquose (più efficaci) si utilizza la radice sotto forma di

tintura come sedativo e calmante nervoso, nelle affezioni nervose, isterismo, nevralgia, emicranie e nei disturbi digestivi. I medici salernitani la consigliavano anche come diuretico.

Le corrispondenze sopra viste mostrano senza ombra di dubbio l'uso mirato e appropriato di ogni specie da parte dei preciani, aiutati in questo da una perfetta conoscenza delle risorse terapeutiche offerte dal territorio, ma soprattutto sono rivelatrici della loro particolare sensibilità per il paziente, che veniva seguito prima dell'intervento (sia nel tentativo di allontanare l'operazione, sia per porlo nelle migliori condizioni, disinfiammando, deostruendo e purificando) e dopo, con terapie mirate ad alleviarne le sofferenze e a favorire la ripresa.

È possibile che ancora una volta il supporto dotto di tale attenzione sia da ricercare nei dettami dei medici salernitani, magari filtrati e supportati dal sapere monastico, fortemente propensi alla prevenzione attraverso la dieta, l'igiene e il trattamento fitoterapico delle malattie, ma è del pari probabile che giochi in questo, come naturale retroterra culturale (ed è un'arma sicuramente vincente rispetto ad altri colleghi o pratici poco propensi a considerare le condizioni di salute, l'età e la soglia di

sopportazione dei potenziali pazienti), il buon senso della medicina delle donne, di certo molto più attenta (non fosse altro che per la propria esperienza *in corpore*) ad evitare interventi invasivi e a lenire i dolori.

Depositarie dei segreti della nascita e della morte (la levatrice aiuta il bambino ad entrare nella vita così come lava e prepara il corpo del morto per il suo viaggio ultraterreno, tanto che nel Medioevo il termine *exitus* indica sia il momento della nascita sia quello del trapasso), le donne avevano un rapporto più immediato con il corpo e con la natura; istintivamente rifiutavano l'idea della malattia e della sofferenza ad essa connessa come punizioni di colpe remote e per questo agivano, cercando nella natura i rimedi che fanno rifiorire la vita o che almeno cancellano il dolore.

Consolatrici e guaritrici, queste inconsapevoli maestre ed eredi delle badesse-medico renane e delle *magistre* salernitane furono osteggiate se non perseguitate dal sapere medico maschile ufficiale, così reticente a piegarsi compassionevole sul corpo del malato.

Ai preciani e ai loro colleghi *practici*, al di là della loro importanza storica di «scuola», vada almeno il merito di aver osservato e di aver fatti propri i saperi delle loro compagne.

THE CAVE IN THE GARDEN AND SIBYL'S FLIGHT

*Lauro Magnani**

A 15th-century work describes the Apennine Sibyl's cave as characterised by elements similar to the structure, artificial decorations, and ingenious devices of the grottoes which were the typical feature of 16th-century Mannerist gardens even if, in the gardens, an Eden image was usually preferred.

The said paper tries to analyse some Sibyl's iconography

with special attention to the Genoese context: in the grottoes – meant as images of an ever-changing Nature to which they alluded by the symbols of myth, magic and alchemy – we do not usually find any direct reference to Sibyls.

As a matter of fact, the Sibyl's image can be found in sanctuaries, churches, private mansions only as connected to a Christian interpretation wherein it is incorporated to.

L'ANTRO IN GIARDINO E LA FUGA DELLE SIBILLE

Lauro Magnani*

È a un immaginario primo Cinquecento che Jan Potocki, nel suo *Manoscritto ritrovato a Saragozza* del 1797, riferisce la fantastica struttura del Palazzo e della grotta della Principessa di Monte Salerno. La sua complessa cultura tra suggestioni cabalistiche, fascinazioni orientalescanti, immaginazione barocca e razionalismo tardo settecentesco è ancora irresistibilmente attratta dalla compiaciuta descrizione di un luogo di meravigliose invenzioni dove l'arte accosta i materiali naturali e quelli prodotti dall'ingegno umano in un disegno tutto offerto al godimento dei sensi. Un antro rappresenta il punto estremo di questa invenzione: là il viaggiatore

è accolto da un automa, un nano con *la faccia d'oro, gli occhi di diamanti, la bocca di corallo* che, traversato un lago dove l'acqua è tradotta nelle instabili molecole del mercurio, lo guida per vie sotterranee ad una Wunder-



Bomarzo, Sacro Bosco del Principe Orsini – La bocca degli inferi

kammer dove le creature meccaniche imitano la natura in una ricreazione incrostata di pietre e metalli preziosi, di perle, di cristalli¹. *Paradiso* chiamerà questo luogo l'incauto visitatore causando così la rovinosa scomparsa del magico e fraudolento incantamento.

*Università di Genova



Bottega di Andrea Semino – *Paesaggio con Palazzi di Villa e giardini*
Affresco – Genova, Palazzo di A. Pallavicino in Strada Nuova

L'intellettuale polacco traduce nella sua eclettica cultura un'estrema eco di quella seduzione di giardini e luoghi d'incanto già rievocati nel paesaggio dell'isola di Circe o nei giardini della maga Alcina, o in quello dove la bella Armida sedusse Rinaldo: l'ingannevole immagine di una giovinezza senza termine riflessa nello specchio tra i due amanti, tra Rinaldo e Armida, trova riscontro nella bellezza del giardino che si rivela effimera.

Come la Signora di Monte Salerno, quasi quattro secoli prima, anche la Regina Sibilla, nella fantastica trasposizione di una concreta esperienza di viaggio di Antoine de La Sale, è la maga di un artificioso paradiso secondo i luoghi comuni dell'eterna giovinezza, della ricchezza elargita insieme ai piaceri tutti, concessi all'incantato visitatore, ma destinati a essere abbandonati o a perderlo irrimediabilmente.

Nel testo Quattrocentesco l'appenninica grotta della Sibilla regina dichiara il suo carattere di artificio umano – non solo di luogo naturale – con porte metalliche, ponti, cunicoli, vani squadrati, sculture, quei *dragoni fatti artificialmente* tali da sembrare vivi con la paurosa meraviglia di occhi *così luminosi da spandere chiarore tutto intorno ad essi*².

Al di là delle trasposizioni letterarie tra gli estremi qui citati, quella così precoce del viaggiatore del XV secolo e quella tarda del letterato polacco-francese, nella realtà dello spazio del giardino la grotta era stata assunta a partire dagli inizi del Cinquecento come luogo di sperimentazione, sempre su una sottile linea di confine nell'interpretazione e nella ri-creazione della natura tra arte, scienza e magia: la grotta aveva rappresentato il centro di questa esperienza di rapidissima diffusione europea *essendo frequentissimo l'uso d'ornare i fonti in diversi modi di belli edifici, come si vede in Francia a Fontana Bleo, in Roma, in Genova et in molti altri luoghi* come nota nel 1584 il Lomazzo che vuol indicare evidentemente un itinerario europeo che coinvolge corti e centri di potere economico, aristocrazie di censo e di sangue³.

Luogo di affascinata riscoperta dell'antico la grotta

artificiale diviene, parallelamente al giardino, immagine di una lettura della natura: il giardino propone questa lettura attraverso una rassicurante umanizzazione degli spazi naturali, per itinerari condotti alla luce del sole, la grotta come scorciatoia ctonia per sondare più intimamente i misteri e i meccanismi generativi⁴. L'immagine del creato è suggerita nello spazio del giardino attraverso il modificarsi delle forme vegetali, con il passaggio del tempo, delle stagioni, del giorno e delle notte, di Apollo e di Diana figli di Latona. Nella grotta, nel grembo di Latona⁵, terra generatrice, si rivela la virtù di una sostanza non inerte ma percorsa dallo spirito creatore e trova soluzione la dualità proposta, l'effetto dei due opposti – ora riprodotti nella tangibile presenza di un *umido radicale* e di un *caldo naturale* – sul caos primigenio che dà origine alla creazione. Dall'Amore, afferma Leone Ebreo, *... che si suol trovare su li quattro elementi se ben che son contrari l'un de l'altro, si produce la cagione generativa di tutte le cose*. Se è possibile l'intuizione di una *materia comune a tutti gli elementi ne la quale si possono fare queste loro trasmutazioni* è nella grotta che la si può cogliere: *materia prima perché tutte le cose potenzialmente e generativamente sono in quella insieme [...] e di quella si fan tutte*. Nell'oscurità dell'antro la potenza d'amore spinge gli elementi a comporsi, la materia prima ad ascendere *di grado in grado ne le forme e perfezioni formali*⁶.

In questo senso si rivelano significative le sagome in pietre policrome degli animali che emergono dalla rusti-

ca parete della grotta di Castello, le forme che si generano dal fango del diluvio insieme ai *Prigioni* di Michelangelo nella ricostruzione del Buontalenti della grotta di Boboli⁷. Ancor più agevolmente esprimono simili concetti i ricchi mosaici delle grotte genovesi, nella duplice metamorfosi, quella rievocata dagli episodi del



Firenze, La grotta grande di Boboli nell'allestimento di Bernardo Buontalenti

mito raffigurati e quella concretamente rappresentata dai comporsi delle forme nella decorazione polimaterica. La luce che penetra dall'esterno fa intuire – e lo faceva ancora con maggiore fascino con la presenza vivificante dell'acqua – forme diverse: conchiglie, coralli, cristalli, ciottoli, maioliche, tessere di pasta vitrea acquistano contor-

ni e forme umane in un graduato passaggio dalla natura «bruta» di concrezioni calcaree, stalattiti, rocce. È il caso, a Genova, di grotta Lercaro poi Doria, di grotta Pallavicini, di grotta Pavese, realizzate tra la metà del XVI secolo e i primi anni del Seicento⁸. Ma è simile l'e-



Genova, Fonte Lercaro poi Doria – Veduta dell'interno

sperienza espressa nelle grotte francesi o tedesche, nelle presenze, al loro interno (in Italia come in Europa tutta), di automi che proseguivano miracolosamente il percorso



Genova, Grotta di Villa Pallavicini – La volta

creativo delle forme generate dall'artificio sulla natura: *je voudrois fère certaines figures après le naturel, jusqu'aux petis poilz des barbes et des saourcils* cita un testo del Palissy del 1563 che descrive una grotta ideale per la corte di Francia. Facile riconoscere le stesse esperienze ancora riscontrabili oggi nella grotta della Batie d'Urfé o delle pressoché coeve grotte genovesi: *les deux jeux deux coquilles, le nez, bouche menton front, goueu le tout coquilles*⁹. La stessa suggestione si rivela nelle descrizioni dei viaggiatori che sottolineano l'effetto prodotto dalle raffigurazioni di creature fantastiche, mostri, personaggi del mito, illusivamente resi con l'accostamento di materiali diversi *così bene che spaventa vederli*. Immediata la coincidenza con l'apparato che il de La Sale descrive per la grotta della Sibilla, specie per quei dragoni fatti artificiosamente e *che sembrano vivi*.

Un secolo dopo lo scritto del cavaliere francese, una memoria di viaggio testimonia il passaggio nelle terre della



Sampierdarena, Grotta di Villa Pavese – Veduta dell'interno

Sibilla di un personaggio significativo, pienamente inserito nella cultura della tarda maniera, proprietario e committente di giardini nella Genova tra fine Cinquecento e primo Seicento, Gio Vincenzo Imperiale: è un'occasione per verificare se anch'egli venga a conoscenza e colga ancora il fascino della grotta citata dal francese. L'Imperiale, aristocratico genovese, uomo politico, collezionista, committente di grandi artisti, letterato, autore, nel suo *Stato rustico* del 1611, di formidabili descrizioni di giardino – e anche di grotte naturalmente – viaggia verso Roma e Napoli avendo come meta intermedia Loreto e il suo famoso Santuario¹⁰: parte dell'itinerario attraversa quindi l'Appennino, Loreto, Tolentino, Belforte, Polverina, Mocchia, Serravalle, Colfiorito, Foligno, Assisi, Spoleto.

Il resoconto del viaggio testimonia un Gio Vincenzo devoto che trascorre il suo tempo a Loreto *orando inginocchiato nel caminetto della divina abitanza* e a fatica, tra *mille devoti sospiri*, lascia la vista delle reliquie di San Nicola, le braccia e il lenzuolo intriso del sangue del Santo *che di continuo scaturisce manna*. D'altro canto l'aristocratico è attento ai piaceri del cibo, della natura, dei giardini: tra questi visita ammirato i giardini famosi del Cardinal Montalto, dei Medici e dei Mattei a Roma, o le ville di Chiaia a Napoli, tra fonti e *vezzose grotte*. Non manca di visitare le catacombe romane che sono *oscure grotte* e quattordici grotte di eremiti presso Spoleto e infine la grotta di



Grotta di Villa Pavese – Particolare della volta in mosaici polimaterici
Diana che trasforma Atteone in cervo e altri episodi delle metamorfosi

Caligola a Piedigrotta, quella di Agnano e soprattutto, dopo aver visto il lago d'Averno *che non ha fondo*, la grotta *d'infinita grandezza, ma oscura, della Sibilla, co'l suo bagno e la stanza fatta a mosaico, con cento altre camerelle di lei*, per finire alla grotta marina di Procida. Un interesse vivo quindi, per fenomeni naturali e artificiali di grotta che esclude

però una deviazione sull'itinerario per accostarsi ai luoghi misteriosi della Sibilla appenninica.

La mancata attenzione per i caratteri misterici dell'antro della Sibilla poteva coincidere con il progressivo venir meno di quei riferimenti alchemici e di magia naturale che avevano invece trovato espressione nella grotta di giardino ancora nel Cinquecento: caratteri evidenziati nel percorso iniziatico tra rovine dell'antico, alla maniera dell'*Hypnerotomachia*, sulla volta della grotta Pallavicino, conclusa da una rappresentazione cosmografica con simboli zodiacali tra figure di draghi o, più esplicitamente, dalla scelta dei miti ovidiani illustrati nel mosaico della cupola di grotta Pavese, con l'episodio di Diana e Atteone, immagine forse del conseguimento della scienza naturale e ancor più con l'unione di Salmacide e Ermafrodito, vista come «coniunctio» alchemica.

Altri aspetti, nelle stesse grotte genovesi, potrebbero meritare un approfondimento di lettura: è il caso dell'accento – risolto in una interpretazione «erotico – moraleggiante» – contenuto in un dialogo manoscritto della fine del Cinquecento, a una grotta *fabbricata per arte magica* in un giardino genovese degli Spinola e in seguito *per buon rispetto guastata*¹¹. Ma già prima di eventuali censure post-tridentine il giardino e i suoi luoghi di grotta sembrano essersi liberati dell'inquietante presenza sibillina. Ben ha lavorato Henri Lavagne¹² a chiarire l'antica confusione tra l'antro oracolare della Sibilla Cumana – *excisum Euboicae latus ingens rupis in antrum* (Virgilio, *Eneide*, VI, 42 s.), costruzione umana, o almeno luogo di natura trasformato dall'uomo, oggi totalmente recuperato nella sua dimensione archeologica¹³ – con l'ingresso degli inferi, due luoghi differenziati e distanti nella narrazione virgiliana, separati nello spazio e nel tempo dall'episodio dei funerali di Miseno. Se invece i due luoghi vennero spesso considerati coincidenti appare logico come nel *locus amoenus* del giardino non potesse facilmente aver

spazio la riproposizione di un antro dove regnano le ombre, dove, come nel vestibolo infernale, trovano luogo *la triste vecchiaia, la paura, la fame [...], terribili forme a vedersi e la morte e il dolore...* (VI, 274-281), tutte presenze espulse dal giardino. La presenza della Sibilla, almeno nell'accezione della notissima cumana, appare poco giustificabile nel giardino se l'*adyton* sibillino può confondersi con la bocca dell'inferno.

La Sibilla può piuttosto comparire come connotazione di luogo, sarà il caso dell'immagine della Sibilla Tiburtina nello spazio meraviglioso dei giardini di Villa d'Este a Tivoli, ma vale come la rievocazione dell'Appennino, del gigante, antro – montagna di Pratolino, o forse se ne potrà trovare qualche traccia nel percorso iniziatico del Principe Orsini nel particolarissimo Sacro Bosco di Bomarzo. In realtà solo la cultura settecentesca, solo la nuova sensibilità e la nuova lettura della natura introdotta nel giardino paesistico legittima una presenza della grotta della Sibilla in quello spazio artificioso: in un dipinto della Wallace Collection di Londra, Salvator Rosa aveva già proposto, intorno alla metà del Seicento (prima del 1661), in un ricostruito paesaggio classico, la vicenda della Sibilla Cumana, il suo dialogo con Apollo, la sua richiesta di una vita senza fine, la tragica dimenticanza di una collegata promessa di giovinezza. Cent'anni più tardi, nei giardini di Stourhead Henry Hoare II, tra il 1740 e il 1760, guidato dall'amore per il mondo classico e sulla scorta dell'esperienza del Grand Tour, volle ricostruire i luoghi virgiliani, il percorso di Enea da Troia alla costa di Cuma, il tempio di Apollo e la grotta della Sibilla: la stessa esperienza dell'Averno verrà enfatizzata nella ricostruzione del giardino quando, morto il figlio in un viaggio in Italia, trasformerà il luogo in un personale viaggio del ricordo, in un *memorial*¹⁴.

Ma, come hanno ben espresso i colleghi intervenuti in questo convegno a specificarne il ruolo, la Sibilla segna l'aprirsi al soprannaturale, al mondo dello spirito da un lato e, dall'altro, sembra collegarsi al dolore, alla sofferenza, evidenziati nelle domande a lei poste da una ama-

nità sbigottita. Così il suo antro sarà luogo di una comunicazione con una dimensione superiore: non sembra questo il ruolo della grotta di giardino, sentiero verso una più oggettiva rivelazione del naturale, certo *campo di coscienza modificato*, ma dalle tecniche verificabili di un'arte al servizio di una classe dominante, artifici nascosti per potenziare un *canale sensibile*.

Dove sono finite quindi le Sibille fuggite dalla natura illusiva delle grotte dei giardini? Nello spazio religioso, certamente e da lungo tempo, avevano trovato significativi ruoli e comunque nell'interpretazione in chiave religiosa avevano ottenuto sicuro riparo. Nel Quattrocento ad esempio trova significative conferme una iconografia particolare, quella che rappresenta le Sibille – in cicli decorativi di interni – interpretate in chiave religiosa, ma in un'illusiva rappresentazione di giardino, un'immagine di *Hortus conclusus* dipinta sulle pareti in particolare in sedi laiche o in raffinati luoghi di limite tra spazio religioso e spazio laico, in casa Romei a Ferrara ad esempio, prima del 1483, ma in particolare nella stanza del Cardinale Orsini nel suo palazzo di Roma (prima del 1434) e nel Palazzo vescovile di Albenga, decorato per Napoleone Fieschi intorno al 1463¹⁵.

Nello spazio religioso le poté incontrare anche la mia guida in terra marchigiana, Gio Vincenzo Imperiale, nel corso del suo viaggio: a Loreto, proprio nel santuario mariano, aveva potuto vedere le sculture di Giovan Battista e di Tommaso Della Porta realizzate tra 1570 e 1572, in associazione con i Profeti, sulle pareti del rivestimento marmoreo della Santa Casa e, proprio nello stesso momento della sua presenza, il Pomarancio realizzava, nella Sala del Tesoro del Santuario, gli affreschi con le figure delle Sibille viste in rapporto con le storie della Vergine, come indica nel suo studio sull'iconografia sibillina Stefano Papetti¹⁶.

È una lunga vicenda quella dell'interpretazione cristiana delle Sibille che in Lattanzio e in Agostino aveva trovato legittimazione. Ma al di là delle citazioni nelle

Divinae Institutiones (specie 1,6, in rapporto all'unicità di Dio e in 5,13 e 7,24 con l'esaltazione della Sibilla Eritrea e della Cumana) e in *De Civitate Dei* (18, 22 e 23), è certo nella continuità degli Oracoli sibillini cristiani¹⁷ che si potevano trovare fonti significative e ampiamente utilizzate già nel medioevo.

Ed è in rapporto con i Vangeli apocrifi che si genera una delle più articolate serie di Sibille raffigurate in territorio ligure: ancora una volta in un Santuario, quello dell'Assunta a Piani di Imperia, nell'entroterra della Liguria di Ponente. Già lette come sedici, in realtà sono riconoscibili come tali solo quelle enumerabili nel più canonico numero di dodici, raffigurate nel registro sottostante le Storie della Vergine affrescate nell'abside della chiesa¹⁸. Tommaso, uno dei fratelli Biazaci propone nell'affresco del 1488 la sua cultura piemontese d'impronta cortese che palesa, in quelle terre di confine, gli influssi del meridione francese e dell'area nizzarda in particolare. Il ciclo di fine Quattrocento conferma una diffusione popolare, sottolineata anche dai modi qui praticati dall'artista, del tema delle Sibille che divengono protagoniste accanto alla glorificazione di Maria secondo i temi ricavati da una narrazione apocrifia, il *Transito della Beata Vergine*.

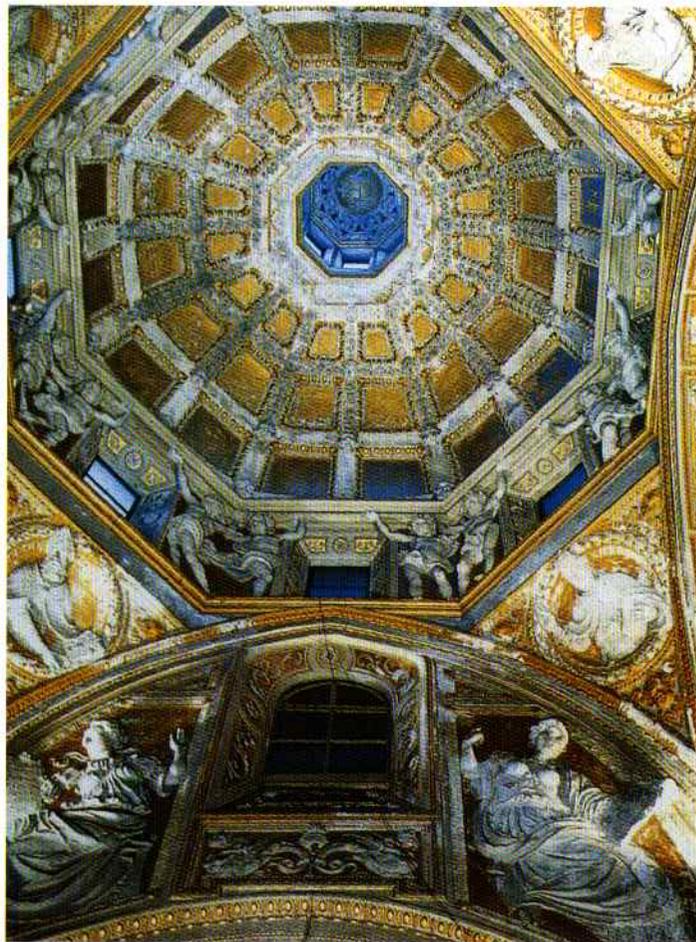
Ma se per la descrizione delle figure sibilline e il commento dei loro vaticinii, una fonte probabile della stessa iconografia del Santuario di Imperia è stata individuata nell'opera di un Domenicano di origine genovese Leonardo di Chio, scritta a Lesbo nel 1455, è ancora in ambito domenicano che possiamo trovare, già precedentemente, a Genova uno dei più significativi cicli quattrocenteschi in cui compaiano le figure delle Sibille: nel Convento di S. Maria di Castello dei Padri di S. Domenico, Giusto di Ravensburg affresca nel 1451 la loggia che dà accesso, dalla chiesa e attraverso la sacrestia, alle celle dei padri con, sulla parete, l'Annunciazione e, sulle volte delle due campate, Profeti e Sibille a mezza figura entro medaglioni fiammati da



Genova, Convento di Santa. Maria di castello
Giusto di Ravensburg – *La Sibilla Persica*

elementi fitomorfi¹⁹.

Se questi soggetti possono essere citati come premesse è significativo come nel secolo seguente, con la ripresa di una cultura innervata di tendenze antiquariali come quella stimolata dal grande cantiere del palazzo di Andrea Doria, sia ancora e comunque in rapporto all'ambito religioso che si addensa la presenza delle Sibille: nello stesso Palazzo dei Doria, in un ambiente che conclude la Galleria realizzata da Giovan Andrea Doria, forse una cappella privata, quattro Sibille sono le protagoniste della decorazione. Le figure realizzate in stucco, probabilmente riferibili



Genova, Chiesa di San Matteo, Tiburio
Angelo Montorsoli *Due Sibille* (particolare della decorazione a stucco)

agli ultimi anni del Cinquecento, si appoggiano su grandi libri; quattro figure stanti completavano la decorazione dell'ambiente, ma risultano quasi totalmente perdute salvo una riconoscibile dagli attributi come S. Giovanni Evangelista e che quindi può connotare la presenza delle Sibille in un'ottica *apocalittica*²⁰.

In realtà la tarda presenza in Palazzo del tema sibillino ha un più antico riscontro nella chiesa gentilizia di Andrea



Genova, Chiesa di San Matteo
Luca Cambiaso – *Sibille*

Doria nel tessuto cittadino, in S. Matteo, dove Giovan Angelo Montorsoli inserisce due grandi figure di Sibille a stucco nel tiburio, ad accompagnare i tondi con i Padri della chiesa²¹. È evidente l'impressione di un forte interesse per un tema sincretistico che permetteva di legare all'ambiente religioso la ricchissima ripresa di tematiche legate alla storia antica e alla mitologia introdotta da Perin del Vaga nella dimora del Doria: le Sibille mediano concreta-



Genova, Chiesa di San Matteo
particolare della decorazione, *affresco con Sibilla*

mente con la loro presenza e iconograficamente, con il significato assunto nell'interpretazione cristiana, questo passaggio dal profano al sacro. La copresenza di un esuberante repertorio decorativo di matrice laica e significati religiosi caratterizza infatti la fase che anticipa la metà del secolo nel decoro della chiesa gentilizia dei Doria.

Più tardi, agli inizi degli anni sessanta, l'apparato decorativo e pittorico delle navate, realizzato da Giovan Battista Castello e da Luca Cambiaso, accentuerà, con i soggetti dedicati alla vicenda di S. Matteo, il collegamento con l'intitolazione della chiesa e il versante agiografico e catechetico. Ma anche in questo caso viene ribadita, negli affreschi della navata destra, la presenza delle Sibille, otto potenti figure inserite negli spicchi della volta dell'ultima campata in rapporto, nella navata opposta, con altrettante figure di Profeti.

È Luca Cambiaso l'autore dell'originale decorazione, con le figure delle Sibille abilmente inserite a tendere gli spazi esigui segnati dalle costolature, in una rimeditazione



Genova, Cattedrale, Cappella Lercaro
Giovanni Battista Castello, *Il Bergamasco*,
decorazione del catino absidale
A sinistra: particolare della decorazione
a stucco con la *Sibilla Cumana*



carica della passione dell'artista per l'esempio michelangiotesco, ma caratterizzata sempre da una personale elaborazione dello scorcio e da una autonoma invenzione nella disposizione della figura nello spazio²².

L'iterarsi poi del tema delle Sibille in formidabili serie di disegni di Luca Cam-



Luca Cambiaso, *Sibilla*
Disegno a penna con inchiostro bruno, Stoccolma, Nationalmuseum

biaso, di diversa cronologia, conservati in raccolte di grafica pubbliche e private, conferma, per l'artista, la centralità della ricerca sulle figure femminili delle profetesse: evidentemente le Sibille risultavano sia tema denso di significati, sia esercizio stilistico assunto a modello nella produzione grafica del disegnatore.

Pochi anni più tardi, nell'ambito dell'attività dello stesso sodalizio di artisti Castello - Cambiaso, qui operativi in sequenza, si verifica nuovamente la presenza delle Sibille a sottolineare una straordinaria fortuna cinquecentesca del tema. È in duomo, nella cappella di testa della navata sinistra che il Castello, tra 1564 e 1567, in un articolato ciclo mariano, il primo di tale complessità in epoca post tridentina, introduce le Sibille: queste si collocano, sculture in stucco pressoché a tutto tondo, forse con tracce di cromia, certo con finiture in oro, come parti aggettanti e tridimensionali di una struttura architettonica illusiva nella quale si collocano le figure affrescate degli Apostoli in contemplazione dell'Assunzione della Vergine che conclude la decorazione del catino absidale. Le quattro Sibille sono connotate da citazioni e cartigli che le individuano come Cumana, Delfica, Ellespontica e Agrippina²³.

Come si vede non mancava al nostro Gio Vincenzo Imperiale una consuetudine visiva con il tema delle Sibille: ma si può aggiungere che, proprio in questi giorni, l'attenzione al Palazzo cittadino degli Imperiale in fase di restauro, ha permesso di individuare, in quella che doveva essere la cappella privata del Palazzo, una decorazione a stucco dove, accanto alla Presentazione al tempio e ad un'altra scena non identificata, si palesa la presenza di due figure di Sibille in un ornato che indica una datazione tra gli anni sessanta e ottanta del Cinquecento.

Si può così affermare, almeno per l'ambito di interesse preso in considerazione, che nell'arco del XVI secolo,

le Sibille, piuttosto che nell'ambito laico, di investigazione della natura, di rivelazione di un creato organizzato e sondato nel luogo del giardino, siano chiamate a farsi testimoni della Rivelazione, garanti di una preveggenza e di una intuizione che riscatta, anche sul versante reli-



Genova, Chiesa della Santissima Annunziata, Andrea Ansaldo
La Vergine Assunta e, nelle nicchie, Sibille

gioso, quell'antico tanto percorso ed amato nello stesso secolo. Non tanto nel buio della grotta quindi, ma nella luce della Rivelazione divina vanno cercate, anzi il loro ruolo, come nella decorazione del Castello in Duomo, sembra affermarsi come parte della struttura portante, dell'architettura nella quale si narra poi la vicenda sacra o si palesa il trionfo religioso.

Logico appare quindi vederle rappresentate, intorno al 1616, nello scurolo del Santuario della Vergine della Misericordia di Savona, il maggior Santuario ligure di quel tempo, effigiate nella partitura architettonica dell'ambiente dove sta la statua miracolosa e dove scaturisce



Genova, Luca Cambiaso, *La profezia della Sibilla Tiburtina*
Collezione privata

un'acqua benefica, impegnate a profetare la venuta della Vergine madre del Salvatore nella cripta cattolica piuttosto che nell'*adyton* pagano.



Genova, Palazzo Spinola, Domenico Piola
La profezia della Sibilla Tiburtina

Incuriosisce comunque riconoscerle intorno a un campione della Controriforma come San Carlo Borromeo nell'affresco dell'Ansaldo ad Albisola; le Sibille partecipano

alla scenografica gloria del santo, quattro figure tra architetture scorciate e in posizione privilegiata rispetto alla più defilata presenza di altrettanti Profeti²⁴. Caso anomalo, ricondotto dallo stesso artista a un più consueto ruolo di supporto, su un livello diverso rispetto a quello della fania del sacro, nella cupola della chiesa della SS. Annunziata del Vastato.

Alla base della cupola, dove viene rappresentata l'Assunzione della Vergine, in una grande gloria, il pittore inserisce quattro Sibille, prima del 1638, a fingere elementi statuari in grandi nicchie, sul livello quindi delle architetture. Analoga collocazione, nella struttura architettonica, era stata proposta nello scurolo di Nostra Signora del Monte, altro Santuario genovese, e viene confermata nell'ampio disegno decorativo dal presbiterio dell'Annunziata negli affreschi del Benso, intorno al 1640, come in quelli di Giovan Battista Carlone per la Chiesa di S. Giovanni Battista a Chiavari, negli stessi anni, o ancora nella chiesa dei Teatini in San Siro a Genova, ormai nel secondo Seicento.

Nello stesso giro di anni la si trova nuovamente diretta protagonista nello spazio privato del Palazzo. Ma, come d'altra parte in una splendida interpretazione del Cambiaso un secolo prima, anche nello spazio privato è un'accezione *moralizzata*, un'interpretazione religiosa della figura sibillina a risultare vincente e convincente con la riproposizione della vicenda della Sibilla Tiburtina, vista attraverso la tradizione raccolta da Jacopo da Varagine nella *Legenda Aurea* già nell'ottavo decennio del XIII secolo e quindi perfettamente inserita ormai nella tradizione religiosa.

Anzi si può dire che la presenza di un affresco con la Sibilla Tiburtina in uno dei salotti dipinti da Domenico Piola in Palazzo Spinola, uno dei sontuosi Palazzi di Strada Nuova, intorno al settimo decennio del Seicento, permetta di legare tutto il grande ciclo mitologico e storico che decora la dimora ad una interpretazione del mito e della storia romana, proprio in chiave cristiana:

...fece venire la Sibilla profetessa volendo sapere dai suoi oracoli se mai al mondo sarebbe esistito qualcuno più grande di lui [...] A mezzo giorno apparve attorno al sole un cerchio d'oro, e in mezzo al cerchio una Vergine bellissima, che portava un bimbo in grembo. La Sibilla allora mostrò la cosa all'Imperatore; mentre guardava stupito quell'apparizione, sentì una voce che diceva: Questa è l'ara del cielo, e la Sibilla disse in quel momento a Ottaviano: Quel bimbo è più grande di te, e perciò lo devi adorare.

La Rivelazione è anticipata al pio Imperatore che osserva la miracolosa apparizione, come un santo rapito da una visione²⁵.

Una manifestazione della Natività che coinvolge miracolosamente, secondo la stessa narrazione, tutti i gradi della creazione dagli angeli, agli uomini, *che hanno l'essere, il vivere, il sentire e il discernere*, agli animali *che hanno l'essere, il vivere e il sentire*, a quelli *che hanno il vivere* come gli alberi e gli esseri che vegetano, a quelle cose *che hanno solo l'essere, solamente corporee*, come i sassi. Alla natura ci riporta quindi la rivelazione anticipata dalla Sibilla Tiburtina. La stessa natura che si rivela nello spazio laico del giardino, illuminato dalle parole della *Maga Sibilla: Principio senza fine è Dio: egli è pure l'autore di tutto*²⁶.

Infine, ripercorrendo ancora la vicenda delle grotte genovesi, un dubbio spinge a chiedersi se, nella grotta – ninfeo, scenario tutto teatrale che conclude con una barocca invenzione, il giardino di Palazzo Balbi Senarega²⁷, sede della nostra Facoltà, non possa essere rappresentata la spelonca cumana. Ma non è la Sibilla la creatura femminile posta di fronte al personaggio coronato che, nelle fattezze delle grandi statue in stucco del Barberini, si volge a lei. Forse, nell'artificiosa riproposizione dell'antro infernale, è rappresentata una tragica vicenda d'amore, riletta in una teatrale trasposizione seicentesca: Didone appare di fronte ad Enea nell'ultimo, muto, incontro.

NOTE

¹J. Potocki, *Manoscritto trovato a Saragozza*, a cura di R. Radrizzani, Parma 1990, pp.173-174.

²A. de La Sale, *Le Paradys de la Reine Sibylle*, Paris 1983; cfr. anche *Il Paradiso della Regina Sibylla*, in *I Monti Sibillini nelle fonti storiche e letterarie*, Ripatransone, 1990.

³G.P.Lomazzo, *Trattato dell'arte della pittura, scoltura et architettura*, capitolo XXVI, in G.P. Lomazzo, *Scritti sulle arti*, a cura di R. P.Ciardi, vol.2, Firenze 1974, p.300.

⁴Per una lettura del fenomeno delle grotte artificiali di giardino si può consultare una ormai ricca letteratura, a partire dal testo di N.Miller, *Heavenly Caves, Reflections on the Garden Grotto*, New York 1982, in particolare pp. 7-43, fino al recente *Artifici d'acque e giardini. La cultura delle grotte e dei ninfei in Italia e in Europa*, a cura di I.Lapi Ballerini e L.Maria Medri, Firenze 1999.

⁵La figura di Latona «caos tellurico che geme in atroce travaglio», nell'interpretazione di Leone Ebreo, è commentata in M.Ariani, *Imago Fabulosa, mito e allegoria nei Dialoghi d'Amore di Leone Ebreo*, Roma 1984, pp.156-157 e 191-192. Lo studioso ebraico scrisse a Genova, tra la fine del Quattrocento e il sorgere del XVI secolo parti del suo trattato, prima di fuggire a Napoli.

⁶Leone Ebreo (Giuda Abarbanel), *Dialoghi d'Amore*, (prima edizione Roma 1535), ed. consultata a cura di S. Caramella, Bari 1926, pp.75-76.

⁷Si vedano gli articoli di Litta Maria Medri, Giorgio Galletti, Isabella Lapi Ballerini in *Artifici...cit.*, 1999, pp.215-227, 228-239, 268-283.

⁸Per le grotte genovesi cfr. L.Magnani, *Tra magia, scienza e meraviglia. Le grotte artificiali nei giardini genovesi nei secoli XVI e XVII*, Genova 1984, *Il tempio di Venere. Giardino e villa nella cultura genovese*, Genova 1987, pp.81-102 e infine *Fortuna e continuità di un'immagine della natura: grotte in Liguria tra la seconda metà del cinquecento e il primo Seicento*, in *Artifici... cit.*, 1999, pp.308 - 320.

⁹I brani del Palissy sono riportati in AA.VV., *Natura e artificio*, a cura di M. Fagiolo, Roma 1981, pp.237-239.

¹⁰*Dé giornali di Giò Vincenzo Imperiale*, a cura di A.G.Barrili, in *Atti della Società Ligure di Storia Patria*, XXIX, Fasc.II, 1898.

¹¹Per la lettura dei soggetti rappresentati nelle grotte genovesi cfr. nota 8. Brani del manoscritto citato, *Dialogo per la lode della Casa di Spagna*, ms. sec.XVI n. 280, già in Archivio di Stato di Genova, sono riportati in L.Magnani, *Il tempio... cit.*, 1987, pp.103-114. Si riporta qui il passo relativo alla grotta Spinola (carte 239-242): *In cotesta grotta solevano andare persone assai chi per desinarvi con dome-*

stica e grata compagnia, chi per godere la frescura del luogo, chi per vedere le belle cose che vi erano dentro fabricate; Al entrar de la grotta si trovavano due statue de la grandezza d'uno più che mediocre uomo, una di qua e una di là e faceano l'effetto che intenderete. La statua che stava a mano dritta era una bella donna di candido marmo tutta ignuda la qual si teneva una mano a le mamelle in atto di sprizzar fuori il latte, e con l'altra si ricopriva quella vergognosa parte [...]. Ala parte sinistra de la grotta era un'altra statua de la grandezza de l'opposita, non già di bianco marmo [...] ma d'una pietra meschiata e scura [...] cotesta statua teneva una mano in atto non già di riscoprirsì la natura sua, ma di ampliarla e con l'altra mano l'indice disteso aditandolo infaccia dele persone [...] la bianca spruzzava con l'acqua che gli usciva da le poppe odorifera e chiara quelle donne che erano caste e fedeli [...] e la machiata spruzzava con acqua torbida [...] coloro che erano infedeli e impudiche.

¹²H.Lavagne, *Operosa antra. Recherches sur la grotte à Rome de Sylla à Hadrien*, 'Ecole Française de Rome, Roma 1988, pp.477-490.

¹³F. Della Corte, *La mappa dell'Encide*, Firenze 1972, pp.105-117.

¹⁴Il riferimento virgiliano è sottolineato in M. Azzi Visentini, *Il giardino veneto tra Sette e Ottocento*, Milano 1988, pp.40-41.

¹⁵Tra gli interventi recenti su cicli decorativi incentrati sulle Sibille e con ricchi riferimenti bibliografici sul tema in generale si possono citare C. De Clerq, *Quelques séries italiennes de Sibylles*, in *Bulletin de l'Institut Historique Belge de Rome*, 48-49 (1978-1979), pp.106-127; S.Settis, *Le Sibille di Cortina*, in *Renaissance Studies in Honor of Craig Hugh Smyth*, II, Firenze 1985, pp.449-457; *Divinae Institutiones. Profeti e Sibille. Lattanzio e gli affreschi del Perugino al Cambio*, in *Lo spazio letterario di Roma antica*, IV, 1991, pp.299-306 e in speculazione per i casi citati nel testo e per un quadro generale degli studi M.Gagliardo, *Le Sibille nel giardino. Un ciclo di affreschi per Giovanni Romei a Ferrara*, in *Prospettiva*, 64, 1991, pp.15-67.

¹⁶S. Papetti, *L'iconografia sibillina nelle Marche*, in *Errante erotica eretica. L'icona Sibillina fra Cecco d'Ascoli e Osvaldo Licini*, Montemonaco 2000, pp.125-145.

¹⁷M. Erbetta, *Gli apocrifi del Nuovo Testamento*, vol.III, *Lettere e Apocalissi*, Casale Monferrato 1969, in particolare l'Appendice I, *Gli Oracoli Sibillini cristiani*, pp.485-540.

¹⁸Si presentano con caratterizzazioni diverse e con i relativi cartigli, in parte conservati la Sibilla Ellespontica, la Persica, la Libica, la Delfica, l'Eritrea, la Samia, l'Egizia, l'Europia, la Tiburtina, la Frigia, la Cimmerica, la Cumana, cfr. L.L.Calzamiglia, *S.Maria dei Piani di Imperia dalla corte del Primo al santuario dell'Assunta*, Imperia 1990, pp.87 - 94.

¹⁹G. Algeri -A.De Florian, *La pittura in Liguria. Il Quattrocento*, Genova 1991, pp.176-178, figg.151-161.

²⁰L. Stagno, *La galleria di Gio Andrea Doria*, Genova 1997,

pp.25-27.

²¹Per l'articolata iconografia degli stucchi in commistione tra pampsichistiche presenze decorative e temi religiosi, cfr. E. Parma, *Il secolo d'oro dei Genovesi*, in *La scultura in Liguria*, vol. I, Genova 1987, pp.290-303.

²²L.Magnani, *Luca Cambiaso da Genova all'Escorial*, Genova 1995, p.110-116, fig.125.

²³*Ibidem*, pp.177-182.

²⁴Per gli affreschi in N.S. della Concordia ad Albisola, cfr. E.Gavazza, *La grande decorazione a Genova*, Genova 1974, pp.204-206, figg. 201-207. Ci si può rifare allo stesso testo e al più recente *Lo spazio dipinto*, Genova 1989, della stessa autrice, anche per gli esempi di seguito.

²⁵Jacopo da Varagine, *Legenda Aurea*, edizione critica a cura di A. e L. Vitale Brovarone, Torino 1995, pp.52-54.

²⁶M.Erbetta, *Gli Apocrifi...cit.*, III, 1969, *Profezia della Maga Sibilla*, p.537.

²⁷L. Magnani, *Il tempio... cit*, 1987, pp.180-184. Grandi statue in stucco di altezza sopraumana caratterizzano la grotta che conclude scenograficamente il giardino Balbi-Senarega, realizzata credibilmente dopo il 1653, forse negli anni sessanta del Seicento: nelle due nicchie esterne sono collocate le statue di Giove e di Caronte, all'interno i due personaggi citati, interpretati già come Orfeo ed Euridice.

Si ricorda in conclusione che la definizione di Genova come «tempio» di Venere è di Enea Silvio Piccolomini ammirato e attento visitatore della città come, d'altro canto, curioso conoscitore della grotta della Sibilla appenninica.

Un ringraziamento a Gigliola Magiulli, Sandra Isetta, Laura Stagno. Lo studio è condotto in rapporto a ricerche CNR e dell'Ateneo di Genova.

FROM MOTHER EARTH'S WOMB GENESIS, RENAISSANCE AND METAMORPHOSIS IN THE SACRED CAVES OF MEXICO

*Giuliano Tescari**

The cult of caves is historically rooted and widespread among Middle-American indigenous cultures. In the case of WIRRÁRIKA, the huichol Indians of the Mexican Sierra Madre, caves are manifestly considered as the cosmic melting pot where the genesis of life forms is achieved and in whose wombs also ordinary human beings may undertake a radical metamorphosis and gain shamanic powers.

In this essay we consider particularly the cave of Téakáta,

the sacred shrine of the divine ancestors that WIRRÁRIKA ritually visit with various worship purposes and, sometimes, also to acquire shamanic knowledge.

Through the comparison with Chicomóztoc, the legendary cave of the Aztecs – to whom the WIRRÁRIKA are culturally related – we may see neatly the eschatological properties that tightly link natural and supernatural, and thus eventually allow some human beings to share the nature of gods.

DAL VENTRE DELLA MADRE TERRA

GENESI RINASCITA E METAMORFOSI NELLE GROTTESACRE DEL MESSICO

Giuliano Tesconi*

Il culto delle grotte in Mesoamerica non soltanto è largamente diffuso fra popoli e culture diversi per storia e variamente distribuiti sul continente, è soprattutto centrale nella rappresentazione dei processi cosmogonici e generativi elaborata da questi popoli. Gli stessi caratteri morfologici della grotta, l'oscurità o la penombra, la fresca umidità, l'acustica attutita, l'atmosfera sospesa, sembrano coniugare in modo ideale l'immagine del grembo materno a quella della casa primordiale, dove si genera la vita e dove si perfeziona il sigillo di umanità che le forze cosmiche, nella cosmovisione dei popoli mesoamericani, imprime sulla prole umana distinguendola ma non separandola dalle altre forme di vita. E così, per citare solo gli esempi più celebri, per l'epoca preispanica possiamo ricordare le grotte di Chicomóztoc, luogo primigenio dei mexica, gli aztechi, dove si annuncia il loro destino imperiale¹; e le grotte di Vucub Zivan o Tulan-Zuiva o Vucub Pec, menzionate nel Popol Vuh dei maya quiché del Guatemala, da cui sarebbero emersi i loro antenati². In epoca coloniale vediamo poi, nonostante i severi sforzi della Chiesa per estirpare l'idolatria indigena persistono già da oltre un secolo, fra gli zapoteci e

i mixtechi le grotte continuano a rappresentare luoghi di culto tra i più attivi della religiosità indiana³. Per i *wirrárika* contemporanei della Sierra Madre Occidentale del Messico, gli indios più spesso noti con il nome ispanico di *huichol*, la grotta è così carica di significato sacrale che il

termine spagnolo, *cueva*, è quello comunemente usato per esprimere la nozione di *wanyérika* (immagine divina)⁴, che serve a denotare i numerosissimi santuari dove si recano per le loro osservanze religiose. Disseminati all'interno e al di fuori del loro territorio, infatti, i santuari naturali sono le dimore di questo o quel progenitore divino che, visitato a casa sua dai viventi, è sempre disposto ad accettarne i doni e le offerte, ad ascoltarne le preghiere e a riceverne poi i ringraziamenti per le richieste soddisfatte. Del resto quelle cime montuose, fonti perenni e umide grotte sono, oltre che le dimore attuali, anche le

manifestazioni permanenti di quei progenitori, i *kakáúyá-rí*⁵, che, all'inizio del tempo, hanno dato forma al mondo con i loro gesti creativi e che così hanno lasciato la loro impronta divina.

Distribuiti fra le cinque regioni del cosmo – alla sinistra, alla destra, in basso, in alto e al centro – i santuari sono le mete di frequenti pellegrinaggi di singoli o di gruppi a volte numerosi, che si spingono anche a grandi distanze al di fuori del territorio tribale per visitare i pro-

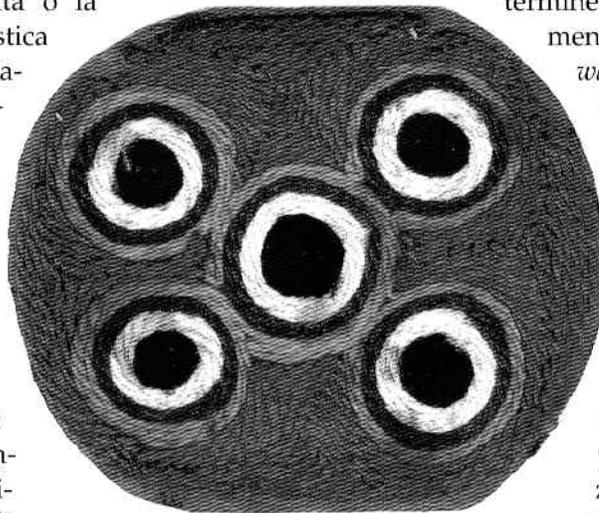


Fig. 1 - Un *nyérika* che raffigura le cinque direzioni del mondo, presentato in offerta a *Téakáta*.

*Università di Torino

genitori divini «a casa loro» e per mantenere così un costante contatto con quegli spiriti che sorvegliano la vita dei loro discendenti e salvaguardano la continuazione della vita sulla terra.

Senza entrare qui in troppi dettagli su di una geografia mistica che fonde assieme un principio di gerarchia spaziale con le reti delle discendenze mistiche dei gruppi umani, mi limito a ricordare i tre santuari che governano le tre regioni del mondo dominanti del mondo *wirráríka*: *Xaramára* in basso, *Wirikúta* in alto e *Téakáta* al centro. *Xaramára* è l'oceano Pacifico, le acque sconfiniate da cui i progenitori si sono levati per dare forma al mondo nel loro volo verso oriente; *Tatéy Xaramára* è la Madre delle acque da cui dipendono quelle forze in buona parte femminili che animano di vita il mondo della natura, le divinità serpente che popolano le fonti, i fiumi e gli specchi d'acqua interni, le forze incontrollabili del cielo, le piogge, i venti, le bufere. Nel fondo dell'oceano, avvolta nel mistero più inaccessibile, sta la casa di queste forze: *kyé tûtû' xetû'a*.

Kyé tûtû' xetû'a vuol dire il mare. Perché quella è una casa dove esistono molti animali. È un mistero, insomma, quello che racchiude il mare; nessun essere umano sa quello che esiste nel mare, la profondità che ha e com'è fatto; per questo lo si chiama così. Solo i kakáûyári sono quelli che sanno; perché secondo il detto è lì che loro esistono. Ma un essere umano, no; e tantomeno lo conosce. Si mette a navigare, ma non sa la sua profondità⁶.

La casa in fondo al mare, che i *wirráríka* celebrano sui litorali di San Blas immergendosi vestiti nelle acque dell'oceano e affidando alle onde le loro offerte, è un mistero per eccellenza, ma nel suo arcano prefigura quelle grotte che i suoi abitatori divini hanno replicato nel mondo conosciuto.

All'estremità opposta dell'asse che attraversa il cosmo diagonalmente da occidente a oriente, s'innalza la montagna solare di *Rréúnar*, la vetta del Cerro Quemado nella Sierra de Catorce che domina il deserto del peyote,⁷ dove i *wirráríka* si recano nell'elaborato pellegrinaggio che li spinge a *Wirikúta*, a cinquecento chilometri in direzione nord-ovest fuori dal loro territorio nella regione desertica

di San Luis Potosí. È qui che si concludono le cerimonie che impegnano per giorni o settimane i pellegrini: dopo avere visitato gli altri numerosi santuari disseminati nel deserto e dopo avere raccolto e consumato il cactus sacro che dispensa la visione, si arrampicano sulla cima del monte dove nell'alba del mondo i *kakáûyári*, a conclusione della loro opera creativa, s'immolarono fondendosi con la terra⁸. Sotto la fossa che mostra la traccia del sacrificio divino si dice che si nasconda una vasta grotta, una cavità inaccessibile e altrettanto ignota della sua matrice oceanica; e in effetti la Sierra de Catorce oltre a essere pervasa di gallerie e cunicoli scavati artificialmente per l'estrazione dell'argento (il Real de Minas de Catorce è centro minerario dell'argento fra i maggiori del Messico dagli ultimi decenni del '700 fino al principio del '900), annovera diverse grotte naturali che alcuni gruppi di pellegrinaggio visitano abitualmente per completare i loro riti⁹.

Il pellegrinaggio a *Wirikúta*, un'istituzione rituale di massima rilevanza nella vita religiosa dei *wirráríka*, rinalda l'alleanza con le divinità solari e in particolare con il Cervo, lo spirito adiutore principale degli sciamani, di cui *Wirikúta* è appunto la dimora. È anche grazie a ciò che questo pellegrinaggio è la via di apprendistato più frequente degli sciamani, che grazie alle visioni innescate dal peyote e dai riti preliminari accedono al dialogo con i *kakáûyári*, ricevono i doni di sapienza e i poteri del canto e della medicina e in genere completano la propria iniziazione nell'arco di cinque pellegrinaggi; salvo poi continuare a visitare annualmente questo santuario anche altre venti o trenta volte nel corso della loro vita.

Pure, per quanto *Xaramára* e *Wirikúta* siano siti massimamente venerati, *Téakáta* rimane il santuario principale e non c'è *wirráríka* che non lo visiti almeno una volta nella vita; e in ogni caso è qui che i nuovi nati, per la gran parte, vengono presentati ritualmente ai *kakáûyári*: che sia fisicamente presente o solo simbolizzato nella freccetta votiva che rappresenta il nuovo essere umano, dopo le cerimonie battesimali che si svolgono nelle case dei nonni del neona-

to, il padre o lo sciamano si recheranno sempre a deporre quella freccetta in modo che tutti gli spiriti abbiano notizia dell'evento e vegliano sul destino della creatura.

Situato al centro del territorio tribale, a poca distanza dal villaggio di Santa Catarina, Téakáta è un esteso recinto di grotte e fonti sacre, considerate la dimora principale della Terra e del Fuoco, ma anche di tutti gli altri kakáúyári. I principali, i dueños, infatti sono Takútsi Nakawé, Nostra Bisnonna Crescita, e Tatéwarí, Nostro Nonno Fuoco, ma gli altari e gli adoratori disseminati nell'area sono dedicati a innumerevoli altri progenitori divini. Il toponimo fa comunque riferimento soprattutto al Fuoco e alla Terra: Téakáta infatti deriva da téaka, il falò infossato che si usa tradizionalmente per tatemar, cioè per arrostitire nel forno di terra alimenti come la carne degli animali sacrificati o la zucca, protetti da strati di foglie. «Il posto del braciere» resta così come la manifestazione terrena di quella svolta epocale che, nella storia sacra dei *wirrárika* è rappresentata dalla conquista del fuoco e, con la successiva creazione della luce – la nascita del Sole grazie al sacrificio volontario di un fanciullo che si immola nel fuoco – ha inaugurato la prima grande trasformazione dell'umanità.

Le prime testimonianze di cui disponiamo su *Téakáta* sono contenute in un'informativa di un frate francescano ai suoi superiori a metà del secolo XIX: il frate descrive il santuario ma soprattutto rimarca il suo impeto iconoclasta e i suoi vani tentativi di bruciare le offerte e gli idoli o demolire le rocce venerate dai nativi¹¹. Questo atteggiamento devastatore, dominato dalla lotta all'eseqrata idolatria dei nativi, si ripete successivamente con altri religiosi e missionari e induce i *wirrárika* a diffidare gli stranieri dal visitare il santuario. Ma alla fine dello stesso secolo, il grande esploratore Karl Lumholtz visita il santuario durante la sua prolungata permanenza nella regione e, oltre a riportarne una descrizione abbastanza dettagliata nel suo resoconto di viaggio, ne deriva alcuni degli elementi etnografici più significativi per il suo studio del simbolismo *wirrárika*¹².

La possibilità di visitare *Téakáta* a me si è presentata

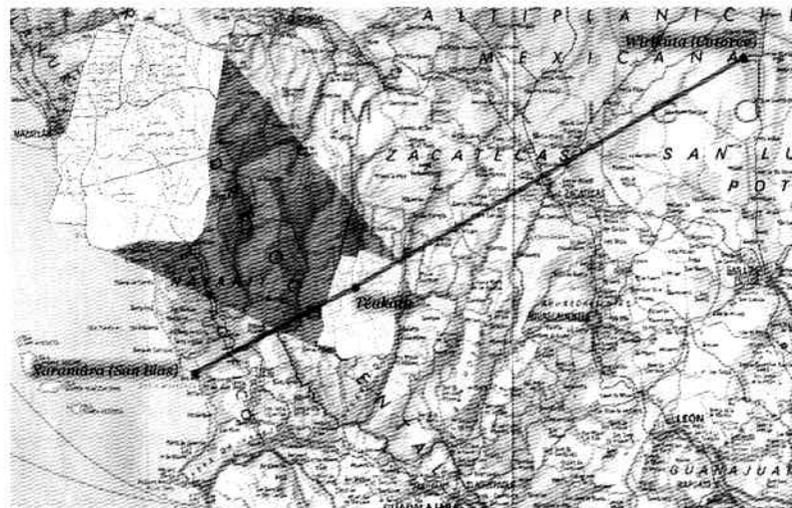


Fig. 2 - La traiettoria Xaramá-Téakáta-Wirikúta

solo dopo diversi soggiorni prolungati nella Sierra, dopo avere partecipato al pellegrinaggio a *Wirikúta* e dopo avere appreso come, anche se straniero, ci si deve presentare in un santuario: non solo con il rispetto che esige ogni luogo venerato dagli esseri umani, ma anche con le proprie offerte per gli spiriti che vi dimorano e con tutta l'attenzione e il raccoglimento che questi luoghi pretendono. Rosendo, la mia giovane guida, si recava a *Téakáta* per i propri doveri religiosi e, siccome già due anni prima lo avevo accompagnato a *Téúpa*, il santuario del Sole, accettava di buon grado la mia richiesta di seguirlo anche in questo pellegrinaggio. Riporto quindi di seguito le mie note di campo, sfrondate delle parti meno pertinenti.

20 febbraio 1986. Partiamo la mattina presto da San Andrés¹³; alcune difficoltà nel sellare i muli ritardano la partenza prevista prima dell'alba. Rosendo dichiara di non conoscere bene il percorso perché è la prima volta che va a *Téakáta* da solo. In passato vi è stato soltanto una volta con i suoi fratelli quando era bambino e siccome aveva mangiato peyote¹⁴ gli era sembrato un posto raccapricciante. In ogni caso la sua guida non mostra esitazioni.

Cavalchiamo tutto il giorno senza incontrare quasi alcun segno di vita umana, scorgiamo nella distanza solo un recinto con qualche capanna che secondo Rosendo potrebbe essere il tempio disabilitato di Las Pitahayas e più avanti il rancho solitario di Agustín, un uomo molto anziano noto come il più ricco proprietario di bestiame della Comunità. Mentre scendiamo gradatamente per le balze a est di San Andrés verso il fiume Chapalagana sulle cui rive ci fermeremo per una breve sosta, chiacchieriamo di tante cose che riguardano lui e la sua vita.

Rosendo, che adesso ha ventidue anni, è l'ultimo nato di una famiglia molto povera che abitava in una grotta. Il padre, che secondo lui era un poco di buono, è morto quando era ancora bambino, ma dopo aver generato otto figli prima di lui. Tre di questi oramai sono morti, il primogenito e le due sorelle; ora i sei fratelli maschi vivono nelle rispettive case tutti nell'area di Cohamiata e pur fra contrasti e tensioni si mantengono uniti. Ma sono quasi tutti abbastanza poveri e hanno poco bestiame.

Come gli altri fratelli, anche Rosendo non è mai stato a scuola e l'incerto spagnolo che parla lo ha appreso nei due o tre anni che ha vissuto tra Guadalajara e Città di Messico, quando intorno agli undici anni ha avuto l'ospitalità di uno studioso messicano di cultura huichol, Ramón Mata Torres, che aveva stretto forti legami con i suoi fratelli. Si è sposato molto presto e ha già due figli, il maggiore di nove anni e la figlia di cinque. Nei primi cinque anni dopo il suo ritorno nella Comunità ha servito come incaricato nel tempio di Cohamiata e con gli altri incaricati del tempio ha compiuto numerosi pellegrinaggi: a Xaramára, sulla costa del Pacifico, a Kyéwi Mutá, nella terra dei Cora, al lago di Chapala e a Wirikúta.

I pellegrinaggi che ora compie per conto suo (due anni fa l'ho accompagnato nelle visite al santuario di Parítsika, consacrato al cervo, e a Téûpa, il santuario del Sole) sono dettati dagli obblighi rituali che impegnano ogni pellegrino a tornare nei santuari già visitati e a rendere grazie per i benefici che ha ricevuto dagli spiriti. La sua devozione è scrupolosa e convinta, esegue tutti gli atti cerimoniali con grande raccoglimento, ma non ha ambizioni sciamaniche e le sue preghiere riguardano esclusivamente la salute sua e dei suoi familiari, la floridità del suo campo di mais,

la salute e la moltiplicazione del suo bestiame (una ventina di bovini) e inoltre il suo successo di artigiano cerimoniale. Anche in questo pellegrinaggio, comunque, oltre che per sé, porta abbondanti offerte per conto di alcuni dei suoi fratelli, che l'hanno delegato a rendere omaggio ai kakáúyári di Téakáta.

Durante la sosta sulla sponda del Chapalagana mangiamo qualche tortilla insieme a delle sardine in scatola che ho portato io; il digiuno rituale oggi è meno severo di quanto lo sarà l'indomani sulla via del ritorno e quindi, avendo superato il mezzogiorno, possiamo rifocillarci e bere sia pure con moderazione. Ma la sosta è consacrata soprattutto alla confezione delle frecce cerimoniali che, ognuno per sé, prepariamo accanto al piccolo falò su cui prima abbiamo riscaldato le tortillas: dopo avere tenuto per un po' sulla fiamma la cocca di bambù della freccia, vi passiamo sopra la pasta dei colori prescelti (tinte vegetali blu, verdi, rosse e nere, miste a cera di campeche), disegnando così i rurikyakáme, le righe, i cerchi e i zigzag che contengono i nostri messaggi agli spiriti di Téakáta.

Ora guadiamo il fiume e rimontiamo il versante occidentale del monte Aukvérita dietro cui troveremo il santuario. È tardo pomeriggio quando lasciamo i muli a pascolare in un campo e ci avviamo a piedi verso la grotta. L'accesso al recinto sacrale è un budello stretto fra alte rocce: infilati nei fori di una delle due pareti vi sono innumerevoli batuffoli di cotone; anche noi estraiamo il nostro cotone, lo passiamo sugli occhi e lo lasciamo nella roccia invocando la salute della vista.

Dopo pochi passi ci purifichiamo con delle minute fascine di paglia legate con una striscia di cotone che passiamo lungo i contorni del corpo, sul capo e sotto le piante dei piedi e che poi depositiamo sul mucchio di fascine lasciate da altri pellegrini prima di noi. Scendiamo ancora lungo il budello e approdiamo su di un terrazzamento sovrastato da un lastrone di roccia che s'inclina al di sopra a ripararlo: i resti di tre falò vicini alla roccia sono la testimonianza delle veglie che altri pellegrini hanno sostenuto in precedenza in quest'area del santuario consacrata al Fuoco, Tatévarí. Ancora pochi passi e ci appare la maestosa grotta principale, Aytásárye, una vasta cripta la cui volta misura una cinquantina di metri in altezza e che prende luce oltre che dall'am-

pio fronte da cui proveniamo anche da un crepaccio più interno.

Immergendoci nella semioscurità, ci fermiamo a un bacile di acqua sorgiva circondato da offerte di ogni genere, frecce, ciotole e altri manufatti cerimoniali; poco più in là giacciono accatastati degli interi mucchi di offerte ormai vecchie gettate lì per fare posto a quelle nuove. Qui Rosendo comincia il suo rito: estrae dalle sue borse le offerte e sceglie quelle che lascerà a questo altare di roccia. Dal takwátsi, l'astuccio sciamanico in cui ogni capofamiglia conserva le frecce votive e le piume sciamaniche della propria famiglia, estrae le sue piume e dopo avere offerto il sangue del toro che ha da poco sacrificato a casa sua e lo xatûmári che prepara al momento sciogliendo della farina di mais e amaranto nell'acqua, prega a voce alta, si passa le offerte tutt'intorno al corpo insieme alle piume e infine le depone dietro la polla d'acqua. Io gli sono accanto con una candela accesa per tutto il tempo fino a quando mi esorta a imitarlo e a deporre le mie offerte, le frecce che ho preparato nel primo pomeriggio. Completiamo la cerimonia offrendo a turno lo xatûmári, il tejuíno (la birra di mais) della cerimonia domestica e alcuni biscotti sbriciolati insieme a cioccolato; infine ci aspergiamo con l'acqua della fonte.

Ora che ci siamo presentati agli spiriti di Téakáta e con le offerte abbiamo testimoniato la nostra devozione montiamo su di una terrazza più interna superando una bassa parete di roccia costellata di ciuffi di capelli e intere capigliature che pendono dalle intercapedini: sono pegni lasciati da altri pellegrini per i voti che accompagnano le loro offerte. Sulla terrazza troviamo i due piccoli idoli di legno della Nakawé, lo spirito della Crescita, la Terra, circondati da offerte, soprattutto mummurri, i bastoni-serpente che simbolizzano il potere generativo della Terra. Ripetiamo per la Nakawé la cerimonia che abbiamo fatto prima più in basso e lasciamo altre offerte.

Ormai si sta facendo buio e quindi, dopo esserci consultati, decidiamo di rinviare all'indomani il seguito della visita al santuario. Ci stiamo accingendo a sistemarci per la notte sul primo terrazzamento dove potremmo accendere il fuoco per la notte, quando dalla boscaglia sottostante risuonano forti alcuni passi: un vigoroso calpestio e poi silenzio, ancora calpestio e di nuovo silenzio. Noi restiamo immobili e ammutoliti; dopo un silenzio

che mi sembra eterno Rosendo, visibilmente agitato, getta una voce e chiede in huichol alla creatura ignota di manifestarsi, ma senza risposta. Mentre Rosendo tiene la mano su di un lungo coltello, riconsideriamo la nostra decisione: non può certo trattarsi di un huichol, perché avrebbe risposto alle parole di Rosendo, e dunque potrebbe anche essere un animale feroce, un tigrillo o un león, oppure potrebbe trattarsi del kakáúyéri del santuario, lo spirito casero, il padrone di casa di Téakáta che ci segnala la sua presenza. Capisco che Rosendo preferisce rinunciare a restare in quel posto e accetto senza obiezioni di tornare dove abbiamo lasciato i muli per accamparci fuori dal santuario.

Dopo avere raccolto un po' di legna nei dintorni ci prepariamo a passare la notte in una radura dove ci sono già i resti di un falò. Siamo stanchi tutti e due e quindi dopo qualche chiacchiera proviamo a dormire accanto al fuoco; passeremo invece buona parte della notte vegliando perché sopra di noi volteggiano dei pipistrelli che possiamo tenere lontani solo mantenendo alta la fiamma del fuoco: il rischio di essere morsi nel sonno e di contrarre la rabbia di cui spesso questi pipistrelli sono portatori non può davvero essere sottovalutato.

Alle prime luci del mattino torniamo verso Téakáta, ma questa volta oltrepasiamo la terrazza dei fuochi, ci inerpichiamo per un tratto per poi ridiscendere sotto una grande roccia che cela altri altari, in particolare un altare monolitico completato da qualche pietra che ha la forma di un gigantesco takwátsi,¹⁵ su cui giacciono numerose offerte lasciate a Kaúyumarýe, il Cervo. Siamo a Kutsaréuta. Anche qui celebriamo e lasciamo le nostre offerte e ripetiamo le cerimonie all'altro altare, dedicato a Nú'ariwáme¹⁶, la cui parete di roccia è costellata di frecce votive infilate nella pietra. Questa parete cela un'apertura rasoterra che varchiamo per entrare in una prima grotta di pianta circolare al cui centro giace un tempietto in miniatura (circa 40 cm. di diametro per 50 di altezza) scolpito nel tufo: la sua architettura ricorda un tempio palladiano, un modello grossolanamente scolpito in bassorilievo di un battistero essenziale e austero, quattro portali sovrastati da quattro finestre circolari e una cupola emisferica. Osservando la notevole erosione di un intero settore, ne chiedo a Rosendo la ragione: mi spiega che gli aspiranti sciamani

che visitano il santuario e che, in alcuni casi, si rinchiodano nella grotta per diversi giorni, ne staccano dei frammenti per ingoiarli, incorporando in senso letterale il potere mistico dell'idolo. Una volta abituati all'oscurità, c'inoltriamo lungo una stretta galleria per una ventina di metri sempre più dentro la roccia: in altre quattro nicchie lungo il percorso pianeggiante troviamo idoli circondati di cumuli di offerte di ogni genere. Noi celebriamo solo in due degli altari e vi lasciamo le nostre offerte per poi tornare al tempietto e concludere le cerimonie nella grotta.

Una volta all'esterno, un improvviso scintillio colpisce il mio occhio e mi attira al ruscello sottostante, dove su di un masso trovo un *nyérika*, uno specchietto che gli *huichol* intendono come rappresentazione del cosmo. Poco sotto altre offerte sulla sponda del ruscello. Intanto Rosendo ha trovato una fonte di acqua sacra e così ne riempiamo in parte le bottigliette che abbiamo portato appunto per raccogliere le acque di queste fonti.

Mentre risaliamo verso l'altare di *Kaûyumárye*, preceduti dal rumore dei loro passi, sopraggiungono quattro *huichol*, le prime persone che vediamo dalla partenza. Scambiamo qualche parola e capisco che vengono da un rancho lontano, nel *Nayarit*; la presenza di uno straniero in questo luogo non sembra affatto turbarli. Dopo i saluti svaniscono nella grotta e noi torniamo alla prima grande grotta. Ora che c'è più luce scorgiamo sotto l'altare della *Nakawé* un'altra fonte, una piccola cavità alla sommità di un masso a forma di pera rovesciata. Ci aspergiamo e raccogliamo acqua da qui e dalla fonte sovrastante che aggiungiamo alle nostre bottigliette. Poi ci fermiamo a un *ririki* (adoratorio) che si trova all'esterno di fronte alla caverna: tra le abbondanti offerte si scorgono due grandi *teappári*, i dischi di pietra circolari generalmente intesi come altari del Sole; uno dei due ha solo cinque grossi fori disposti a croce che rappresentano le cinque direzioni del cosmo.

La nostra visita a *Téakáta* è conclusa. Rosendo mi rivela che è stata sua madre a raccomandargli di visitare il recinto sacro di *Kaûyumárye* e *Nû'ariwáme*, dove non era stato da bambino. Quanto a me, sono rimasto colpito soprattutto dal fatto che l'elemento dominante è la roccia sacralizzata, le nude viscere della terra con le sue vene d'acqua che sgorgano direttamente dalla roccia. Un'impressione di vitalità puramente tellurica: roccia e acqua, le origini della vita nella profondità della terra.

Ho riportato questo brano delle mie note perché credo che esprimano meglio di una descrizione distaccata il clima morale e le procedure comuni della devozione rituale che i *wirrárika* rendono ai loro santuari. Lo scenario è senza dubbio maestoso e solenne, ma quello che più impressiona il pellegrino è certamente l'imponenza delle volte e delle pareti rocciose assieme all'abbondanza di sorgenti e corsi d'acqua che alimentano una vegetazione sempre lussureggiante; e la visita di questo luogo solitario, e per molti remoto, è un'esperienza spirituale che lascia sempre il segno. E tuttavia gli atti rituali sono gli stessi gesti semplici e comuni a tante altre circostanze rituali in cui si testimonia ai *kakáúyári* la propria reverenza – offerte, alimenti festivi,

sangue dei sacrifici – e si chiede loro ad alta voce favore e protezione per i propri cari e per le proprie aspirazioni. Con l'acqua delle sorgenti sacre il pellegrino porterà a casa la manifestazione tangibile di questa protezione e ne aspergerà appunto i familiari, i campi, il bestiame e gli oggetti per i quali ha chiesto la benevolenza degli spiriti.

Quando poi l'intento del pellegrino è quello di diventare sciamano, allora il dialogo con gli spiriti si protrae e s'intensifica grazie alla permanenza prolungata e alla disciplina che l'aspirante si è dato, astinenza dall'acqua,



Fig. 3 - Takútsi Nakawé con i suoi attributi (altezza 38 cm. circa).
Da Lumholtz 1986, pag. 75

digiuno, veglia nel buio della grotta o di fronte alle fiamme del fuoco; allora anche qui, come a *Wirikúta*, possono presentarsi al futuro sciamano uno o più spiriti e intrecciare con lui quel dialogo che poi, nei suoi sogni, nelle sue visioni e nei suoi canti, egli potrà riaprire a piacimento e fare così da intermediario fra il mondo degli umani e quello degli spiriti.

La visita che io ho compiuto a *Téakáta* è stata purtroppo incompleta: Rosendo non aveva ragione di visitare tutti i centri mistici del recinto e non ha voluto spingersi verso il centro principale che sta sul fondo del burrone, forse perché ciò avrebbe richiesto una grande fatica. Benzi così lo descrive: *il 'Centro' senza dubbio più importante del mondo religioso degli huichol: il luogo stesso dove apparve, all'alba dei tempi, il Fuoco primitivo. Le colossali rupi dai colori erubescenti – sede di remoti fenomeni tellurici – cadono a strapiombo sulla polverosa spianata dove gli indios hanno costruito dei piccoli oratori consacrati agli dei del Fuoco e del Sole, al Fratello Maggiore Kauyumári e al leggendario eroe Márta Kwarri (Coda di Cervo)*¹⁷. Il fatto è che i centri mistici del recinto di *Téakáta* sono assai numerosi e ogni pellegrino ha le sue mete definite, sicché trascura le altre. Daniel, un autorevole sciamano di San Andrés, in una conversazione con Mata Torres nomina sette grotte: *Tatéwarítá, Nú'ariwákwanye, Turírrikítá, Rapawiyémetá, Ritamuyéwe, Nakawékitá e Nuamuyáka*, in totale *sette grotte* dice; ma poi ne aggiunge altre sei: *Huakíritá, Kauyumárimuyéwe, Wakúriimárimuyéwe, Oteanákamuyéwe, Aytsári e Nakawémakáka*¹⁸. Non c'è da stupirsi per quest'apparente oscillazione classificatoria, poiché capita spesso con i *wirrárika* di ascoltare delle elencazioni che categoricamente gravitano su di un numero mistico (nella gran parte dei casi il 5, che è il numero mistico per eccellenza) per essere poi ulteriormente estese ad altri elementi che dal loro punto di vista non inficiano la connotazione numerologica iniziale. Quello che in questo caso sembra degno di rilievo è proprio il riferimento a sette grotte – al numero 7 non è riconosciuto normalmente uno statuto mistico – che ricorda

inevitabilmente *le sette grotte di Chicomóztoc* dei mexica.

Sembra quindi opportuno considerare più da vicino il luogo di origine del popolo che a quel luogo attribuisce un valore escatologico eminente e che ha con i *wirrárika* rapporti di parentela culturale particolarmente stretti: la lingua huichol e il náhuatl degli aztechi, infatti, appartengono entrambi alla famiglia linguistica yuto-azteca; e le analogie tra la storia sacra dei primi e la mitologia dei secondi si rivelano molto profonde, senza dubbio al di là dell'affinità che compenetra la cosmovisione della gran parte dei popoli mesoamericani.

È noto che gli indiani che avrebbero fondato in breve tempo il più vasto impero del Centroamerica provenivano da un luogo diverso dall'altipiano centrale dove México-Tenochtitlán sarebbe poi diventata l'epicentro di un'egemonia diretta e indiretta sulla gran parte dell'area continentale. Il luogo di provenienza settentrionale viene concordemente chiamato da tutte le fonti storiche Aztlan Chicomóztoc; eppure Aztlan e Chicomóztoc si rivelano chiaramente nella maggioranza delle fonti come due posti diversi sia per collocazione sia per connotazione¹⁹.

Aztlan sarebbe l'isola lacustre, la cui localizzazione geografica rimane molto controversa²⁰, da cui i mexica emigrarono per sottrarsi all'oppressione del gruppo dominante, gli aztechi, denominazione che valse anche come loro appellativo. La loro guida politica era, forse, Mexi – da cui deriverebbe la nuova denominazione di mexica – fratello del primogenito che era succeduto al potere del re Montezuma. Insieme ad altri lignaggi, in ogni caso, abbandonarono Aztlan sotto la guida spirituale di un saggio, Huitziton o Huitzilopochtli, ispirato dal dio Tetzauhtéotl, che *promise di liberarli e di dar loro un luogo di insediamento simile a quello in cui abitavano: un isolotto nel mezzo di un lago dove si sarebbero fatti potenti, sarebbero diventati i signori e sarebbero stati serviti dai loro parenti dai quali si sarebbero divisi*²¹.

Chicomóztoc sarebbe invece un luogo di transito degli esuli, la cui realtà geografica non si può accertare, che si caratterizza piuttosto come *uno spazio mitico di origine*²²,

dove il destino egemonico di un gruppo errante prende subitaneamente forma. Chicomóztoc *etimologicamente significa 'sette grotte', deriva da chicome 'sette' e óztotl 'grotta'. La Crónica mexicana lo traduce con 'casa di sette grotte cavernose' e lo menziona come il luogo di dove vennero i mexica*²³.

Qui il sacerdote Huitzilopochtli, morto all'età di 160 anni, rinasce deificato e fuso assieme con il dio Tetzauhtéotl, tanto che come divinità tribale suprema dei mexica in seguito lo si conosce solo con il primo nome.

Qui hanno origine i sette lignaggi (*calpultli*) dei messicani, a uno solo dei quali Huitzilopochtli ordina di separarsi dagli altri cambiando loro il nome da aztechi in mexica. Di qui inizia realmente la migrazione dei mexica con la missione divina che è stata loro assegnata: per prima cosa cercare il luogo promesso dal dio per insediarsi, poi dominare gli altri popoli per mezzo della guerra e, soprattutto, alimentare il sole con sangue e cuori umani affinché il mondo possa continuare ad esistere²⁴.

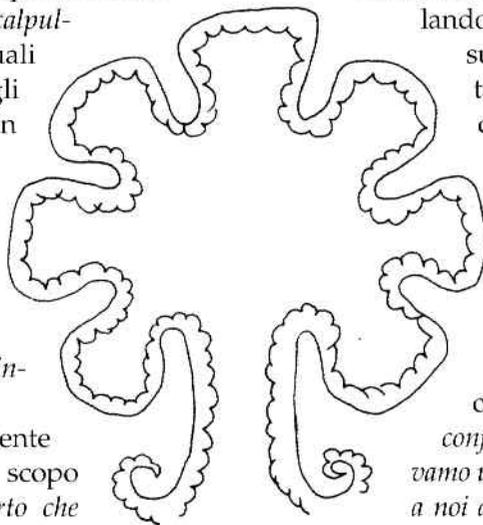
Gli esuli di Aztlan avrebbero finalmente trovato in Chicomóztoc la ragione e lo scopo del loro vagabondaggio, grazie al parto che diede origine al popolo mexica, un tornare a nascere, visto che emergono rinnovati dal gran ventre della terra²⁵. Del resto la Historia tolteca-chichimeca connette espressamente le grotte di Chicomóztoc con lo stesso atto della creazione quando Quetzalteuéyac colpisce il colle Colhuacatépec e rompe il bordo della grotta perché ne esca l'uomo²⁶.

In quanto punto di contatto e di comunicazione con il mondo soprannaturale, la grotta si offre dunque come il luogo di una metamorfosi portentosa: 'qualcosa' penetra negli uomini e li rende partecipi della natura degli dei²⁷. E questo, con intensità variabile dal pellegrino comune all'aspirante sciamano determinato ad accedere ai poteri del canto e della medicina, è ciò che succede anche a Téakáta: un

luogo «raccapricciante» (come nel ricordo che Rosendo ne serba dall'infanzia); un luogo dove gli spiriti guardiani possono manifestarsi, e minacciare o punire i pellegrini che non li rispettino²⁸; ma un luogo dove ci si reca comunque e dove il pellegrino puro può rinnovare la sua fiducia nella vita e ritrovare speranza e consolazione; e dove soprattutto chi ha imboccato il cammino della sapienza sciamanica può varcare la soglia che separa il mondo degli

umani da quello dei loro progenitori divini e parlando con loro, scambiando doni e attributi, subire un radicale cambiamento e diventare così più simile a quegli esseri. A modo di conclusione potrei parafrasare le parole che un grande studioso delle civiltà preispaniche, secondo il ricordo di un suo eminente allievo, diceva in modo scherzoso ai suoi studenti. Nell'atto di avviare la sua straordinaria revisione del profilo storico-mitologico di Quetzalcóatl, López Austin ricorda che *quando di fronte a un problema di confusione di informazioni nelle fonti non trovavamo una possibile soluzione, Paul Kirchhoff diceva a noi allievi: «Non ho capito la storia del Messico preispanico fino a che non mi sono reso conto che ogni personaggio era la sua propria nonna»*²⁹.

Anche per la complessità dell'intreccio fra il presente dei viventi, il remoto passato dei *kakáutyári* e il passato recente dei predecessori che si avverte nel mondo *wirráríka* credo di poter affermare qualcosa di simile e senza scherzare: si capirebbe assai poco della vita dei singoli individui, e tanto meno di quella collettiva, se prima non si ammettesse che nelle esistenze individuali ritrovano frequentemente eco ed espressione prerogative e facoltà che già sono appartenute ai loro parenti più anziani deceduti e prima ancora ai loro antenati divini. Si tratta di attributi e poteri che, in un tempo diverso dal continuum temporale in cui s'inscrive la vita ordinaria degli esseri umani, gene-



Chicomóztoc secondo la Historia tolteca-chichimeca

rano la vita e la tutelano e che quindi si manifestano – e si sono manifestati all’inizio del tempo – in quei centri mistici come le grotte sacre, dove la Terra e il Fuoco (o il Sole)

sono concretamente percepiti come simboli di forze, misteriose e inaccessibili alla umana comprensione, che non per questo si fanno indifferenti alle sorti umane.

NOTE

¹Vedi Limón Olvera 1990, dove il mito d’origine dei mexica viene studiato in comparazione con quello degli inca, che sarebbero sorti dalle grotte di Tampu Tocco, nelle vicinanze di Cuzco.

²Vedi Popol Vuh 1974, teza parte, passim.

³Vedi Carmagnani 1988, pagg. 27-32.

⁴Il *nyérika*, spesso uno specchietto di provenienza reputata soprannaturale che raffigura «la faccia della divinità», è una rappresentazione cosmica ricorrente nel simbolismo *wirráríka*. Grazie al suffisso *wa* si rafforza la natura mistica dell’immagine: «il loro *nyérika*», vale a dire l’immagine divina generata dagli stessi spiriti.

⁵I *kakáúyári* sono «esseri non conosciuti», che prima furono come esseri umani ma adesso non sono più conosciuti come esseri umani; eppure esistono davvero. Può essere che siano come degli spiriti, ma esistono. Sono padri di noialtri che esistettero molti anni fa come papà e ora come *kakáúyári*. Leocadio López Carrillo in López Carrillo e Tescari 2000, pag. 80.

⁶*Kyé títú’ xetú’a: una casa lunga in basso*. Leocadio López C., *ibid.*, pag. 222.

⁷Il peyote [*LOPHOPHORA WILLIAMSII*] è il cactus allucinogeno venerato dai *wirráríka* come mezzo di comunicazione con il mondo spirituale. Sugli aspetti farmacologici della pianta vedi Anderson 1985.

⁸«*Rréúnar* vuol dire ‘sprofondarono’». *Ibid.* pag. 293.

⁹Sul pellegrinaggio del peyote vedi, oltre a López Carrillo e Tescari cit., anche Benitez 1968a, Benitez 1968b, Benzi 1972, Myerhoff 1974, Furst 1990 e Schaefer e Furst 1996.

¹⁰*Tatemar* è un messicanismo derivato dal náhuatl: TLA, qualcosa; TETL, fuoco; e MATI, porre.

¹¹Vedi i documenti dell’Archivo Historico de Zapopan riportati in Rojas 1992, pag. 180 e sgg.

¹²Vedi Lumholtz 1981, pagg. 156-178 e Lumholtz 1986 passim.

¹³All’epoca risiedeva nel villaggio di San Andrés nella Comunità di San Andrés Cohamiata, comunità di cui fa parte Rosendo che però vive più a nord, a Los Encinos.

¹⁴Anche se il consumo di peyote avviene prevalentemente in circostanze rituali, occasionalmente i *wirráríka* lo assumono per

affrontare degli sforzi fisicamente particolarmente pesanti, come i lunghi spostamenti a piedi nella sierra o gli estenuanti lavori di sarchiatura dei campi di mais.

¹⁵L’astuccio sciamanico dove si conservano, oltre alle piume divinatorie, tutti gli strumenti principali della professione sciamanica. In proposito vedi López Carrillo e Tescari cit., pag. 265 e pag. 364.

¹⁶*Tatéy Nū’ariwáme*, lo spirito delle acque dell’est.

¹⁷Benzi 1996, pag. 21.

¹⁸Mata Torres 1982, pagg. 267-8.

¹⁹La ricostruzione del ruolo di Chicomóztoc che riprendo in questo passaggio è quella meticolosa di Limón Olvera cit., pagg. 61-116, basata sulle cronache di Joseph de Acosta, Fernando de Alva Ixtilxóchitl, Hernando Alvarado Tezozómoc, Cristóbal del Castillo, Francisco Javier Clavijero, Diego Durán, Diego Muñoz Camargo, Bernardino de Sahagún, Juan de Torquemada, Francisco de San Antón Muñon Chimalpahin Cuauhtlehuanititzin; sugli Anales de Tlatelolco, la Historia Tolteca-Chichimeca, la Teogonía e historia de los mexicanos; e sui Codici Aubin, Azcatitlan, Boturini, Ramírez e Vaticano-Ríos.

²⁰Le fonti la situano in regioni molto disparate, anche molto lontane dalla Mesoamerica, negli attuali Stati Uniti, nell’Occidente messicano, etc. *Ibid.* pagg. 102-5.

²¹*Ibid.* pag. 62.

²²*Ibid.* pag. 83.

²³*Ibid.* pag. 88.

²⁴*Ibid.* pag. 90.

²⁵*Ibid.* pagg. 88 e 89.

²⁶*Ibid.* pag. 88.

²⁷López Austin 1989, pag. 121.

²⁸«Lì sotto ci sta la *ruráwe* [il lupo], ci sta la *máye* [il leone di montagna], ci sta la *túa* [il tigrillo], ci sta l’aquila *Wérika úimári*, vivono lì sotto e se tu non rispetti i tuoi obblighi verso il dio, allora ti possono mangiare» dice Eliseo, figlio dello sciamano Daniel già menzionato, nominando alcuni dei *kakáúyári* che possono manifestarsi a *Téakáta* per sanzionare i pellegrini indegni. Vedi Mata Torres cit., pag. 269.

²⁹López Austin cit., pag. 11.

CAVES IN PREHISTORY

PROSPECTIVE POSSIBILITIES FOR THE SIBYL'S CAVE?

Nora Lucentini*

Caves were very much used in the past, above all during prehistory, a bit less during the Roman age, and again often during the Middle Ages. Nevertheless, up to now there is no archaeological evidence that any people have been frequenting the Sibyl's Cave. Just on the occasion of the meetings which were held about the latter performed geodiagnostic survey, we were informed about the outfinding of a small bronze point. It is not an arrow, rather a true scale-reproduction of a weapon to be included in a class of objects which was particularly widespread between XIth and Xth centuries b.C.. This class of objects pertains to male funeral kits of the cremation tombs of the beginnings of Latium: those objects were used instead of real weapons that were not set in tombs at that time.

The point has a large blade with a rounded and slender outline, technically said «foliato», and a central not-hollow spine in relief. Another find that could be considered as the most similar to it, although the former looks like a lance, is a sword that is still in his scabbard with a long hiltless tang, that appears in XXIth Tomb of Pratica di Mare. This is an incineration tomb of the final period of the Late Bronze Age, complete with the whole panoply of arms. In the kit there are also four little rings in bronze foil, linked in pairs. They are bucklers that have been recently identified as an anticipation of the Ancilia Sacra of the Roman priests - Salii. All this indicates a tomb belonging to a person of rank who was invested with priestly roles too.

Therefore, the point discovered on Mount Sibilla refers to a typically Tyrrhenian sacred funeral sphere and even if the presence of this find seems to be definitely decentralized compared to the primary zone of diffusion of the miniature arms, his possible votive valence is just what could explain his inclusion in that thick net of itineraries that linked the two versants of the peninsula, between the late Bronze Age and the early Iron Age (XII-VII

century b.C., passing through the Umbrian-Marches Apennine. In particular, it could be included in that flow of materials that come together into the area of Ascoli from inland Tiberine Latium and southern Umbria between Xth and VIIIth centuries b.C.

However, once accepted the existence of a cavity on the top of Mount Sibyl, what should we expect to find in the hypogeous complex that was discovered? Many of the caves between Emilia and Abruzzo have been assiduously frequented since the Palaeolithic Age, but above all during the Neolithic Age and for all the Metal Age. A brief review shows how they were employed: from housing to a funeral sacred use that, even whether in different aspects (agrarian rites, metallurgical production, and only sepulchral destination) it seems to include the whole complex of the Caves of Sentino, that is the main system of natural hollows of Marches. Beginning from the late Iron Age, there is in Abruzzo some evidence of real cults and, in the Caves Maritza and Ciccio Felice, an oracle function too.

To come to a conclusion it is clear that there is no certainty that the Sibyl's cave was used in ancient times. Nevertheless, if there was a hollow, as shown by prospectings, the relative difficulty to enter did not prevent to use it. In fact, not only caves which are set in positions that are only apparently difficult were frequented for cult purposes – as in the case of southern Italy – but also caves that are really difficult to be entered where normally used as pastoral basis: i.e. the Grottone of Mount Rimosse (in the throat of Sentino) that opens above a very steep scree.

During prehistory, and in particular during the Late Bronze Age, it seems that the position on the top of a mount was considered to be particularly important: accordingly, the location of the Sibyl Cave just on the top of the mount, within the circumference of the Crown, and also so visible from a long distance, finally leads us to believe that the ancients could not have ignored it.

LE GROTTE IN PREISTORIA

PROSPETTIVE PER LA GROTTA DELLA SIBILLA?

Nora Lucentini*

La Grotta della Sibilla, oltre ad un secolare interesse popolare e letterario accentuatosi nella seconda metà dell'ottocento sull'onda dei successi wagneriani, ha più volte acceso l'interesse istituzionale. La possibilità di aprirvi uno scavo è stata caldeggiata soprattutto negli anni trenta in concomitanza con i primi risultati dell'esplorazione del cosiddetto Antro della Sibilla Cumana, a Cuma.

Bisogna tuttavia sbarazzare immediatamente il terreno da un confronto improponibile.

L'Antro¹, salutato come un fondamentale rinvenimento per gli studi sui culti sibillini si è rivelato poi, ad uno studio più approfondito, essere solo una galleria paramilitare anche se di singolare bellezza: un camminamento artificiale a sezione triangolare al servizio delle fortificazioni ellenistiche di Cuma. Le fonti antiche, tarde e inesatte, si riferivano in effetti ad un altro cunicolo, anch'esso in realtà una



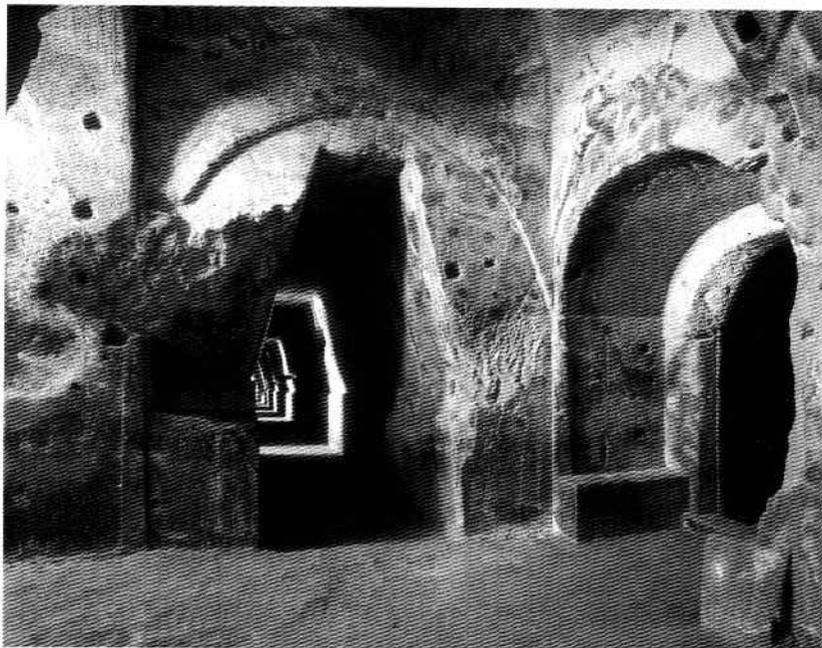
Cuma, il cosiddetto *Antro della Sibilla*, in realtà Galleria paramilitare di epoca ellenistica

galleria militare artificiale, e oggi le ipotesi più accreditate collocano l'*Antro della Sibilla Cumana* nella cosiddetta *Cisterna greca*, un locale quadrangolare in opera isodoma con pareti inclinate verso l'interno. Una costruzione artificiale dunque, non una grotta, ma in età ellenistica, mentre nasceva l'urbanistica come disciplina, era inevitabile che anche una cavità di origine naturale, venisse regolarizzata e rifinita.

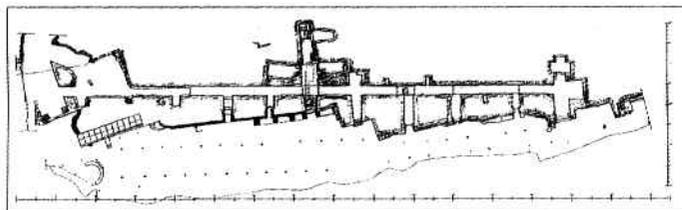
Tra il mito della Sibilla Cumana e quello della Sibilla Appenninica, i paragoni non sono dunque possibili: non solo perché le due tradizioni si affermano in contesti diversi – il mondo romano per la Cumana, la cultura medioevale per l'Appenninica – ma anche per le reali caratteristiche ambientali e storiche dei due siti.

Finora, per la Grotta della Sibilla, non c'era nessuna evidenza archeologica di frequentazione: le grotte sono state molto utilizzate in passato, soprattutto in preistoria, un po' meno in età romana, e di

*Soprintendenza Archeologica per le Marche



Cuma, Ingresso della galleria paramilitare – Sotto, Pianta della galleria



nuovo frequentemente nel medioevo.

Ma proprio in occasione degli incontri per l'indagine geodiagnostica che è stata ora realizzata è arrivata una doppia segnalazione. Due oggetti trovati entrambi in punti diversi nei pratini sotto la Corona del Monte, lungo un probabile itinerario di accesso alla vetta, e dunque alla grotta.

Per la valutazione del primo, una moneta in bronzo quasi completamente illeggibile, bisognerà attendere la pulitura del pezzo.

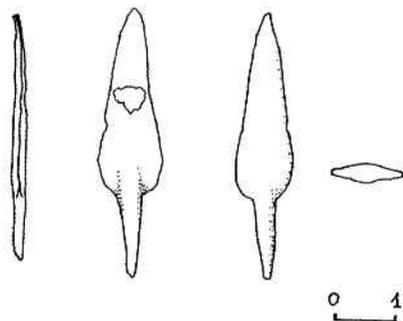
Il secondo consiste in una piccola cuspide in bronzo,

non una freccia ma una piccola arma in miniatura. Le frecce in bronzo infatti presentano una tipologia diversa e piuttosto ripetitiva, grosso modo costante per tutto il periodo in cui restano in uso, dall'avanzata età del Bronzo alla romanizzazione, e di nuovo in età tardo romana. Presentano una spina centrale rilevata e a volte cava (a cannone) con alette sub triangolari ben distinte più o meno divaricate e allungate. Nelle frecce dette «di tipo scitico» il cannone è più massiccio e circondato da tre alette allungate.

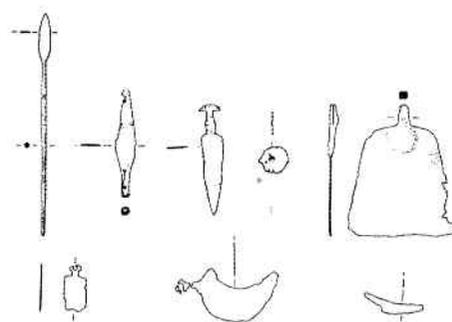
Una miniatura dunque, non un pendaglio, ma una vera e propria riproduzione in piccolo di arma, da annoverare in una classe di oggetti nota in archeologia, ma non particolarmente cospicua. Armi in miniatura sono diffuse soprattutto tra XI e X sec. a.C. nei corredi funerari maschili delle tombe a cremazione delle prime fasi laziali, in sostituzione di armi vere che, in questo periodo, non venivano deposte nella tombe. Si tratta a volte di intere panoplie.

La nostra cuspide ha la lama larga a contorno arrotondato e slanciato, «foliato» secondo la definizione tecnica, e la spina centrale rilevata ma non cava. In definitiva somiglia a una lancia. Nei repertori² della prima età del ferro le lance sono però riprodotte con il cannone in lamina «a cartoccio» molto ben definito, oppure inastate, e in tal caso si tratta probabilmente di giavellotti, corte lance da getto montate su bastone fedelmente riprodotto. Anche le altre armi sono ben riconoscibili: le spade ad esempio presentano spesso la lama piatta e l'impugnatura ad espansione semicircolare, tipica delle spade «italiche».

Armi miniaturistiche compaiono anche in contesti della tarda età del ferro, come nella stipe «gallica» di *Talamone* deposta in età ellenistica a scopo votivo. Le stipi votive o tesoretto sono, in età classica, depositi consacrati di oggetti sepolti nelle vicinanze di luoghi di culto e di templi. Contengono i doni al tempio ormai rovinati, spostati per far posto a nuove offerte, oppure pezzi di decorazioni templari, statue, pluviali figurati, elementi lapidei ecc. scartati nel corso di un rammodernamento



Cuspide in bronzo da Monte Sibilla



Elementi miniaturizzati delle prime fasi laziali

dell'edificio. Tutti oggetti considerati sacri che non potevano essere gettati o venduti, e venivano quindi sepolti in terra consacrata.

Le caratteristiche sono analoghe a quelle delle stipi preistoriche, meglio dette ripostigli – note addirittura dalla fine del paleolitico – che potevano però avere anche un carattere eminentemente pratico. I ripostigli di oggetti metallici ad esempio, spezzati o ancora in corso di lavorazione, venivano sepolti provvisoriamente dai metallurghi itineranti dell'età del Bronzo che si spostavano da una comunità all'altra per piazzare i loro prodotti senza però esibire tutto il loro preziosissimo carico. Alcuni ripostigli composti solo da specifiche classi di oggetti appositamente scelti, oppure deposti con modalità particolari in punti di passaggio obbligato, o viceversa in zone poco agevoli e lontane dagli itinerari più battuti, hanno invece un palese carattere votivo.

Questo di *Talamone* è un ripostiglio del II secolo a.C. composto di armi e strumenti agricoli in miniatura, tradizionalmente interpretato come ricordo di una battaglia vinta sui Galli da pugnanti armati solo di strumenti agricoli. Anche a *Talamone* le lance sono inastate e tra i grossi coltelli compare una spada a lama foliata, ma con impugnatura massiccia a gladio³.



Cuspide in bronzo da Monte Sibilla (tardo bronzo – prima età del ferro)

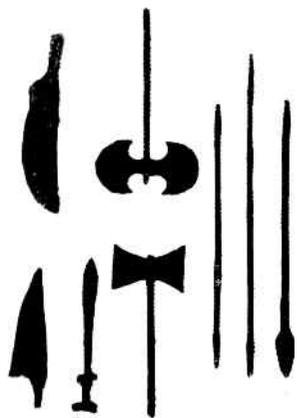
Comunque, il pezzo più simile per sagoma generale compare nella *Tomba XXI di Pratica di Mare*, del tipo ad incinerazione della fase terminale del Bronzo Finale, corredata dall'intera panoplia in cui, oltre a un coltellaccio e alla lancia inastata, figura una spada nel suo fodero con lungo codolo cui manca però l'impugnatura, forse perché di materiale deperibile.

Nello stesso corredo compaiono due schinieri, resi come piccoli elementi ovalari, e quattro cerchietti in lamina di bronzo connessi due a due. Sono degli scudi, molto interessanti perché, proprio recentemente⁴, sono stati riconosciuti come anticipazioni degli *Ancilia Sacra* dei *Salii*, i sacerdoti romani muniti di scudi bilobati, che in origine sarebbero stati composti da

due scudi tondi attaccati tramite una lingua centrale. Questa tomba dunque non sarebbe solo la tomba di un personaggio di rango, come tutte le tombe della prima età

del ferro che contengono armi, ma di un individuo investito anche di funzioni sacerdotali.

Il confronto con la cuspide rinvenuta su monte Sibilla ci rimanda perciò ad un ambito funerario-sacrato tipicamente tirrenico. Ma trattandosi di una segnalazione, è evidente la necessità di qualche ulteriore accertamento sul posto, prima di spingere oltre l'interpretazione, anche se in via



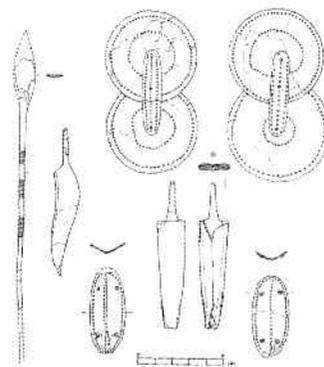
Talamone, *Stipe del Genio militare*

teorica la presenza di questo pezzo sulla Sibilla appare decisamente decentrata rispetto alla zona primaria di diffusione delle armi miniaturistiche, e proprio la sua eventuale valenza votiva potrebbe spiegarne l'inserimento in quella fitta rete d'itinerari che, tra tardo Bronzo e Prima età del Ferro (XII-VIII sec. a.C.), attraversando l'Appennino Umbro Marchigiano, collegavano i due versanti della penisola, e in particolare potrebbe inserirsi in quel flusso di materiali che dal Lazio interno tiberino e dall'Umbria meridionale, confluivano nell'ascolano tra X e VIII secolo a.C.

Ma una volta accettata l'esistenza di una cavità sulla sommità di Monte Sibilla cosa ci dovremmo aspettare di trovare nella grotta?

In effetti nell'antichità le grotte sono state utilizzate largamente e, come appare dalla carta della loro frequentazione, durante l'età del bronzo, tra Romagna e Abruzzo le cavità note sono parecchie. Ma, tra le grotte del Sentino nelle Marche settentrionali e le numerose grotte dell'Abruzzo, si nota un vuoto in corrispondenza dell'ascolano e la più vicina alla Sibilla è la *grotta Sant'Angelo* sulla *Montagna dei Fiori*.

La gran parte di queste grotte fin dal paleolitico, ma soprattutto dal neolitico e per tutta l'età dei metalli, hanno avuto utilizzazioni diverse: la più ovvia, come abitazione, è prevalente durante il Paleolitico superiore quando venivano abitualmente utilizzate come riparo stagionale. Successivamente, dal Neolitico in poi, l'uso abitativo diventa saltuario e legato a situazioni specifiche, come l'incremento della pastorizia nell'età del Bronzo Media e Recente, o di nuovo nel Medioevo quando, nell'ambito del monachesimo, vengono usate come eremi. Per tutta l'età del ferro, comunque nel primo mil-



Pratica di Mare, Corredo della Tomba XXI

lennio a.C. e in età romana, la funzione abitativa è particolarmente rara. Naturalmente perché una grotta venga utilizzata come abitazione deve rispondere ad alcuni requisiti di ampiezza – soprattutto per il vestibolo che deve ricevere luce dall'esterno – di temperatura, disponibilità d'acqua, accessibilità.

Su tutti questi aspetti i nostri paramentri sono molto più restrittivi di quanto non lo fossero per gli antichi che percorrevano abitualmente lunghe distanze su sentieri impervi e appena battuti, e si contentavano di piccole quantità d'acqua anche attinte da fonti relativamente lontane.

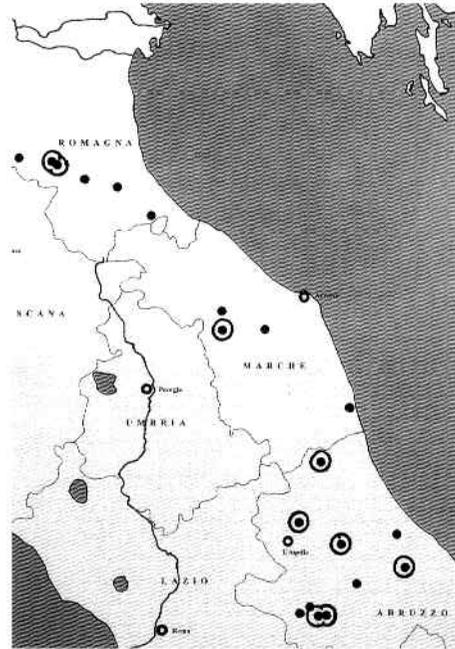
Altri tipi di utilizzazione delle grotte hanno spesso un risvolto culturale più o meno chiaramente definibile. Già nel Paleolitico superiore le grotte dipinte dell'arte franco-cantabrica, ad esempio, sono spesso di accesso disagiata, dipinte nelle zone più interne e in certi casi entro cunicoli talmente bassi da dover essere dipinti in posizione distesa: in posizioni tali che ne risulta persino difficile la lettura, anche con l'uso delle torce. Non si può pertanto pensare che queste pitture avessero solo intenti decorativi e puramente estetici: quasi tutte le interpretazioni le considerano in effetti connesse con riti di tipo magico-

propiziatorio riferibili alla caccia o all'iniziazione. In ogni caso si tratta di un fenomeno che non interessa l'Italia, dove la pittura in grotta è limitata ai tardi esempi neolitici di *Porto Badisco*, con semplici motivi geometrici in bianco e nero.

Fin dal Paleolitico medio-superiore, quando si hanno i primi incontrovertibili casi di sepolture intenzionali, è invece comune incontrarne in grotta.

In alcuni casi si tratta di una vera e propria fossa, come ai *Balzi Rossi* in Liguria dove nella famosa *Tomba del Principe*, databile al Paleolitico superiore, un individuo venne sepolto abbigliato con un copricapo di conchiglie e cosparso di fiori. Molto più spesso però si tratta di resti incompleti di cui non è sempre facile stabilire la sepoltura intenzionale. È stato per anni discusso ad esempio il cranio neanderthaliano di *Grotta Guattari* sul Circeo, trovato al centro di alcune pietre, ma casi analoghi si hanno anche in periodi molto più recenti. La pratica della sepoltura comincia infatti ad essere usuale a partire dal Neolitico, tra VII e III millennio a.C., ma fino al I millennio, nell'Età del Ferro, sembra riguardare solo una frazione della popolazione.

In realtà probabilmente venivano usati tipi diversi di rito: inumazione, cremazione, esposizione e dispersione, a seconda della classe di appartenenza del defunto, e spesso i riti prevedevano diverse fasi di passaggio, con la conservazione finale solo di una parte dei resti scheletrici. Trovare in grotta solo singole parti scheletriche, si presta perciò a diverse interpretazioni: dallo sconvolgimento di inumazioni in fossa, riscavate da animali selvatici come tane, allo smembramento di deposizioni di superfi-

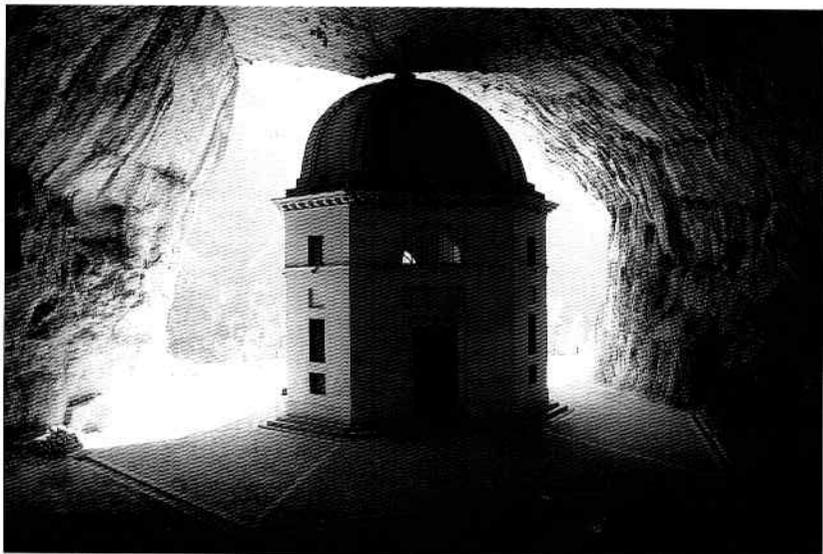


Carta dei rinvenimenti Medio-Adriatici in grotta durante l'età del bronzo

ce, ancora ad opera di selvatici, alla deposizione rituale di parti scheletriche intenzionalmente scelte, come spesso avviene per i crani deposti a volte entro cerchi di pietre. Solo recentemente è stato possibile appurare che tra l'Eneolitico e il Bronzo Medio non avanzato, cioè approssimativamente tra la metà del III e la metà del II millennio a.C., in ampie zone, soprattutto del versante tirrenico settentrionale, si diffonde l'uso di deporre i defunti in crepacci o nei cunicoli delle grotte, praticamente senza protezione, per cui i resti risultano spesso smembrati e sconvolti. Scarsi resti di corredo, come una ciotola e una freccia nella *Grotta dell'Inferno di Vecchiano*, ci dimostrano però che si tratta di sepolture intenzionali.

Riti di questo tipo dovevano essere diffusi anche nelle Marche. Nella *Grotta del Santuario di Frasassi* infatti, oltre ad una tomba certamente neolitica, nell'ambiente interno e in un vasto e basso salone con brevi diramazioni laterali, si ha la testimonianza di molte ossa umane asportate all'epoca della costruzione del *Tempio del Valadier* nel 1828, e di molte altre rinvenute nei saggi archeologici condotti tra la fine dell'ottocento e i primi del novecento, e sparse in vari punti della grotta assieme a vasi e oggetti attribuibili a momenti diversi, ma soprattutto al Bronzo Antico e Medio (ca. 2300-1500 a.C.).

Queste deposizioni non avevano ciascuna il proprio corredo, ma le offerte per i defunti (essenzialmente vasi) erano disposte intorno al perimetro della grotta. In alcuni casi si sono rinvenuti vasi con decorazioni simili che lasciano supporre l'appartenenza a uno stesso corredo individuale, ma in un unico caso ne abbiamo certezza: in



Frasassi, La Grotta del Santuario

un diverticolo della grotta, sotto una piramide di sassi, sono stati trovati un pugnaleto di bronzo e un bottone di *faïence*, cioè di pasta vitrea.

Nel bronzo antico, intorno al 1800 a.C., il pugnaleto è un oggetto di grande pregio perché il bronzo, che ormai comincia a circolare anche lontano dalle aree di estrazione del rame, è comunque costosissimo e per molto tempo resterà appannaggio dei soli «capi». In bronzo infatti, sino al Bronzo Recente, ormai nel XIII secolo, vengono realizzate solamente collane, elementi di ornamento ed armi, oggetti che distinguono i «capi» raffigurati sulle monumentali steli incise dell'Italia settentrionale. E' quindi sicuro che il «corredo» si riferisse ad un personaggio eminente. Il bottone di *faïence* inoltre costituisce un *unicum* per l'Italia centrale, e potrebbe essere stato addirittura importato dall'Europa orientale attraverso i Balcani.



Pugnaleto e bottone di *faïence*

Questi oggetti, «corredo» o «offerta funeraria collettiva» che fossero, ci segnalano che le sepolture della *Grotta del Santuario* non sono semplicemente il cimitero di una piccola comunità stanziata nei pressi, ma la deposizione onorifica di personaggi eminenti portati appositamente in loco e forse provenienti da un più ampio comprensorio. I vasi che si trovano nella grotta e nelle altre cavità della *Gola del Sentino* risultano infatti, tipologicamente, piuttosto isolati in quest'area, e trovano invece confronto nel gruppo di *Cetona*, in Toscana, particolarmente noto proprio per la frequentazione rituale delle grotte dell'omonimo monte.

Nella *Gola del Sentino* troviamo poi una serie di rinvenimenti diversi che, pur rimandando ad altri tipi di utilizzazione, sono collegabili al risolto rituale o culturale delle comuni attività produttive.

Nella *Grotta dei Baffoni* ad esempio sono stati trovati un crogiuolo per metalli, un ciottolo affilato, un frammento di ugello per mantice, che rimandano alla pratica metallurgica e, sebbene i dati stratigrafici risultano scarsi e confusi, sarebbero tutti riferibili ad un orizzonte collocabile tra Eneolitico e Bronzo, ad indicare che nella grotta è stata praticata la lavorazione del metallo, in un periodo in cui la produzione era ancora limitata agli oggetti di puro prestigio per risvolti rituali.

In effetti, anche nella *grotta di Sant'Angelo* sulla *Montagna dei Fiori*, immediatamente a sud del Tronto, è stato trovato un piccolo beccuccio senza segni di utilizzazione che sembra un ugello per mantice in miniatura, ma di tipo più recente rispetto a quello dei *Baffoni*. Mentre, sempre in Abruzzo, nella *Grotta a Male*, è stata trovata la forma di fusione di un'ascia del Bronzo Antico e, in scavi recenti, sono emerse tracce di utilizzazione ripetuta di fuoco.

In definitiva dunque, anche se attestata solo da indizi

indiretti, la pratica della metallurgia nelle grotte sembra sicura. La scelta di questi luoghi appartati, in diretta connessione con le profondità terrestri da cui si estrae il minerale, difficilmente sarà stata casuale: avrà avuto anzi la funzione di collocare sotto la protezione di forze ctonie, più o meno definite, i processi di lavorazione del metallo ancora a uno stadio poco più che sperimentale, sia per assicurarne il successo e garantire l'eccellenza del prodotto, sia per proteggere al contempo la segretezza delle tecniche acquisite dal metallurgo.

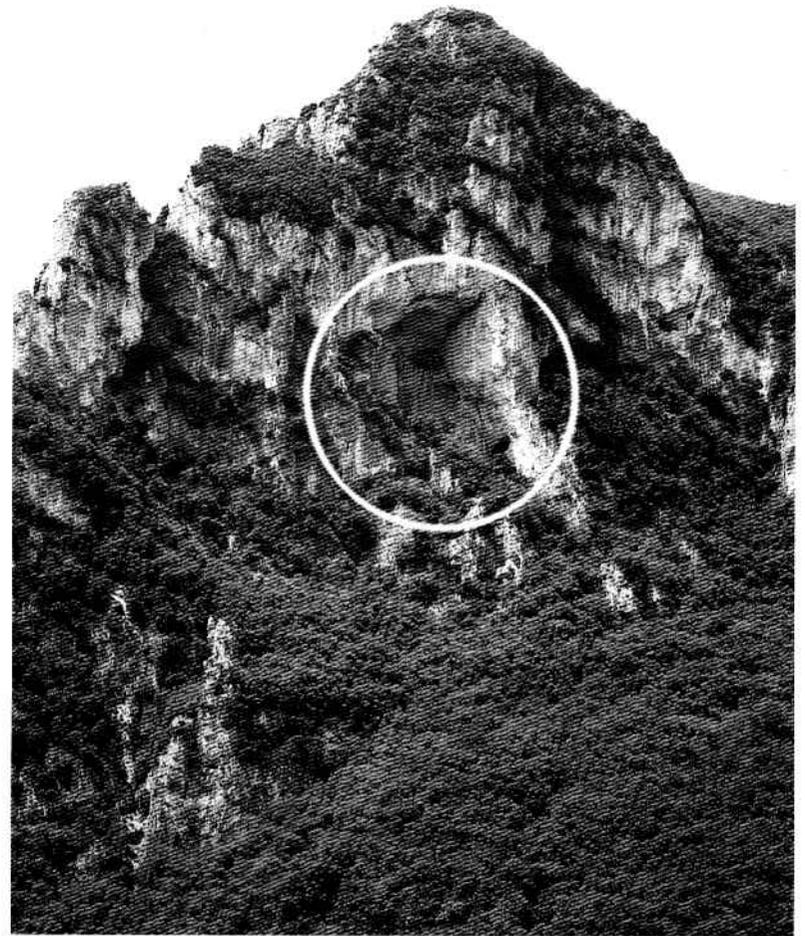
Alle attività agrarie sembrano invece connessi i rinvenimenti della *Grotta del Mezzogiorno*, una cavità posta all'imboccatura della *Gola del Sentino*, immediatamente sotto la cima: grano e fave tonchiate, e dunque già vecchie, sono state deposte in una serie di buchette attorno a un focolare, per bruciarle separatamente.

Rinvenimenti simili sono noti, con modalità pressappoco analoghe, durante l'Eneolitico e gran parte dell'Età del Bronzo, e vengono interpretati come riti propiziatori del momento della semina.

Il tipo di culto più strettamente legato alle grotte è tuttavia quello rivolto alle acque, correnti o di stillicidio. Queste ultime vengono anzi frequentemente raccolte inserendo, sin dal neolitico, vasi dipinti fra stalattite e stalagmite in modo che col tempo restano completamente inglobati nei depositi calcarei, come è il caso di una tazza dei *Pozzi della Piana*, presso Terni.

Inoltre le acque di stillicidio con il loro aspetto biancastro, dovuto all'alto contenuto di calcare, sono state spesso assimilate al latte: a *Cetona* ad esempio, una grotta frequentata fin dal Neolitico ha assunto il nome di *Lattaia*. Anche se non possiamo dimostrarlo con certezza, e se conosciamo solo un singolo aspetto rituale, è probabile che la deposizione di questi vasi sia in rapporto con riti per la fertilità umana o animale.

L'acqua sorgiva o corrente che sgorga dalla terra e scorre verso il basso, viene considerata un elemento ctonio, e che mette in rapporto con gl'inferi. Questa lettura



Grotta del Mezzogiorno

più rara in preistoria, è evidente in età classica, in cui è addirittura nota la pratica di gettare nell'acqua delle targhette di piombo, metallo legato al mondo infero (le *tabellae defictionum*), con incisi insulti o maledizioni affinché giungessero alle divinità inferie. Sappiamo però che le pratiche ritualizzate tendono a conservarsi per lunghissimo lasso di tempo anche se modificate nella specifica interpretazione. In effetti, soprattutto a partire dall'età del bronzo, il rapporto culturale con le acque sorgive e i

pozzi, come alla *Panighina di Bertinoro*, in Emilia, o correnti, come alla *Grotta Pertosa*, è assolutamente evidente. Manca invece ogni indicazione che tale rapporto con le forze ctonie, assuma valenza negativa.

Dove si trova una fonte, come alla *Grotta del Santuario di Frasassi*, compaiono sempre forme ceramiche atte ad attingere e versare, assolutamente ovvie in un tale contesto. Ed è solo attraverso l'analisi delle percentuali delle forme presenti o della quantità di ceramica fine rispetto a quella comune, che non vengono azzardate interpretazioni di tipo strettamente utilitaristico.

Molto evidente è invece il fine votivo delle stipi formate dagli oggetti usati per attingere, e poi gettati nella stessa acqua. A *Grotta Pertosa*, in Campania, ove nella cavità scorre addirittura un vero e proprio corso d'acqua che in antico invadeva completamente l'imboccatura della grotta, all'interno era stata eretta una struttura in legno, una specie di palafitta più volte ricostruita, sotto la quale si è trovato un deposito di oggetti e vasi atti soprattutto ad attingere. All'esterno è stata trovata un'altra «stipe», in realtà un butto votivo, una sorta di «Fontana di Trevi» ante litteram, con vasetti in miniatura, oggettini e monete che vanno dall'Età del Bronzo fino all'Età romana imperiale.

Queste forme di culto alle acque sono diffuse soprattutto durante l'Età del Bronzo antico e medio, a partire da un periodo climaticamente arido, e riprendono vita in Età ellenistica. Dal tardo Bronzo alla piena età del Ferro, si diffonde invece l'uso di «sacrificare» spade nei fiumi e nei laghi.

Le modalità di queste deposizioni restano in realtà ancora molto vaghe, potrebbe anche trattarsi di guerrieri armati sacrificati o sepolti nell'acqua di cui ora sono rimaste solo le spade. In Italia settentrionale, dove il fenomeno è più diffuso, spesso le spade non sono di tipo locale, e ciò ha indotto a ritenere che si tratti di riti collegati alla delimitazione di un confine attraverso il getto delle armi o l'eventuale sacrificio di un nemico.

Cito questo dettaglio fuori tema, in riferimento al

Lago di Pilato, sempre legato nella fantasia popolare alla grotta della Sibilla, e che, sia per la sua collocazione su un valico, sia per la posizione in un'area storicamente a confine tra territorio nursinate e areale marchigiano, andrebbe indagato in questo senso.

Sono spesso collegate alla presenza di fonti anche le frequentazioni che nell'avanzata Età del Ferro, dal VI-V sec. a.C., e soprattutto in Età ellenistica e repubblicana, interessano nuovamente le grotte. Il rinvenimento di ex voto come testine, riproduzioni anatomiche fittili come un piede, un utero, una mammella, o addirittura un bambino in fasce, (in tutto simili agli ex voto, per grazia ricevuta, presenti in tanti santuari moderni fino a cinquanta anni fa) attestano indiscutibilmente un culto di tipo salutare. Accanto a questi oggetti compaiono però anche statuine di offerenti, a simboleggiare il devoto stesso, e bronzetti di divinità non sempre ctonie, come ad esempio Ercole, legato al mondo infero solo per singoli aspetti del mito, il che sembra preludere alla definizione dei luoghi di culto individuati in età classica attraverso strutture monumentali.

Questa frequentazione ellenistica si protrae spesso sino all'età imperiale, subisce un'interruzione durante la tarda romanità, e si riafferma fra VI-VIII sec d.C., quando la compagine romana si sfalda, tendendo poi a perpetuarsi nel medioevo e in età moderna sotto l'egida dell'Arcangelo Michele e più tardi come sede di culto Mariano.

Una funzione particolare delle grotte culturali è quella propriamente oracolare, segnalata dalla presenza di maschere che si diffondono in ambito medio adriatico al momento della romanizzazione.

Nella *Grotta di Ciccio Felice* in Abruzzo, oltre al frammento di una di queste maschere, sono state rinvenute, nell'ambiente centrale, delle emergenze naturali della roccia modellate artificialmente in sei elementi rettangolari. Una sorta di letti, interpretati come giacigli per l'*incubatio*, cioè il sonno sacro durante il quale il dormiente doveva essere ispirato dalla divinità, in modo da avere sogni inter-

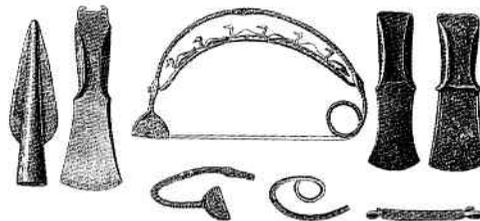
pretati poi dai sacerdoti. Questa lettura non è incontrovertibile, ma la datazione stratigrafica delle banchine corrisponde a questo orizzonte cronologico. Ma banchine e tagli nella roccia sono noti anche in altri contesti: sul *Monte Cetona* ad esempio, fra Toscana e Umbria, tutto il complesso delle grotte, durante l'intera Età del Bronzo, veniva utilizzato per usi funerari e sacrali e, secondo gli scavatori, si sarebbero identificati una serie di tagli artificiali della roccia. Anche in Basilicata, nel Bronzo antico, la tomba collettiva di *Murgia Timone* presentava tutt'intorno alle pareti una sorta di sedile a banchina su cui si sono rinvenuti i defunti in posizione accoccolata.

Ma panche intagliate o loculi scavati sono anche largamente diffusi negli eremi utilizzati in età medievale e pertanto, la descrizione quattrocentesca della **Grotta della Sibilla con i suoi sedili ricavati torno torno**, non ci permette illazioni significative.

Tirando le somme è evidente che non vi è nessuna certezza che la grotta della Sibilla sia stata utilizzata in antico, ma se effettivamente, come indicano le prospezioni, c'era una cavità, la relativa difficoltà dell'accesso non costituiva un impedimento al suo utilizzo. Non solo infatti vengono frequentate per scopi culturali grotte, come quella del *Mezzogiorno*, in posizioni apparentemente disagiate, ma vengono utilizzate comunemente, come basi pastorali,

anche cavità di accesso realmente faticoso, come il *Grottone di Monte Rimosse*, nei pressi della *Gola del Sentino*, che si apre sopra un ghiaione in forte pendio.

La posizione sulla sommità di un monte sembra anzi essere stata considerata, in preistoria e in particolare nel Bronzo Finale, come particolarmente significativa. Sulla cima di *Monte Primo*, nel pesarese, c'è una stipe, considerata in un primo tempo come ripostiglio in buca scavata, che dall'esame del suolo ha indotto recentemente a ipotizzare trattarsi di un avvallamento a fondo impermeabile, tanto che gli oggetti trovati (asce, strumenti, e una splendida fibula da parata, lunga una trentina di centimetri, con un sott'arco ornato da una fila di uccellini), sarebbero stati depositi, originariamente, in una specie di minuscolo laghetto.



Ripostiglio di Monte Primo

Nel Bronzo Finale la produzione metallurgica è ormai integrata tra le attività economiche delle comunità, e non è più verosimile pensare al ripostiglio di un metallurgo itinerante posto in posizione tanto scomoda. Il luogo scelto indica dunque una deposizione con intento votivo.

L'ubicazione della grotta della Sibilla proprio sulla sommità della montagna, entro il circuito della Corona così ben visibile anche da molto lontano, induce infine a ritenere che difficilmente gli antichi possano averla ignorata.

NOTE

¹P. Caputo, *Cuma. Il parco archeologico e la Città* - Electa 1999.

²Colonna, *Gli scudi bilobati dell'Italia centrale e l'ancile dei Salii* in *Archeologia Classica* XLIII (1991).

³Michelucci, in *I Galli e l'Italia*. Catalogo della Mostra di Roma,

Ed. De Luca. 1978.

⁴Bietti Sestieri A.M. *La tarda età del bronzo e gli inizi della cultura laziale* in AA.VV. 1985 *Roma e il Lazio dall'età della pietra alla formazione della città*, 1985 Ed. Quasar.

⁵Di Fraia T. - Grifoni, *La Grotta S. Angelo sulla montagna dei Fiori* (Teramo), 1998, Pisa.

THE APPENINE SHAMAN'S CAVE THE ARCHAIC SYMBOL OF AN IMMORTAL MYTH

*Anna Maria Piscitelli**

During my 15-year-haunt of the Sibyl lands, I have been collecting a lot of different legends and popular traditions as well as much evidence of personal meetings with supposed witches, fairies, unidentified hooded beings, ghosts with mantle and hat, speaking animals, and so on. Maybe one day, with some qualified anthropologists' help, I will be able to publish the wide documentation concerning the sibylline areas and, also, to compare it to other similar documentary evidence.

However, at the moment, my present contribution is just reporting one recorded piece of evidence given to me by a young lady (Elisa) with no pretence to being scientific. Then, I was told of the fabulous descent performed by a fidgety «female soul» to the subterranean reign of the mountain-shaman, queen of stones, plants, animals, wise men, and free and sage women.

Given both the countless analogies and the correspondence with the results of Progetto Elissa's interdisciplinary research, this tale comes to touch a deep chord and to stimulate fantasy, dreams, and poetry. More than this, it succeeds in enriching any rational system open to catch new formulas and paradigms.

Stories which are told by the sibylline people, either they are tales or «soul travels» (according to the beautiful definition by Giuseppe Sermonti), seem to spring from generation to generation by a millenary metabolic process of the Sibyl's female archetype. May its setting inside the apenninic cave have originated the famous myth? Or, on the contrary, has a Middle-European myth come and found in time its most suitable location in a site like that? Actually, because of its cult utilization, the site was related to womanly assemblies and «shaman» women endowed with powers that let them to be conceived as nearer to the archetype (or divinity) than to humans. Anyway, both the hypotheses refer to the apenninic site as to a fundamental reality which in no way could still be kept inside the capsule of a «mysteriousophical» medieval myth.

However, this site still lies unexplored, owing to who was unprepared to welcome the knowledge treasures therein contained. Nevertheless, in spite of any imposed ideological barrier and groundless prohibition, it will not be possible to keep on denying this site the dignity of hypogeous dwelling, either of the Italic autochthonal sacredness and of the priestesses, female shaman or Sibyls, who were its personification.

L'ANTRO DELLA SCIAMANA APPENNINICA

ARCAICO SIMBOLO DI UN MITO IMMORTALE

*Anna Maria Piscitelli**

Durante la mia quindicennale frequentazione delle terre della Sibilla, ho raccolto dalla viva voce della gente del posto, soprattutto dagli anziani, varie leggende, tradizioni popolari, testimonianze di personali incontri con presunte streghe, fate, esseri incappucciati non meglio identificati, fantasmi con cappa e cappello, animali parlanti e così via. Ma mentre sono copiosi i racconti su esperienze paranormali di ogni tipo, per altro piuttosto simili e diffusi come *leggende metropolitane* in tutto l'orbe terraqueo, rare sono le ammissioni, molto tra le righe, d'incontri ravvicinati con la fata dei Sibillini o di solitarie escursioni nella mitica grotta. Forse un giorno, confrontato tutto questo materiale con altri dossier simili, e assistita da antropologi competenti, potrei pubblicarne l'ampia documentazione attinente le aree sibilline.

Voglio però, a fronte di questo mio contributo, e



senza pretesa di scientificità, riportare una testimonianza fra le più complete e significative, forse la prima che ho registrato mettendo piede nelle terre della Sibilla e senz'altro quella che mi ha più stimolato curiosità e interesse, avviandomi alla rivisitazione, attraverso approfondite ricerche personali e studi collettivi, del mito della Sibilla appenninica.

Durante una mia solitaria passeggiata a Monte-

*Editore - Giornalista

monaco (risiedeva all'epoca ad Ascoli Piceno) giunta al Belvedere per ammirare lo splendido panorama che si apre sul maestoso e incantato scenario che spazia dalla cima del Vettore fino a Monte Amandola e in cui troneggia Monte Sibilla con la sua caratteristica corona, notai una donna accovacciata su uno dei massi prospicienti i resti delle antiche mura castellane che incorniciano, delimitandolo, questo panoramico terrazzo erboso ubicato in cima al paesino.

Ero presa dai miei pensieri e non avevo certo voglia di attaccare bottone, com'era mio solito, ma la donna mi sorrise salutandomi con voce squillante.

Risposi al suo «salve» e lei si alzò e mi venne incontro richiudendo frettolosamente il libro che aveva fra le mani.

Era giovane, sulla trentina, vestita sportivamente, ma elegante nel portamento, non bellissima ma piacente sotto i raggi radenti del sole d'autunno che le illuminavano di riflessi rossastri il viso e gli scuri capelli.

Entrammo inevitabilmente in conversazione, parlando del più e del meno, ma a un certo punto fu lei a portare il discorso sulla grotta e sul mito della Sibilla, anche perché a quel tempo io ne sapevo ancora molto poco.

Elisa, mi disse essere il suo nome, s'informò se ero stata in escursione alla grotta, e quando le partecipai la mia delusione per aver trovato, dopo un'impegnativa scarpinata, solo un cumulo di macerie, consolandomi con l'incantevole panorama collinare degradante fino al mare, lanciò lì con non curanza, la frase:

Ah! io invece ci sono stata dentro!

Quando eri bambina?! – le replicai.

Anche, ma ci vado spesso tuttora!

Allora entri da un'altra parte?! Avevo sentito parlare di più entrate!

Quelle sono leggende! Esiste un'unica entrata, solo che bisogna conoscerne l'ubicazione o lasciarsi accompagnare da uno dei guardiani di quel regno sotterraneo!

Incominciavo a sgranare gli occhi, anche se ero già sufficientemente disincantata da non meravigliarmi più delle piccole follie o manie della gente, anzi m'intrigava molto interrogare proprio i personaggi più strani e originali, facendo magari credere di mangiare la foglia. Così incominciai a chiedere ad Elisa di raccontarmi delle sue visite alla grotta e lei, senza farsi minimamente pregare, prese a sciorinarmi la sua fantastica storia.

Era nata e viveva a S. Benedetto del Tronto, ma fin da piccola i suoi genitori, che lavoravano nel settore alberghiero, per levarselà di torno la mandavano, tutti gli anni nei mesi di luglio o agosto, in una Colonia estiva per bambini a Montemonaco.

Fu lì che una sera d'agosto, poteva avere fra gli undici e i dodici anni, sgattaiolata fuori dalla camerata dove dormiva con le sue compagne e scesa in giardino per vedere le stelle cadenti, s'imbatté in un frate incappucciato che invece di farle paura le sembrò molto simpatico e accattivante e che prese a mostrarle le stelle in cielo, chiamandole a una a una per nome e facendole notare che, rincorrendosi fra di loro nel firmamento, formavano tanti strani segni, figure di animali e curiosi personaggi. Il gioco le piacque molto, e anche altre volte tornò fuori per chiacchierare delle stelle, dei pianeti e della luna, con l'amico frate, senza però fare parola con nessuno delle sue scappatelle notturne.

L'anno successivo, ormai adolescente per il soggiorno in Colonia, entrò a far parte del gruppo degli Scout che organizzavano un campo estivo proprio a Montemonaco.

Una notte, mentre si girava e rigirava non riuscendo a prendere sonno, si sentì chiamare per nome da una voce che le parve familiare. Si divincolò dal sacco a pelo, infilò gli scarponcini e un giubbino e uscì fuori dalla tenda. Non si meravigliò più di tanto nel trovarsi davanti l'amico frate che le faceva segno di seguirlo. Si inoltrò con lui nella macchia di ornelli rischiarata dalla luna piena e quando, allontanatasi di circa duecento metri dall'accampamento, il frate a un certo punto si fermò, lo

salutò cordialmente e con garbo gli disse che era inutile parlare di stelle quella notte perché la luna le oscurava tutte e che sarebbe dovuta tornare al più presto al campo, prima che le sue compagne si accorgessero della sua assenza. Ma il frate, con voce serena le rispose che ormai quello che conosceva sulle stelle, le poteva bastare, e che lui quella notte era lì per accompagnarla alla grotta della Sibilla, perché lei, la regina della montagna, l'aspettava nel suo sotterraneo regno per svelarle i segreti della natura, delle pietre, degli animali, dei fiori e delle piante e prepararla a capire i problemi della gente e come risolverli. Non doveva temere di essere scoperta, perché sarebbe rientrata prima che le sue amiche di tenda si fossero svegliate. Elisa non ebbe problemi a fidarsi del suo saggio e vecchio amico e per curiosità o, come lei stessa disse, per incoscienza, lo seguì.

Fin qui il racconto mi pareva abbastanza verosimile. Forse non era pazza, ma solo originale, tanto che mi predisposi con minore diffidenza ad ascoltarla ancora, pensando che poteva essere probabile, o non impossibile, che una donna o sibilla impartisse insegnamenti di botanica e di scienze naturali nella grotta appenninica in determinati periodi dell'anno e che vi fossero ammessi in pochi, e solo se accompagnati da persone di sua fiducia. E in questi termini la cosa poteva interessare anche a me!

Il monaco mi prese per mano – proseguì Elisa – e come risucchiata in un vortice mi sentii trasportare in volo su su per la montagna, fino in cima all'ingresso già a quell'epoca mezzo ostruito della grotta, ove ci fermammo senza proferir parola.

Una roccia, lì vicino, spiccava particolarmente argentea fra

le altre, ai riflessi tremolanti della luna, e improvvisamente parve aprirsi in una fessura lunga e stretta, ma a misura d'uomo. Vi entrai per mano al mio accompagnatore mentre innanzi ai miei occhi appariva un vestibolo ampio contornato di sedi-



Malta, Ipogeo di Hal Saflieni, (3300-3000 a.C.)

La sala Principale con elementi architettonici tipo triliti e nicchie

li intagliati nella roccia e illuminato dalla luce rosata di alti tripodi in cui bruciavano erbe aromatiche che impregnavano l'aria del loro delicato ma persistente profumo.

Donne e uomini, vestiti con semplici tuniche multicolori ma adornati di fiori e foglie, monili e gioielli tempestati di cristalli e pietre mai viste prima, mi accoglievano sorridenti e festosi mentre la mia guida si faceva largo fra di loro dirigendosi verso un portale non troppo alto ma ricco di decori e strani segni. Varcato e scesi alcuni scalini, imboccammo un cor-

ridoio serpentiforme fiocamente illuminato e interrotto qui e là da rientranze e nicchie adornate da strani oggetti e vasi di fogge inusuali con lunghi colli ritorti, che sembrava non finire mai, mentre andava allargandosi sempre più fino a sfociare in un'enorme sala illuminata da una luce argentea come quella della luna e in cui spiccava, quasi a sorreggerne la volta, un enorme pilastro centrale che, osservato attentamente, lasciava intuire la forma di un maestoso corpo femminile forgiato in tutte le sue prorompenti fattezze.

Seduta ai piedi del pilastro, sulla viva roccia levigata, una donna bellissima mi sorrideva fissandomi con occhi dolcissimi e profondi di un indefinibile colore cangiante. I lunghi e scuri capelli dai riflessi simili a quelli del cielo stellato, le scendevano sul morbido corpo drappeggiato da spesse stole multicolori, mentre dalla grande e folta pelliccia argentata che le sovrastava il capo fino a coprirle le nude spalle, faceva di tanto in tanto capolino il musetto umido di un lupacchiotto che le leccava, come fosse un cagnolino, la bianca fronte con la linguetta rosa.

Era lei, la Sibilla, attorniata dalle sue tre sorelle, la dama nera, la dama bianca e la dama rossa, e da uno stuolo di altrettanto belle e gioiose fanciulle. A quel punto la mia guida mi fece cenno di avvicinarmi ed io confusa e intimidita mi accostai a

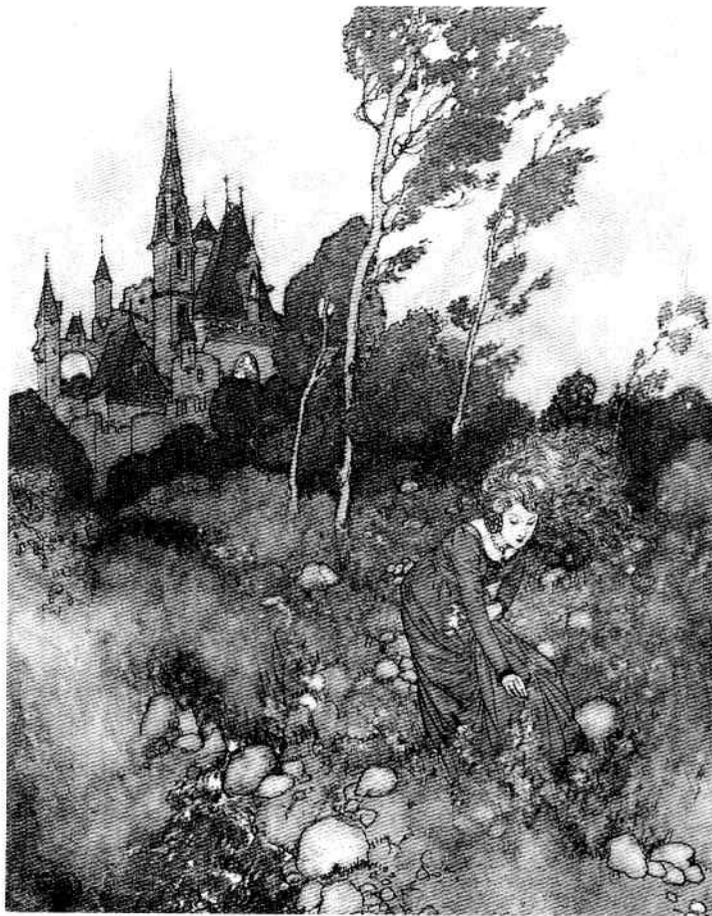
quel consesso femminile che mi si strinse intorno mentre la loro regina iniziava a parlare rivolgendosi proprio a me con la sua voce chiara e armoniosa.

Tutto quello che mi disse fin da quel nostro primo incontro è ancora impresso nella mia memoria ed è entrato a far parte integrante di tutta la mia vita, comprese le mie odierne attività. Sono diventata biologa e mi sono laureata pure in medicina, e attualmente sono ginecologa, ma non in ospedale, ho preferito assistere le giovani donne in un consultorio.

Da quella prima volta, periodicamente, il mio amico monaco mi viene a cercare ovunque sono, e mi accompagna dalla dama della montagna per proseguire nella mia istruzione e poter trasferire così nel mondo così detto civile, che poi molto «civile» non è, tutto quanto mi è possibile trasmettere attraverso le mie modeste possibilità professionali e di donna modernamente inserita in un contesto sociale, visto che nel frattempo mi sono anche innamorata, sposata e ho messo al mondo tre bellissime bambine.

Stetti al gioco, annuendo impassibile per tutto il

suo racconto, ed Elisa non mi dette nemmeno per un momento l'impressione di dubitare della mia credulità. Ma quando, prima di congedarmi frettolosamente da lei, visto che si era fatto tardi, le chiesi un suo recapito alme-



*«Raccoglieva fiori ed erbe ... per preparare bevande e pozioni»
Illustrazione di Edmond Dulac per *La fiaba del vento* di H. C. Andersen*

no telefonico per contattarla e organizzare un nuovo incontro a Montemonaco, mi dette un numero di telefono che in seguito scoprii corrispondere a un circolo o associazione di «caccia e pesca»! E in tanti anni, non l'ho mai più incontrata, anche se ancora oggi, che vivo stabilmente a Montemonaco, continuo a cercarla in tutte le donne che incontro sulla mia strada e per i sentieri di questi misteriosi monti, e ho voluto dare al mio progetto di studi sulla Sibilla quasi il suo stesso nome: «Elissa», ma con una «s» in più, che sta per Sibilla ma anche per «speranza»: la speranza, ultima a morire, di rincontrarla, chiederle scusa per il mio scetticismo e poter ascoltare dalla sua viva voce di moderna sibilla la continuazione e la conclusione della fiabesca discesa di un'irrequieta «anima femminile» nel sotterraneo regno della sciamana della montagna, regina delle pietre, delle piante, degli animali, degli uomini saggi e delle donne libere e sapienti.

Col passare degli anni, mentre sono emersi documenti d'archivio, reperti architettonici e simbolici, iconografie della Sibilla insistenti in area circostante la mitica grotta, ma dimenticate per secoli dai critici d'arte, grazie anche al coinvolgimento e alla collaborazione di tutti gli amici dell'equipe di Elissa, hanno incominciato a prendere corpo varie e suggestive corrispondenze fra alcuni particolari del racconto di Elisa e gli studi effettuati, soprattutto da un punto di vista antropologico. Ma quello che maggiormente oggi colpisce è la similitudine fra la descrizione del regno sotterraneo fatta da questa donna, tengo a precisare «in carne ed ossa», e lo schema delle anomalie emerse dalle indagini georadar dell'area circostante lo storico antro sibillino che, come ciascuno potrà rilevare dalla relazione del geofisico, lascerebbero intuire una serie di cunicoli labirintici che sfocerebbero per l'ap-punto in una grande cavità. Altro particolare di rilievo è il singolare «volo» alla grotta descritto da Elisa, analogico al «volo» di cui erano accusate le streghe nei secoli oscuri dell'Inquisizione, e a quello degli sciamani, provocato spesso con l'ausilio di sostanze psicotrope.

Inoltre, sia la copiosa presenza nelle terre dei Sibillini di erbe e piante medicinali, di una fauna ricca e variegata e di abbondanza d'acqua, sia i resti di presumibili ospitali sulle antiche vie di percorrenza, preposti all'accoglienza e all'assistenza dei pellegrini, confermerebbero una tradizione medica e fitoterapica autoctona e antichissima, basata sulla profonda conoscenza delle virtù dei semplici, dell'astrologia naturale (astronomia) e giudiziaria (di cui sembrava esperto il frate-guida di Elisa), e delle tecniche alchemico-spagiriche di distillazione quintessenziale delle sostanze naturali (i vasi di foggia strana notati da Elisa nelle nicchie sotterranee ricordano gli utensili alchemici).

La fiaba di Elisa, come tutte le fiabe, potrebbe sottendere quindi una morale, un insegnamento, un messaggio e anzi, proprio perché il suo racconto rimane inverosimile alla nostra mentalità razionale, giunge fin nel profondo, stimolando le corde più sottili e sensibili della fantasia, della poesia, del sogno e scatenando un'armonia intensa che si riverbera in tutto l'essere sotto forma di stimolo alla ricerca e alla conoscenza e può arricchire di nuovi paradigmi e formule ogni schema raziocinante capace di aprirsi a recepirle.

Ma fiabe o «viaggi dell'anima» (stando ad una bellissima definizione di Giuseppe Sermonti), i racconti della gente dei Sibillini, molto simili tra loro salvo per alcune variazioni sul tema, scaturiscono per me dalla metabolizzazione millenaria e generazionale dell'archetipo femminile della Sibilla, la cui collocazione «funzionale» nella grotta appenninica ha dato vita al famoso mito. Oppure, altra ipotesi, un mito mitteleuropeo ha trovato nel tempo la sua ubicazione più idonea in uno spazio assimilato, per il suo utilizzo culturale o «sciamanico», ad un personaggio o a un consesso muliebre in possesso di poteri attribuibili più all'archetipo (o divinità) che ad un femminile umanizzato.

Sia nell'una sia nell'altra ipotesi il sito appenninico, gioca un ruolo fondamentale e determinante: in primo

luogo perché è l'elemento concreto e tangibile più arcaico, dato che la memoria dell'esistenza di un complesso ipogeo su Monte Sibilla si perde nella notte dei tempi, come gli studi geomorfologici effettuati confermano e, sicuramente, già i primissimi abitatori di queste terre furono a conoscenza della sua esistenza. In secondo luogo la particolarità di Monte Sibilla che si distingue dalle vette circovicine per la tipica conformazione «a corona» della sua cima, dovette esercitare notevole suggestione sulla gente «primitiva» così attenta a individuare nei segni e nelle forme naturali le manifestazioni del divino. È molto probabile pertanto, che questa montagna fosse considerata «sacra» sia in virtù della sua caratteristica forma che la rendeva «totem» o intermediaria con il mondo soprannaturale interplanetario (sole, luna e stelle) sia per le considerevoli sue cavità ipogee ritenute accessi al mondo ctonio «degli inferi o dei morti» che pure aveva, per i nostri antichissimi avi, valenza sacrale.

L'utilizzo culturale, anche per «incubatio», delle grotte in preistoria (cfr. la relazione dell'archeologa Nora Lucentini in questo stesso volume) e la frequentazione delle «grotte-santuario» del Messico da parte degli sciamani e degli indios *wirràrika* (cfr. la testimonianza dell'antropologo Giuliano Tescari in questo stesso volume) lasciano intuire, analogicamente, la funzione che avrebbe potuto avere, in epoca arcaica, il nostro complesso ipogeo d'altura. Di certo, nel corso dei secoli e dei millenni, reperti concreti presenti in loco a sostegno di queste deduzioni, sono stati distrutti, cancellati o nella migliore delle ipotesi, trafugati. Nonostante ciò la fama del sito è persistita nel tempo, e le metamorfosi epocali subite ne hanno sostanzialmente protetto le più profonde significazioni. La proibizione, con l'imporsi del Cristianesimo, di frequentare luoghi di culto pagani, il mito medioevale imperniato sul personaggio della maga Alcina e la sua demonizzazione, i successivi e periodici crolli del vestibolo fino a quello definitivo degli anni '80 del Novecento, le leggende popolari intrise di superstizioni e paure,

hanno senz'altro contribuito, stendendo sulla grotta un fitto alone di mistero, a preservarne i presumibili tesori.

Vorrei anche sottolineare che l'interesse a un ampliamento di conoscenza nei confronti della grotta della Sibilla, risvegliato nella popolazione autoctona con gli studi di Progetto Elissa, ha incominciato a far emergere qualche piccolo contributo alla ricerca, come la consegna da parte di un cittadino di queste terre alla Soprintendenza Archeologica delle Marche di una minuscola «cuspide» di bronzo e di una moneta romana (cfr. Nora Lucentini in questo stesso volume) rinvenute casualmente nei pressi della grotta sibillina, dando così esempio di un rinnovato senso civico e di un più maturo e consapevole rispetto verso il patrimonio culturale e ambientale di tutta la collettività. Curiosa coincidenza, in relazione alla «cuspide», è l'importanza votiva attribuita ancor oggi a oggetti simili dalle culture sciamaniche del Messico (cfr. Giuliano Tescari in questo stesso volume) per le quali le *freccette-cuspidi* sono simbolo di nuova vita e vengono deposte nella grotta-santuario dallo sciamano a rappresentare i «nuovi nati» nella tribù di appartenenza e, con quest'offerta, s'intende affidarli agli «spiriti» perché vegliano su di loro.

Molto interessante e illuminante sulle probabili funzioni culturali della nostra grotta d'altura, il parere di Tullio Seppilli (Dipartimento di Antropologia – Università di Perugia) che ho avuto modo di interpellare (nel corso di un'intervista parzialmente pubblicata su *Il Resto del Carlino* del 27 Novembre 2000) sulle valenze antropologiche del mito della Sibilla:

Il mito, in senso tecnico, è più riferibile alla narrazione di un qualcosa accaduto in tempo antico e di cui sono protagonisti personaggi soprannaturali. Il rituale ad esso ascritto tende di solito a far convergere nel presente ciò che un tempo era compiuto dalle divinità o da personaggi ritenuti sacri.

Nel mito sibillino non si tratta tanto di questo. Io credo che siamo di fronte al ricordo di un culto da inserirsi nella tipolo-

gia dei culti di grotta gestiti da sacerdoti principalmente femminili, un culto per la divinazione di cui è rimasta tradizione in tutta la zona.

Quindi, grotta, femminile e divinazione, questi i tre punti chiave del culto sibillino!

Non che culti simili non si praticassero anche altrove, ma la persistenza di un così vivo ricordo nell'Appennino umbro-marchigiano lascia ipotizzare una effettiva e reale presenza di sacerdotesse che operavano divinazioni in grotta e dietro la richiesta di persone giunte appositivamente in sito.

Certamente se una Sibilla, una sacerdotessa, vaticinava in una grotta, ciò avveniva all'interno di un orizzonte mitologico che avrà avuto le sue narrazioni! Ma noi non conosciamo oggi a quale orizzonte mitico-religioso un tempo queste donne vaticinanti facessero riferimento, ed è difficile porsi questo problema dato che probabilmente facevano riferimento a più orizzonti; ce ne rimane però il ricordo a mo' di narrazione e, stando a ciò che prevale nell'immaginario collettivo, non possiamo che constatare l'emergere di riti responsivi, non escludendo però che, sciamanici o non sciamanici, culti di grotta di questo tipo servissero comunque ad entrare in comunicazione col mondo altro, con le divinità o con gl'Inferi, come storicamente attribuito agli oracoli greci, ed è quindi molto probabile che queste sacerdotesse o sibille, attraverso uno stato di trance, vivevano una specie di contatto col mondo sotterraneo. Ma se operavano diagnosi e prognosi, o erano interpellate non solo per prevedere, ma anche per provvedere ai più svariati bisogni della comunità, si giustificerebbe quanto rimasto maggiormente vivo nel ricordo della gente che vede, rafforzato dai racconti e dalla letteratura romanizzata, la Sibilla coinvolta anche in attività erotiche, metamorfiche e magiche, come una Circe dei Sibillini, un personaggio comunque in contatto con le divinità, e cui la collettività chiedeva responsi finalizzati alla soluzione di vari problemi della vita.

Pertanto non stupisce affatto l'esistenza di un sito culturale non immediatamente, ma comunque abbastanza vicino a un insediamento abitativo, e di certo più consistente del vestibolo oggi crollato, dove la gente arrivava e doveva entrarvi. Una struttura spaziale articolata e complessa idonea a rituali fem-



Firenze, Museo degli Uffizi, Filippo Lippi, *Maga Circe*

minili. Un vero e proprio complesso ipogeo, diversamente non se ne sarebbe conservata così a lungo la memoria, né si sarebbe coagulata la leggenda popolare giunta fino a noi.

Certo questi culti vanno molto indietro nel tempo, senza dubbio in era pre-cristiana, allorché la divinazione di grotta, cui partecipavano genti giunte appositivamente in un preciso recinto culturale, trova senso nella collocazione di questa zona in un contesto spazio-temporale molto più centrale rispetto alle attuali vie di comunicazione.

Ciò fa ormai parte della storia scritta, perché i miti non sono un patrimonio socio-politico e basta, o peggio un'operazione di marketing, e c'è una storia di questi culti, della loro fine, delle persecuzioni subite, che contribuisce inevitabilmente a formare un quadro più preciso su questa materia, a vantaggio del suo inserimento in ambito scientifico e per l'accrescimento della cultura locale.

È pur vero che la leggenda raccolta fra la gente è un altro problema da un punto di vista interpretativo, rispetto al proliferare dei dati letterari medievali, e qui ci troviamo in un caso singolare e interessante per la storia dell'antropologia.

Occorrerebbe capire quanto ad esempio il romanzo di Guerin Meschino e altri testi simili, molto popolari fra i pastori e gli abitanti della zona, possano aver influenzato la tradizione orale o fino a che punto la tradizione orale sia stata codificata in questo tipo di letteratura ...

Potrebbe essersi verificato, ad esempio, un feed-back sull'immaginario popolare, giacché dalle testimonianze e dalle interviste raccolte fra gli anziani, fino ai giorni nostri, il racconto sull'interno della grotta e la descrizione romanzata del

Meschino sono incredibilmente identici! Quindi probabilmente la storia è scaturita e poi ritornata nell'immaginario attraverso il romanzo, creandosi un circuito chiuso. Né il romanzo a sua volta avrebbe avuto tale forza se non fosse stato intessuto di ricordi popolari preesistenti, e ciò va valutato come dato impor-

ante nell'analisi della formazione del mito sibillino.

Pertanto, da questo mito analizzato attraverso una ricerca interdisciplinare, non potranno che emergere (come stanno emergendo) reali modalità e testimonianze materiali indispensabili alla sua stessa sopravvivenza.

Certo cambierà nel corso del tempo, si laicizzerà per certi versi, nel senso che da cose molto vaghe si potrà passare a delle consapevolezza: che c'è stato un culto, che questo culto era un culto di grotta, che molti culti di grotta nell'antichità erano culti praticati collettivamente e quindi di pellegrinaggio.

Ecco perché, continuare a parlare di un supposto culto arcaico per cavarne certezze, senza andare a vedere cosa si cela sotto la grotta, mi sembra estremamente ingenuo e ridicolo! Sarebbe come se in antropologia medica, di cui pure mi occupo, si studiasse in tutte le tradizioni le prerogative terapeutiche di una certa erba, senza indagarne il principio attivo. Inoltre, con le tecnologie più all'avanguardia di cui oggi si dispone, i timori degli ambientalisti per eventuali o supposti oltraggi all'ambiente, perdono ogni fondamento.

Cos'altro aggiungere alle parole del professor



Malta, Ipogeo di Hal Saflieni (3300-3000 a.C.), *Bella Dormiente*
La statuetta suggerisce la pratica di riti oracolari e di «incubazione»

Seppilli, oltre la mia piena condivisione e l'intima certezza, dell'immortalità di questo mito? Come sono pure convinta della sua estrema attualità, nonostante a tutt'oggi le popolazioni locali continuino a raccontare la storia della Sibilla e della sua grotta come nel Medioevo, quasi avessero subito un fermo storico a quell'epoca, rinnegando così la memoria più lontana del mito.

Col rinvenimento, a Montemonaco, e la pubblicazione della pergamena del 1452 l'equipe di Elissa ha avviato il dibattito accademico con la realtà locale, successivamente evidenziando l'importanza della viabilità medioevale che attraversava l'Appennino umbro-marchigiano, passando per queste zone e di un parallelo e inesplorato «sentiero stellato» segnato da emblematici simboli (cfr. Marco Carobbi e Mauro Ristori in *Le terre della Sibilla appenninica, antico crocivio d'idee, scienze e cultura*).

Ma come ha confermato l'antropologo Seppilli ... *in epoca più tarda si è creato l'isolamento progressivo di tutte queste aree che sono diventate marginali ed emarginate in tutto, anche nell'immaginario e nelle conoscenze della gente. Solo la memoria di una capacità femminile con certe prerogative divinatorie e taumaturgiche è persistita fino ad oggi.*

Ed è con l'intento di verificare la storicità di questi «poteri» femminili che si è scandagliata la cintura di territorio intorno a Monte Sibilla tentando di stimolare, evidenziandone le emergenze, l'analisi interdisciplinare di tutte



Cambridge, Cappella Saint Jesus College
Da Burne-Jones, *Sibilla Tiburtina*

le possibili sfaccettature del mito.

Si sono così triturate, con metodo scientifico, le fonti classiche e letterarie, le tradizioni filosofiche e simboliche, quelle medico scientifiche, attingendo anche alle discipline di frontiera e confrontandosi persino con le idee più suggestive che l'intelligenza umana possa concepire. E da questo terzo volume, in cui si riannodano le fila del lavoro di anni e anni, ciò che risalta maggiormente è l'indissolubile, arcaico e reversibile legame fra la Sibilla e la sua grotta: l'analisi conoscitiva dell'una non potendo prescindere dall'indagine scientifica dell'altra.

Se si adotta per la Sibilla il termine «sciamana» nel significato evidenziato da Paolo Aldo Rossi, cioè nell'accezione di *shaman ... saggia maga, terapeuta, guida religiosa, dispensatrice di oracoli ...* oltre alla sua funzione di sciamana transtorica nel persistente ricordo della gente sotto la sua influenza, non si potrà fare a meno di ritenerla inscindibile dal suo habitat più confacente e naturale: la grotta appenninica.

Ma sebbene ancor oggi inesplorato per colpa di chi, impreparato ad accogliere i tesori di conoscenza ivi racchiusi, ha innalzato steccati ideologici e inconsistenti divieti, non si potrà più negare a un sito, ormai troppo «esteso» per restare incapsulato in un misterioso mito medioevale, la dignità di dimora ipogea di una sacralità italica autoctona e delle sue sacerdotesse, sciamane o Sibille.

Nota degli Editori

Abbiamo ritenuto opportuno inserire nel contesto di questo volume che va a completare un primo ciclo degli studi di Progetto Elissa la pubblicazione (temporaneamente esaurita) di «Sulle tracce della Sibilla - Un documento del XV secolo» trascritto e tradotto da Mons. Giuseppe Ghilarducci con un'interessante presentazione di Paolo Aldo Rossi.

Il rinvenimento nell'Archivio Storico di Montemonaco di quest'importante pergamena – in passato stranamente ignorata dagli studiosi locali – oltre a confermare le intuizioni di Elissa sulla rivisitazione del mito sibillino incentivandone la ricerca e il dibattito interdisciplinare, ha evidenziato i falsi storici e i luoghi comuni che hanno condotto la Sibilla Appenninica alla demonizzazione e all'emarginazione nel surrealismo magico.

Note of the Editors

The present volume is going to complete a first cycle of studies by Progetto Elissa. Accordingly, we thought it convenient to here-enclose the publication (temporarily sold out) of «On the Sibyl's tracks – A document of XVth century» transcribed and translated by Monsignor Giuseppe Ghilarducci with an interesting presentation by Professor Paolo Aldo Rossi.

The recovery of this important parchment paper among Historical Montemonaco Archives not only confirmed Elissa's intuitions about the topicality of the Sibylline myth but, also, it stimulated the research and the interdisciplinary debate. This important document – which in the past went ignored also by local scholars – has pointed out the historical fakes as well as the current opinions which had led the Apennine Sibyl to be seen as a demon making it worth marginalization into magic surrealism.

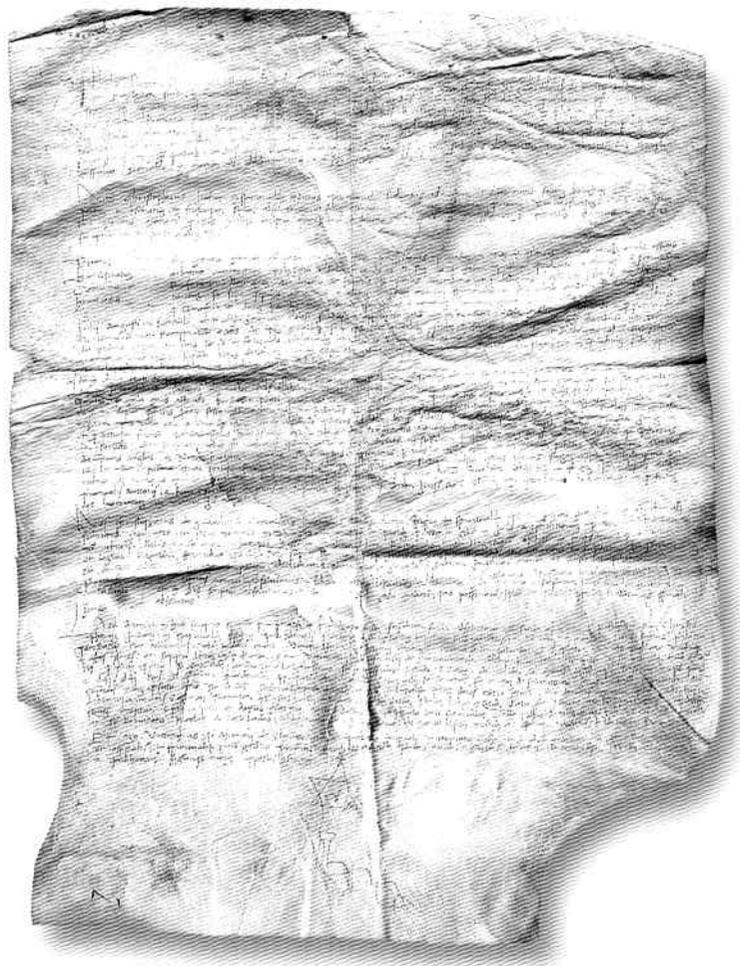
*Cavalieri provenienti da ogni dove
convergevano nel '400 a Montemonaco
alle falde del mitico monte Sibilla
per praticare la nobile arte dell'alchimia
antesignana della moderna chimica.
Ma la superstizione e l'ignoranza del tempo
li denunciò all'Inquisizione.
Tutto il popolo fu processato,
dai notabili ai semplici cittadini ...
... e infine assolto.
Oggi le terre della sibilla
si apprestano a rivivere
un nuovo Rinascimento culturale*



PRESENTAZIONE

Gli Editori

A Montemonaco
e alle Genti dei Sibillini



Con questo primo contributo, il Progetto Elissa traccia le coordinate culturali per calarsi nella realtà storico-antropologica del territorio Sibillino, iniziando col portare alla luce quello che potrebbe apparire come un aspetto oscuro (giacchè mai prima d'ora evidenziato) dei mitologemi del luogo.

Ma i retaggi della superstizione e dell'ignoranza non impediranno, nel Nuovo Millennio di restituire dignità e valore a un patrimonio preziosissimo, fatto non solo di documenti storici, arte e tradizioni ma anche e soprattutto, di tesori naturali inestimabili al punto da convogliare da ogni dove oggi come ieri, studiosi, scienziati e ogni elite culturale.

Piante officinali rarissime, acque salutari, l'incredibile estrinsecarsi del magnetismo terrestre hanno, probabilmente, reso queste terre meta di alchimisti, astronomi, medici, filosofi e di tutti coloro che nei secoli hanno dato un concreto contributo all'evolversi dell'umanità.

Nel crogiuolo dei Monti Sibillini tutto ciò può tornare a lambiccarsi quintessenziandosi in un Nuovo Rinascimento e quest'area, cuore dell'Italia Vetusta, tornare ad essere crocevia e centro propulsore di idee, arte e cultura.

Pergamena N° 40 (verso)
Archivio storico del Comune di Montemonaco

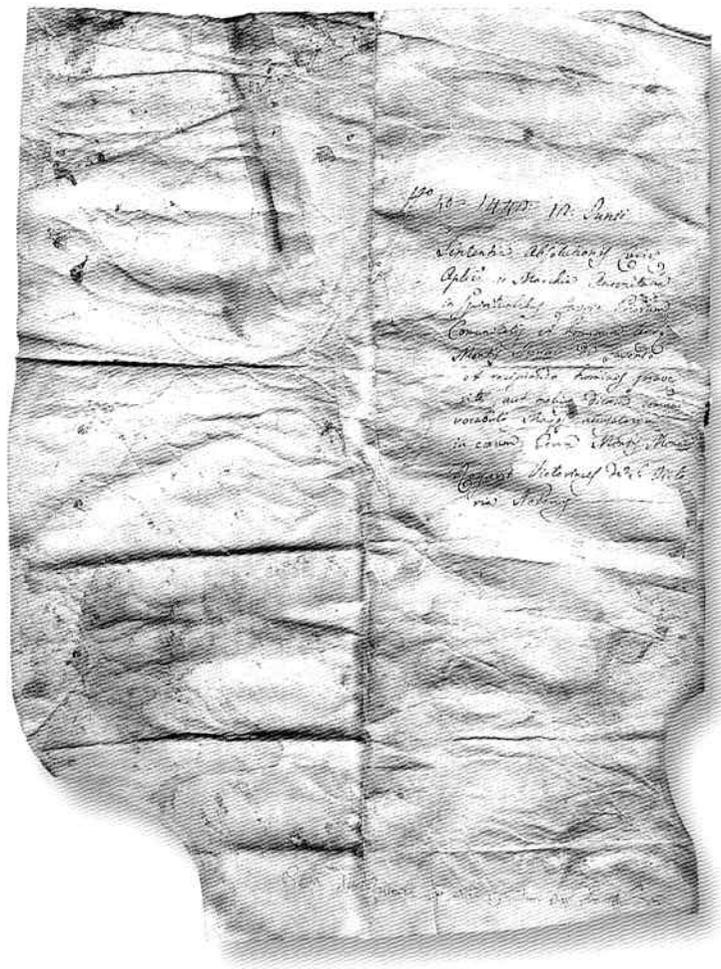
PRESENTAZIONE

Paolo Aldo Rossi

Il documento, qui presentato, in cui si ... *assolve i Priori, il Popolo e il Comune di Montemonaco dalla scomunica da essi incorsa per aver dato recetto ad alcuni uomini recatisi nel su detto Comune per esercitare l'alchimia, per consacrare libri proibiti ed esercitare arti diaboliche al lago della Sibilla ...*, ha un valore considerevole nella storia della stregoneria europea, in quanto ripropone l'Italia centrale come al di fuori di quell'*horror et amor diabolicus* che provocherà, dalla meta del XV alla fine del XVII secolo la caccia alle streghe.

Un dramma di tale portata, infatti, scandito in ossessionante crescendo per quasi due secoli, non poteva esser condotto avanti senza il contributo determinante della intera collettività ed in particolare di quella sua parte che solitamente favorisce e determina la formazione della coscienza culturale di un'epoca. La credenza nella stregoneria (il valore a cui si conforma la norma dell'azione) è omogeneamente diffusa in tutti gli strati sociali del periodo e proprio nell'ambiente dei dotti le tecniche del pensiero disciplinato non solo non vengono utilizzate per demolire l'assoluta inconsistenza logica e teoretica della congiura stregonica, ma spesse volte sono utilizzate per giustificarla e darne ragioni. È così che diventa difficile scrivere la storia del Rinascimento senza ridisegnare completamente le linee di supporto della cultura ivi espressa, senza tentare di far nuova luce sull'effettivo clima culturale di un'epoca che quando viene scandita su di una matrice monovalente (in questo caso la luce che squarcia le supposte tenebre medievali) si lascia fraintendere.

Troppo vaste e profonde furono le molteplici crisi che travagliarono il XIV e il XV secolo perchè fosse possibile



Pergamena N° 40 (recto)
Archivio storico del Comune di Montemonaco

organizzare, sia da un punto di vista ideologico che logistico, la persecuzione contro una specifica e in fin dei conti non troppo pericolosa eterodossia.

Il Grande Scisma d'Occidente che aveva tripartito la Cattedra di Pietro, e la Guerra dei Cento Anni ponevano ai potenti della terra ben altri problemi che quello di una organica persecuzione della stregoneria. Allo stesso modo, il continuo fiorire di miriadi di sette ereticali di rigorosa ispirazione evangelica e di inappuntabili costumi morali non poteva che aumentare la confusione degli spiriti verso l'ortodossia rappresentata da un clero corrotto, rapace e simoniaco; e d'altra parte questo stesso clero era già occupato a difendersi dagli eretici e dalle loro accuse per poter pensare anche alle «sacerdotesse di Satana» ed agli «invocatori dei demoni». Inoltre i gravi problemi di lealismo politico (che per poter essere convincente doveva passare attraverso il lealismo religioso) posti dalla presenza delle minoranze ebraiche e musulmane in Spagna, e risolti con una feroce persecuzione contro i marrani e i moriscos, rei di mancare della necessaria «limpieza de sangre», eclissarono quasi totalmente le devianze superstiziose dei montanari pirenaici e d'Aragona.

Se è vero che le leggi sono lo specchio della società che le ha prodotte, allora dobbiamo anche ammettere che l'epoca in questione non conobbe l'inciviltà di ratificare in norme di diritto gli arbitrii che di fatto venivano commessi.

Affinchè il nesso fra eresia e stregoneria potesse divenire norma di legge bisognava che mutassero le premesse teologiche, filosofiche, morali e giuridiche sulle quali si era retta la dottrina della Chiesa nei secoli altomedievali o perlomeno che i Canoni, le raccolte giuridiche, le opere di filosofia e teologia venissero interpretate in maniera diversa da quanto tradizionalmente s'era fino ad allora fatto. A questo compito si dedicherà appunto il mileu culturale che animerà il periodo che va dalla prima età umanistica a quella

della Rinascenza.

L'astrologia divinatrice, le dottrine misteriosofiche, la magia naturale e, in definitiva, le varie forme della cultura magico-demonica, furono indotte anche da fattori quali le complici acquiescenze del potere politico che, specie in Italia, non seppe resistere al fascino dell'astro-mantica e dell'alchimia e alle spesso ambigue posizioni dei Pontefici umanisti nei confronti delle suggestive riscoperte dell'antica sapienza pagana e alle defezioni di alcune parti del clero, dotto e raffinato, in favore del misticismo neoplatonico. Inoltre le immani tragedie sociali (peste, guerre, carestie ecc.) se da un lato esigevano una ragione apocalittica ed un capro espiatorio (gli ebrei e gli eretici di solito, molto più raramente le streghe) dall'altro lato permettevano che si scrutassero i signa e i portenta di cui erano prodighe le legioni dei «demoni» abitatori delle sfere celesti.

Ma fu paradossalmente al termine di questo periodo di continue e profonde lacerazioni politiche, sociali e religiose che si trovò il tempo per curare e far crescere quell'albero della persecuzione che altri avevano seminato.

Ricomposto il Grande Scisma d'Occidente (e quasi contemporaneamente si credette di aver risolto anche quello d'Oriente) stroncati anche gli ultimi focolai dell'eresia hussita e lollarda, la Chiesa ritorna ad essere l'immagine trionfante dell'unità dei fedeli; la pace di Lodi in Italia, il termine della Guerra dei Cento Anni per la Francia e l'Inghilterra, la riunificazione dei regni di Spagna sono altrettanti termini di una stabilità politica che mancava da secoli; sul piano delle culture materiali si assiste ad un insospettabile sviluppo dell'economia, delle tecniche produttive e del commercio, mentre su quello delle culture spirituali splende vivida la luce della Renovatio delle arti, delle lettere e delle scienze. Età fortunata e felice insomma. Ma a perenne monito di chi crede poter misurare il progresso storico sui parametri schematici dell'ordine economico, politico e sociale ecco che proprio in quest'epoca di stabilità inizia

ad oscurarsi il sole della ragione.

Nel 1450, l'inquisitore generale di Carcassone, Jean Vineti afferma per la prima volta, nel suo *Tractatus contra daemonum invocatores*, che la stregoneria è una nuova forma di eresia. Sembra essere questa solo la consapevole consacrazione di una lunga ed ininterrotta teoria di fatti ed idee, ma, a ben pensarci, è proprio il ponte lanciato su un baratro altrimenti invalicabile. Ma la teoria del frate domenicano non verrà immediatamente codificata in termini giuridici. Bisognerà attendere la fatidica data del 1484, anno in cui il cardinale genovese Giovan Battista Cybo, divenuto papa con il nome di Innocenzo VIII, inaugura il suo primo anno di pontificato con la famigerata Bolla: *Summis desiderantes affectibus*. A due anni di distanza uscirà quel «magistrale» manuale di caccia alle streghe, il *Malleus Maleficarum* che i domenicani tedeschi Sprenger e Kramer pubblicarono con il placet del papa Innocenzo VIII (la Bolla: *Summis desiderantes affectibus*) e la *Lettera di Approvazione* della Università Teologica di Colonia. Di lì a poco anche l'imperatore Massimiliano si schiererà con i due domenicani e così le autorità civili e religiose esprimeranno insieme: *La peggiore delle eresie è non credere nella stregoneria*.

Ma ritorniamo al nostro documento. Esso è datato

... al tempo del santissimo Padre in Cristo e signore Nicolò per Divina Provvidenza papa quinto, nell'anno millequattrocentocinquantadue, indizione decimaquinta, nel giorno e nel mese sotto scritti (giugno 15 a Tolentino).

Il famigerato *Tractatus contra daemonum invocatores* ha già due anni (quindi applicabile su vasta scala) e il papa è Nicolò V (18 marzo 1447 – 24 marzo 1455), che ben conosce la Marca Anconetana per avere passato a Fabriano il tempo della peste e per avere costruito, come ci dice in un noto discorso *A sua protezione ho eretto meravigliose fortezze ... l'ho ornata di leggiadri edifizii ...*, sapeva

che da tempo stuoli di negromanti si recavano a Montemonaco per ... *per esercitare l'alchimia, per consacrare libri proibiti ed esercitare arti diaboliche al lago della Sibilla*. Difatti Tommaso Pagnoncelli (Nicolò V) fu il primo dei papi eruditi e di lui dice Enea Silvio Piccolomini: *Se qualcosa egli non conosce, ciò esula dall'umano sapere*.

La fama dei Sibillini era arcinota a tutti e i dotti che ne avevano parlato erano ben conosciuti (ad es. Pietro Bersuire, Flavio Biondo, Enea Silvio Piccolomini, Fra Bernardino Bonavoglia, Fazio degli Uberti, ...) per cui la sentenza di assoluzione non è dovuta al fatto che non si conoscono il luogo, i fatti e le persone, ma ad una effettiva mancanza di prove nel processo, (a differenza dei tribunali dell'Europa centrale e dell'Italia settentrionale, dove la mancanza di prove diventa la più forte e incontrovertibile delle prove, perchè in essa si cela la volontà del maligno).

Difatti:

... i priori del Comune e gli uomini della terra di Montemonaco ... non desiderando servire Dio ma piuttosto il nemico del genere umano, nei mesi di luglio, agosto e settembre del presente anno, con astuzia, consapevolmente e maliziosamente e con l'intenzione di commettere e perpetrare malefici, trattennero e dettero ospitalità nel loro comune e prestarono aiuto, consiglio e favore a ciascuno di loro e cioè al signor Angelo di Aversa, Giosuè delle parti del Regno (di Napoli) e ai loro compagni venuti per fare alchimia e per consacrare alcuni libri malevoli e diabolici al lago della Sibilla con il desiderio e l'intento di seguire l'arte diabolica e di proseguire nella loro arte con disprezzo della Divina Maestà e in pregiudizio della fede cristiana con danno e vilipendio di molte anime fedeli.

E ciò era bastante a mandarli tutti al rogo; invece in un impeto di garantismo:

... il signor Angelo nominato in questa inquisizione fu preso e imprigionato da noi e posto nelle mani delle autorità

di Montemonaco e che poi detto Angelo per incuria e colpa di queste autorità è fuggito dalle loro mani come ci è stato riferito dalle stesse autorità e da diversi uomini di questa terra. Non essendoci stato possibile esaminare chi sia stata la vera causa della fuga del suddetto Angelo e venire a conoscenza della verità delle cose, ... rendiamo ciascuno di loro libero e assolto.

Se si fa riferimento ai due secoli che più massicciamente furono caratterizzati dai processi per stregoneria ci si rende conto che l'evenemenziale gioca un ruolo apparentemente decisivo, mentre se si opera sulla lunga durata allora si vede come le condizioni sociopolitiche tendono a trasformarsi da cause in effetti di una forma della mentalità che ha le sue radici ben più in profondità di quanto non sia dato di credere. L'articolazione storica, ad esempio, del ribaltamento di posizione per cui l'altomedioevo considerava eretica la credenza nella congiura stregonica e il rinascimento dichiarava eretico il negarla, non vale per alcune zone e gioca nelle sue valenze culturali, politiche, sociali, giuridiche e antropologiche su una molteplicità di piani che vanno focalizzati interdisciplinariamente.

Interdisciplinarietà che risponde all'esigenza di far emergere da una indagine più propriamente storiografica quelle valenze psico-antropologiche, la cui possibile verifica storiografica richiederebbe, per l'Europa e per l'Occidente, non già l'esame di secoli, ma di millenni di sedimentazione collettiva, ora esplicita ora segreta, che neppure il cosiddetto «trionfo» della razionalità scientifica ha effettivamente esaurito. Si impongono a questo livello dei percorsi di indagine transtorica che aprono ad una comprensione della permanenza e della variazione di un mondo magico che troppo spesso, per quanto attiene la cultura occidentale, viene prima mascherato da irrazionalità e in seguito dichiarato cancellato da un'immagine di compiuta egemonia del razionale.



UNA PERGAMENA DEL 1452

CONSERVATA NELL'ARCHIVIO STORICO DEL COMUNE DI MONTEMONACO

*Trascrizione e traduzione di Mons. Giuseppe Ghilarducci**

PREMESSA

Nella trascrizione del documento mi sono attenuto alle norme date dal prof. A. Pratesi: «Una questione di metodo: l'edizione delle fonti documentarie» pubblicate in «Rassegna degli Archivi di Stato», a. XVII (1957) p. 313 e seguenti. Tali norme prevedono la punteggiatura secondo i criteri moderni, l'uso delle iniziali maiuscole per i nomi propri, l'omissione delle parentesi tonde nello scioglimento delle abbreviazioni ecc.

Non ho invece ritenuto opportuno modificare, nella trascrizione, il testo del notaio, più vicino talvolta alla lingua volgare che alla latina come ad esempio nei vocaboli : Cristo, issorum, auctoritate, suttus, ditti, preditti ecc. come pure la lettera «i» in fine di parola scritta quasi sempre nella forma «j» .

SENTENZA DI ASSOLUZIONE DA CENSURA

1452, giugno 15. Tolentino.

Cristoforo de Guardariis giudice nelle cause spirituali della provincia della Marca Anconitana, per autorità del Papa Nicolò Quinto e di Bartolomeo Roverella* Arcivescovo di Ravenna, sedendo nel tribunale posto sotto il palazzo del Podestà di Tolentino, assolve i Priori, il Popolo e il Comune di Montemonaco dalla scomunica da essi incorsa per aver dato recetto ad alcuni uomini recatisi nel su detto Comune per esercitare l'alchimia, per consacrare libri proibiti ed esercitare arti diaboliche al lago della Sibilla.

**Originale – Archivio Comunale di Montemonaco n° 40 (B)*



Nel verso, di mano del sec.XVII– XVIII :

N° 40, 1452, 12 Iunii. / Sententia absolutionis Curie / Apostolice in Marchia Anconitana / in spiritualibus favore Priorum / Comunitatis et hominum terrae / Montis Monaci de favendo / et recipiendo homines pravae / vite, aut melius dicam, comuni / vocabulo Magos accusatorum / in eorum terra Montis Monaci. / Rogavit Victorinus de Santa Victo/ria notarius.

In Dei nomine. Amen. Hac est quadam sententia absolutoria et sententia assolutionis lata et data et in his scriptis sententialiter pronuntiata / et promulgata fuit per venerabilem et eximium decretorum doctorem dominum Christophorum de Guardarijs de Reate iudicem in / spiritualibus provintie Marchie Anconitane pro sanctissimo in Christo patre et domino domino nostro N(icolao) divina providentia pape V et / pro sancta romana ecclesia et pro reverendo in Christo patre domino domino B(artolomeo)^o Archiepiscopo Ravenne et in prelibata provintia Marchie / dignissimo gubernatore et scripta, letta et publicata per me Victorinum ser Ascensij de Sancta Victoria publicum imperiali aut/toritate notarium et juducem ordinarium et nunc notarium et officialem in spiritualibus provintie Marchie preditte et cetera, tempore / santissimi in Christo patris et domini domini Nicolai divina providentia pape quinti sub anno domini millesimo quadrigentesimo quinquagesimo secundo indictione XV diebus vero et mensibus infrascriptis.

Nos Christophorus iudex in spiritualibus predittus, pro tribunali sedentes ad nostrum et dicte curie solitum banchum juris infra / positum et confinatum, infrascriptam sententiam absolutoriam et sententiam absolutionis in favorem predictorum priorum universitatem communis et homines / terra Montis Monaci pro eorum malleficiis, culpis, excessibus et delictis ut dicebatur commissis et perpetratis dannis et in his / scriptis et in hunc modum videlicet:

Iscrizione nel verso della pergamena con caratteri databili al secolo XVII XVIII:

N. 40, 1442, (*datazione errata*) 12 giugno. Sentenza di assoluzione spirituale della Curia Apostolica nella Marca Anconitana a favore dei Priori della comunità e degli uomini della terra di Montemonaco per aver favorito e data ospitalità a uomini di cattiva vita o per meglio dire, secondo la parola più comune, a maghi nella terra di Montemonaco. Atto redatto da Vittorino di Santa Vittoria notaio.

Nel nome di Dio. Amen. Questa è la sentenza di assoluzione che fu redatta e promulgata in scritto dal venerabile ed esimio dottore in legge Signor Cristoforo de Guardariis di Rieti, giudice nelle cause spirituali della provincia della Marca Anconitana per autorità del Santissimo Padre Signore Nostro, per Divina Provvidenza Papa Nicolò Quinto e della Santa Romana Chiesa e per autorità del reverendo Padre in Cristo B(artolomeo Roverella)¹ Arcivescovo di Ravenna, degnissimo Governatore della suddetta provincia della Marca, sentenza letta e pubblicata da me Vittorino del ser Ascensio di Santa Vittoria, per autorità imperiale pubblico notaio e giudice ordinario ed attualmente notaio e ufficiale nelle cause spirituali della predetta provincia della Marca ecc., al tempo del santissimo Padre in Cristo e signore Nicolò per Divina Provvidenza Papa Quinto, nell'anno millequattrocentocinquanta due, indizione decimaquinta, nel giorno e nel mese sotto scritti.

Noi Cristoforo predetto, giudice nelle cause spirituali sedendo nel tribunale al nostro solito banco del giudizio posto nella detta Curia (abbiamo pronunciato) la sottoscritta sentenza di assoluzione in favore dei Priori del Popolo, del Comune e degli uomini della terra di Montemonaco per i loro malefici, colpe, eccessi e delitti commessi e per i danni compiuti come si diceva, e come qui sono scritti in questo modo:

Priores, universitatem, comune et homines terre Montis Monaci contra quos et quolibet issorum processimus per modum et vigore inquisitionis ex nostroque curie officio, / arbitrio, auctoritate, potestate et balia in eo de eo et super eo quod fama publica precedente et clamosa insinuatione / referente non quidem a malivolis et suspectis sed potius a veridicis et fide dignis hominibus et personis non semel / tantum sed sepe sepius ad aures et notitiam supra dicti dominij spiritualis et sue curie audita relataque pervenit / quod prenominati, Deum pre oculis non habendo sed potius inimicum humani generis, de anno presenti et mensibus / julij, augusti et septembris dicti anni scienter, dolose, studiose et appensato animo et intentione in comuni malleficium committendi et perpetrandi, / retinuerunt et receptaverunt in comunis ac ipsis et cuilibet ipsorum prestiterunt ausilium, consilium et favorem videlicet dopno Angelus de Adversa et Josuè / de partibus regnis et suis sotiis in fatiando archiniam et volendo sacrare libros nonnullos malignos et diabolicos ad lacum Sibille / animo et intentione sequendi artem diabolicam et in eorum arte continuandi ignominiam divine Maiestatis et in preiudicium fidei christiane / et dampnum et vilipendium nonnullarum animarum fidelium.

Item dum certi de partibus regni Neapolitani et Spanie stabant et residebant in quadam domum ser Catarini de dicta terra, situata in dicta terra / causa quod intendebant sacrare nonnullos libros diabolicos et artem magicam exercere ut est archiniam in dicta domo faciebant. Et non contenti / predictis sed mala malis addendo prestiterunt predicti priores commune et homines et universitas prenominati, dopno Angelo et suis sotiis auxilium et favorem in dapno predictis per eorum sustentationem et vittum ut habilius eorum pessimum appetitum executioni mandarent, panem, vinum et alia necessaria pro victu eorum et cuiusque ipsorum et in absotiano predictos ad dictum lacum Sibille dictum de causa contra fidem cristianam. Et predicta commissa / et perpetrata fuerunt per dictos priores universitatem commune et homines ditte terre Montis Monaci ditis anno locis et mensibus predictis singula singulis / referendo.

I Priori del Comune e gli uomini della terra di Montemonaco contro i quali abbiamo proceduto col mezzo della forma dell'inquisizione, secondo il nostro ufficio di Curia e la nostra autorità e potere intorno a questo argomento e cioè che è giunta notizia e sono state riferite a questa Curia non da persone malevole e sospette, ma da persone veritiere e degne di fede e non una volta soltanto ma più e più volte, che i suddetti uomini non desiderando servire Dio ma piuttosto il nemico del genere umano, nei mesi di luglio, agosto e settembre del presente anno, con astuzia, consapevolmente e maliziosamente e con l'intenzione di commettere e perpetrare malefici, trattennero e dettero ospitalità nel loro Comune e prestarono aiuto, consiglio e favore a ciascuno di loro e cioè al signor Angelo di Aversa, Giosuè delle parti del Regno (di Napoli) e ai loro compagni venuti per fare alchimia e per consacrare alcuni libri malevoli e diabolici al lago della Sibilla con il desiderio e l'intento di seguire l'arte diabolica e di proseguire nella loro arte con disprezzo della Divina Maestà e in pregiudizio della fede cristiana con danno e vilipendio di molte anime fedeli.

Inoltre, mentre certe persone delle parti del Regno di Napoli e della Spagna abitavano e risiedevano in una casa di ser Catarino di detta terra perchè intendevano consacrare alcuni libri diabolici ed esercitare l'arte della magia, facevano alchimia in detta casa. E non contenti delle cose predette, ma aggiungendo misfatto a misfatto, i suddetti Priori, il Comune e gli uomini suddetti dettero aiuto e favore al signor Angelo e ai suoi compagni fornendo loro, affinchè potessero meglio mettere in atto i loro desideri, pane e vino e altre cose necessarie al loro sostentamento, accompagnandoli al detto lago della Sibilla. Tutto ciò fu fatto in disprezzo della fede cristiana da detti Priori, dall'università degli uomini del Comune di Montemonaco nei luoghi, nell'anno e nei mesi predetti.

Et quia constat nobis et nostre curie predicta omnia et singula contenta in superditta inquisitione non fuisse vera et maxime quod predictus / dompnus Angelus in predicta inquisitione nominatus, fuit captus et captivatus per nos et nostrum officium et in manibus potentatis terre Montis Monaci / tunc et nunc positus et detemptus et denu[m] ipse dompnus Angelus ex defectu et culpa ipsius potentatis fugam eripuit de ipsius ma[n]ibus et viribus exivit, prout nobis relatatum fuit, per dictum potentatem et per plures homines dicte terre ob quem causam et fugam ipsius dopni Angeli / principalis auctoris et bene informati de contentis in superditta inquisitione predicta inquisitione^b contenta non potuimus examinare et perfectam / rei veritatem invenire idcircho:

Nos Christophorus de Guardarijs canonicus Reatinus decretorum doctor iudex in spiritualibus prefate provintie Marchie pro tribunali / sedentes sequentes et sequi volentes in predictis et circa predicta et quolibet predictorum formam juris et constitutionum pervenire et vigore / nostri arbitrij nobis et nostre curie in hac parte concessi et attributi habita responsionem et negationem et predictorum inquisitorum pro vera / et legitima negatione stantibus predictis ut supra narratis ipsisque habitis per absolutis et liberatis contentis in supradicta inquisitione / seu formam iuris et constitutionum provintie declarantes predicta omnia et singula in ditta inquisitione contenta non fuisse et predictos / priores universitatem commune et homines terre Montis Monaci absolvimus et liberamus et pro absolutis et liberatis haberi volumus a supraditta inquisitione et contentis in causa / et in his scriptis absolvimus et liberamus omni modo meliori quo possumus ipsos et quelibet ipsorum reddimus similliter / absolutos.

Lata data et in his scriptis similiter pronuntiata et promulgata fuit supradicta sententia absolutoria et sententia absolutionis per supradictum dominum Christo/phorum iudicem in spiritualibus predictum pre tribunali sedentem ad suum solitum banchum juris malleficiorum et ditte curie ut moris est situm suttus palatium / potestatis terre Tollentini ubi iudices curie redduntur jura quod bancum positum est suttus

E poichè consta a noi e alla nostra Curia che le cose dette in questa inquisizione potrebbero non essere vere e soprattutto che il signor Angelo nominato in questa inquisizione fu preso e imprigionato da noi e posto nelle mani delle autorità di Montemonaco e che poi detto Angelo per incuria e colpa di queste autorità è fuggito dalle loro mani come ci è stato riferito dalle stesse autorità e da diversi uomini di questa terra. Non essendoci stato possibile esaminare chi sia stata la vera causa della fuga del suddetto Angelo e venire a conoscenza della verità delle cose:

Noi Cristoforo de Guardariis, canonico di Rieti dottore in legge e giudice nelle cose spirituali della detta provincia della Marca, sedendo in tribunale, seguendo e volendo seguire in queste cose la forma e le costituzioni della nostra provincia e in vigore dell'autorità a noi concessa e attribuita in questa parte, ferme stando le cose sopra narrate ed anche se le cose dette sopra non fossero vere, tuttavia assolviamo e liberiamo i Priori e l'università degli uomini di Montemonaco e vogliamo che siano considerati assolti e liberati dalla sopradetta inquisizione nel migliore modo che noi possiamo e rendiamo ciascuno di loro libero e assolto.

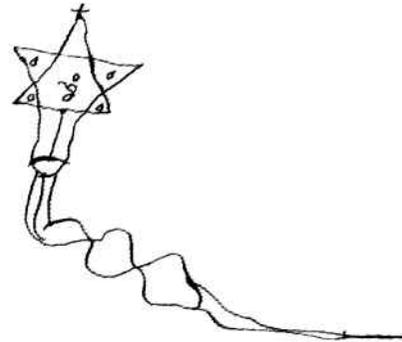
La sopradetta sentenza fu eseguita e solennemente pronunciata dal sopradetto signor Cristoforo giudice nelle cose spirituali mentre sedeva nel suddetto tribunale al solito banco dei giudizi dei malefici di detta Curia situato presso la piazza e la via pubblica ed altri confini e letta e pubblicata da me Vittorino di ser Ascensio di Santa Vittoria notaio pubblico ed ora notaio nelle cose spirituali della Curia Generale della detta Marca nell'anno millequattrocentocinquanta due, indizione quindicesima, nel giorno quindicesimo del mese di giugno essendo Papa Nicolò Quinto. Tutto fu redatto da ser Santo di ser Nuto di Santa Vittoria sindaco e procuratore di detta comunità davanti al suddetto signore sedente in

dittum palacium iuxta plateam et vias publica undique / et alios fines et scripta, letta et publicata per me Vittorinum ser Ascentij de Santa Victoria notarium publicum et nunc notarium in spiritualibus curie generalis provincie prefate sub anno domini millesimo quadringentesimo quinquagesimo secundo indictione XV et die XV mensis junij ipso sanctissimo in Christo patris et domini domini nostri N(icolai) divina providentia pape quinti. Ante omnia comparuit ser Sanctes ser Nutij de Santa Victoria sindicus et procurator dicte / communitatis coram prefato domino spiritualiter sedente pro tribunali ut supra et petijt predictos priores commune et homines terre Montis Monaci predicti absolvi et / liberari a contentis inquisitione formata contra ipsos omni modo et cetera. Et post dictam sententiam latam presentibus ditto ser Sancte nominibus supra dicta / sententiam acceptatam ex parte et partibus et dopno Marino Mathei dopno Petrus Paulo Dominici canonicis ecclesie plebis de Tollentino, Johannes Colo Rainaldi / et ser Beneditto Nicolai de Tollentino et Ludovico ser Johannis Blanci de Monte Lumpori testibus ad predicta vocatis, habitis et rogatis.

Et ego Vittorinus ser Ascentijs de Sancta Victoria publicus imperiali auctoritate notarius et iudex ordinarius et nunc notarius / et officialis in spiritualibus curie generalis provincie Marchie Anconitane predittis omnibus et singulis prefui rogatusque scribere scripsi / et publicavj signumque meum apposui consuetum.

tribunale, come detto sopra, il quale chiese che detti Priori del Comune e degli uomini della terra di Montemonaco fossero assolti e liberati da quanto è contenuto nella inquisizione formata contro di essi, ecc. E dopo la detta sentenza data alla presenza di detto ser Sante nei nomi sopradetti che accetta sentenza e alla presenza del signor Marino Mattei e del signor Pietro Paolo Domenici canonici della pieve di Tolentino, di Giovanni Colo Rinaldi e di ser Benedetto Nicolai di Tolentino e di Ludovico di ser Giovanni Bianchi di Montelumponi testimoni richiesti per questo atto.

Ed io, Vittorino del ser Ascensio di Santa Vittoria per autorità imperiale pubblico notaio e giudice ordinario ed ora notaio e ufficiale nelle cause spirituali della Curia della provincia della Marca Anconitana fui presente alle predette cose e pregato di scriverle, le scrissi e le resi pubbliche. Apponendovi il mio consueto sigillo.



a) Bartolomeo Roverella. *cf.* Eubel, *Hierarchia Catholica*, II, p. 221.

b) *Inquisitione ripetuto in B.*

1) *cf.* Eubel, *Hierarchia Catholica*, II, P. 221

SIBYLLINE LANGUAGE

DIVINATION PRACTICES AMONG ANCIENT ITALICS AND AMERICAN SHAMANS

*Patrizia Calenda**

Given the determination of special human natures, the traditional cultures based on a sacred cosmology believed and believe in the possibility to make contact with the spirit emanating from Nature. As confirmed also by some ethno-anthropological researches, it does exist a substantial analogy between believes and mythological forms in zones that are very distant in time and space: this moved me to consider the possibility to draw a parallel between the divination practice, as it was handed us down by the classical authors, and the foretelling travels of the American shamans.

So I tried to find an answer for four main questions. First of all, the conceptions subtended to divination are they similar in peoples who are distant in time and space? Secondly, is it possible to commensurate the physio-psychic condition which culminated in the experience of divination in the ancient societies with the one which anthropologists are now studying among contemporary peoples? Thirdly, the means and the criteria used to divine are they analogous to each other? Last but not least, does the divination phenomenon involve any objec-

tive cause constantly reproducing even if in different forms and shapes?

The Apennine Sybil, whose figure is surely extraneous both to the classical tradition of the inspired divination and even more to the type of the Cumaean Sibyl, let me perceive the example of a shaman woman wherein ancient knowledge is kept, that is a figure reflecting the primitiveness of a natura naturans. Her connotations, both prophetic and erotic, as well as her full autonomy, let her to be set in the line of natural or pantheistic divination.

If you look at Mount Sybil from south-west, you can realize that its rocky top looks like a woman profile crowned by a wolf skin. As the residence of the Apennine Sybil, this mount took the connotation of place of knowledge (= light). So, either for its aspect and for its fame, I think that the original character of the Sibylline Mounts was holding a divination-wisdom which handed down from woman to woman (sibyl to sibyl) till when the new incoming socio-political structures considered it dangerous and opposed to it.

IL LINGUAGGIO SIBILLINO

PRATICHE DIVINATORIE TRA GLI ANTICHI ITALICI E GLI SCIAMANI D'AMERICA

Patrizia Calenda*

E' chiaro che ogni forma divinatoria è sostanzialmente plasmata dal suo tempo e dal contesto originario d'appartenenza che ne suggerisce i peculiari sviluppi. Ma un evento che ha qualificato tutte le culture tradizionali, come la divinazione, va considerato in una prospettiva metastorica. Le ricerche etno-antropologiche hanno ormai contribuito a confermare le sostanziali analogie formali esistenti in aree lontanissime nel tempo e nello spazio sul piano delle credenze e delle loro concrete manifestazioni. Le forme mitologiche antiche e il pensiero dei cosiddetti popoli primitivi si avvicinano, come provenienti da un'unica fonte, colmi di elementi simbolici appartenenti al linguaggio sibillino della natura. Esempio immediato è l'affinità tra l'estispicina etrusca e quella del culto statale incaico, praticata sui camelidi, e ancor oggi esercitata a fini terapeutici. Gli Inca, in circostanze nelle quali si studiavano gli auspici, *ritenevano felicissimo augurio che i polmoni uscissero palpitanti o, come dicevano, non ancora morti ... Tolle le interiora le enfiavano soffiandovi dentro e poi osservavano come l'aria vi si disponeva*¹...

Ma altre affinità incorrono, ad esempio, nella comune differenza tra divinazione naturale ed artificiale dei romani e degli incas che avevano sacerdoti, impiegati nei templi, colti da furore sacro (*watuk*) prima di pronunciare l'oracolo, e sacerdoti-interpreti dei segni (*hamurpa*)², o ancora nell'istituzione del collegio delle Vergini *Aqlla* che in Perù erano responsabili, parimenti alle Vestali romane,



di mantenere acceso il fuoco dei sacrifici, e preparare *droghe* sacre e bevande rituali³.

Dunque senza incorrere in arbitrari sincretismi si può affermare che tutte le culture tradizionali, fondate su una cosmologia sacra, credettero e credono nella possibilità di entrare in comunione con lo spirito emanante dalla Natura, data la determinazione di nature umane speciali, garantendo la stabilità della loro compagine sociale attraverso la divinazione.

C'è da porsi, tuttavia, quattro interrogativi:

1° se le concezioni sottese alla divinazione siano simi-

*Giornalista

li in popoli lontani nel tempo e nello spazio;

2° se gli stati fisio-psichici culminanti nell'esperienza divinatoria in società antiche possano essere commisurati a quelli di popoli odierni studiati dagli antropologi;

3° se i mezzi e le misure adoperati per divinare abbiano fra loro una qualche analogia;

4° se il fenomeno divinatorio implichi delle causali obiettive che possano riprodursi costanti, seppure rivestite di forme diverse.

LA DIVINAZIONE PANTEA

Va sottolineato che l'idea del mondo, unità viva ed animata è propria di tutte le forme magiche più antiche e che scopo della divinazione era di adeguare l'azione umana al mondo, espresso in forme divine o soprannaturali. Vi si ricorreva quando, a causa di una crisi, era necessario il ristabilirsi di un equilibrio tra l'uomo ed il mondo o per sapere in precedenza quali predisposizioni avessero gli dei verso gli uomini, di cosa li avvisassero con i *segnî* e in che modo ovviare ai cattivi presagi, spiandoli.

Fondamentalmente la divinazione riguardava la conoscenza della Natura e del suo linguaggio simbolico o sibillino per cui ogni profetismo si prestava a molteplici interpretazioni, tanto che la stessa parola *sibilla* dà il significato del simbolo⁴. Natura perciò caratterizzata dall'estrema fluidità dei suoi regni che, muovendosi l'uno verso l'altro, davano luogo a continui contatti e partecipazioni regolati dalla legge elementare delle analogie; inesistenti le barriere, la vita delle forme e quella della psiche si compenetravano reciprocamente, in un processo di simbiosi occulta, reciprocamente aspirandosi, e assorbendo l'una le qualità dell'altra in una continua tensione evolutiva, il cui sovrano trascorrere dall'una all'altra si traduceva in una immensa libertà di metamorfosi. Questa la filosofia panteistica divulgata secoli dopo da Giordano Bruno che spiegava l'Essere come l'unità in cui

si confondono spirito e materia, finito ed infinito, rispecchiata nelle molteplici manifestazioni naturali.

La divinazione si collocava, come fenomeno specifico dell'intelligenza umana, entro una visione olistica in cui tempo, spazio, creature, suoni e movimenti contribuivano per risonanza, per visione⁵ di forme e per rapporti d'idee, per *sympátheia*, alla comunicazione o alla determinazione di un evento. L'universo aveva ovunque le impronte del vaticinio, anche se non sempre esse erano chiare, poiché tutto era animato dall'intelligenza pantea della natura, il dio misterioso e invisibile della terra: piante, animali e il mondo apparentemente inerte del legno e della pietra, organico non meno dell'ossame, possedevano movimento, intelligenza e sensibilità coi quali era possibile prendere confidenza intellettuale. Così pensavano ad esempio i fisici presocratici.

Un sistema teologico intimamente aderente alla rappresentazione animata e alla libertà di metamorfosi della natura fu proprio ai popoli italici (osco-umbri). La potenzialità sempre immanente dei loro dei determinava la possibilità di una generazione divina dall'aggettivazione di cui godeva altra divinità, attraverso un sistema incessantemente vitale che non prevedeva l'opportunità di una tradizione precedente. A Gubbio ad esempio la roccia divinizzata Grabo poteva determinare Giove, in questo caso conosciuto come Giove Grabovio, che a sua volta poteva individuare la Fuga nella forma di Torsa Giovia e così via⁵.

I Romani, come i popoli italici ebbero, prima di subire l'influsso della mantica greca, forme di divinazione naturale: i selvaggi fauni, derivati da un'antichissima divinità laziale, Fauno-Fauna, espressione della natura universale che dava responsi nel silenzio dei campi incolti, delle foreste e delle grotte, spesso parlavano nelle battaglie⁶ e vaticinavano cantando, autori misteriosi delle voci della natura, agenti in tutto ciò che non era ancora civiltà, in contrapposizione totale alla città e al culto istituzionalizzato. Si fa derivare il nome Fauno da *fari*=parlare e, secondo la

tradizione, le sue parole profetiche erano contenute nei versi saturni che adoperavano gli antichi vati⁷. Fu denominato *Inuus*⁸ per il carattere osceno, lussurioso e voluttuoso, creduto dio infernale e demone notturno⁹, generato dall'etere¹⁰ e descritto col capo bicorni recinto di un ramo di pino e col corpo di semicapro¹¹. Nei boschi divini, nella sacra selva Albunea, sulle alture di Tivoli ove c'era una fonte nota per le sue acque solfo-rose e biancastre da cui evaporava nell'ombra *tremenda mefitide*, dice Virgilio, *le genti d'Italia, tutte le terre d'Enotria nei dubbi chiedono responsi al fatidico (e laurente) Fauno ... qui, sotto la notte silente, (il richiedente o, indifferentemente, il sacerdote) sui velli distesi si sdraia e così piglia sonno (e) molte ombre vede in modi arcani volare e molte voci ascolta, ammesso al colloquio dei numi*¹².

Le molteplici implicazioni mitologiche di Fauno, relative a nessi di causalità magica, consentono di dedurre che la prima forma oracolare fu propria alla Natura, indicata appunto dai libri dei pontefici come Fauna, Ope, Fatua e Bona Dea¹³. Quest'ultima, dea delle donne, legata da vicende mitologiche a Fauno, per corrispondenza onomastica è assimilata alla Cupra

mater¹⁴ dei Piceni.

Le conoscenze divinatorie si traducevano nella comprensione di quanto la natura presentava nella sua sintetica semplicità, e nell'intuizione della sua mentalità elementare e della semplicità delle sue forme, dato il presupposto dell'unità dell'essere che determinava una corrente dinamica tra l'osservatore e le cose circostanti. La dottrina augurale italica e romana e l'astrologia sacerdotale ebbero origine appunto dall'interpretazione delle visioni, secondo natura.

L'arte era sviluppata al suo massimo grado solo da pochi perché il linguaggio della natura era simbolico o sibillino e la corretta interpretazione dei segni naturali era cosa difficilissima e qualità peculiare di un ristretto gruppo, dato che non tutti erano dotati di una natura atta a diventare profetica. Questo è il motivo per cui alcune culture sciamaniche presumono che già al momento della nascita si possa stabilire, dall'analisi del liquido amniotico, se il neonato avrà le caratteristiche per divenire sciamano¹⁵,

e l'arte augurale, di origini regali a Roma¹⁶, non mutò le sue tecniche per quattro o cinque secoli.

Nell'universo, tutto-divino, persone, animali, piante,



Napoli, Museo Nazionale, *Pan*

rocce ed anche entità astratte, se particolarmente potenti, erano fonti di un'unica energia, che poteva irradiarsi e compenetrare gli altri corpi. Tale appare nel *Popol-Vuh* l'antico pensiero maya-quiché: una compenetrazione reciproca di tutto nel Tutto cosmico mentre col termine *huaca* si esprimeva nel mondo andino tutto ciò che, essendo saturo di energia, era considerato sacro e potente, per i particolari pregi che aveva rispetto alle cose comuni senza tuttavia essere soggetto ad alcuna forma di idolatria¹⁷. Parimenti il mondo romano arcaico vide nel *sacrum* ciò che si poteva accertare mediante l'auspicio, cioè cose o persone dotate di eccezionale carisma.

SCIAMANI D'AMERICA

Ancor oggi le culture delle Americhe pensano l'universo come un'unità panteistica pervasa da un unico soffio o energia. E se ad ogni cosa riconoscono la dignità derivante dalla sua capacità d'intendere e d'essere oltre la semplice dimensione biologica, ciò dipende dal fatto che ogni cosa è un simbolo dell'intelligenza unica, il cui pensiero si esprime attraverso i segni naturali, nella solitudine delle foreste e delle montagne, nella profondità delle grotte, nei fenomeni celesti e nello scorrere delle acque.

In base a questa idea esse hanno prodotto uomini e donne con speciali attitudini divinatorie, a volte tali da poter influenzare il corso degli avvenimenti, e poteri diagnostici e curativi che offrono quando i rimedi con le erbe e gli incantesimi della famiglia dell'ammalato sono risultati inefficaci. Lo scia-

mano, attraverso alcune tecniche arcaiche, può penetrare in un campo mentale dalle altissime vibrazioni, la trance, sconosciuta alla coscienza ordinaria e per questo concepita analoga al sogno. Questo stato né solo spirituale, né solo fisico gli consente di abbandonare gli stretti serrami del corpo ed entrare in commercio col grande magnete cosmico della natura propiziando la visione, la profezia e quel carattere distintivo dello sciamanesimo conosciuto come il volo dell'anima.

Digiuni, astinenze, lunghi ritiri, assunzioni di droghe, uso rituale del tabacco e di alcuni oggetti come il tamburo, i canti adoperati come formule incantatorie, sono necessari per raggiungere una immunizzazione psichica atta a bandire ogni movente passionale ed influenza esterna, a far tacere i

sensi ordinari per dare libertà ad un senso medio conduttore tra l'umano e l'ultraumano e rendere così veritiera la lettura dello spirito emanante dalla Natura. E per questo lo sciamano, distinto dalla sua capacità mantica, è considerato l'intermediario tra una data collettività e il mondo degli spiriti, ovvero quei segni divini presenti in Natura, forniti di specifiche caratteristiche e finalità. Per arrivare a tanto egli deve oltrepassare gli stati allucinatori prodotti dall'estasi chimica, la disidentificazione in una coscienza labile inducente a scivolare fuori da se stessi per identificarsi momentaneamente con vegetali, animali o spiriti e coraggiosamente penetrare nelle profondità della propria psiche ove solo può sperimentare uno stato speciale di concordanza con lo spirito universale per il quale si effonde in una coscienza panica, densa di intuizioni e di rivelazioni a



Madrid, Museo del Prado, Vaso peruviano
Uomo che impasta una pallina di coca

beneficio della sua comunità e delle persone che si sono rivolte a lui per guarire, per risolvere una crisi o per conoscere. Ecco perché le popolazioni amerindie sostengono che lo sciamano deve, prima di tutto, essere un uomo santo dotato di potere, per cui dovrà aderire col cuore a quanto crede, oltre ad essere accettato dagli spiriti, intendendo per potere esattamente la capacità di entrare in contatto con la forza che permea l'esistente e che integra la sua a beneficio di chi gli chiede aiuto. Gli antichi sciamani erano chiamati, infatti, *padroni del proprio cuore*. È ormai emerso dalle ricerche attuali che lo sciamanismo tramanda oralmente quei metodi e quelle pratiche atte a risvegliare la natura occulta dell'uomo, un Io-anima separabile che può agire solo nelle condizioni eccezionali della trance, senza però che ciò implichi la rinuncia alla coscienza e alla padronanza.

Esso mira ad una visione lucida, in cui l'anima delle cose, rivestita di simboli, si riveli al veggente quando è desto e presente contemporaneamente nel mondo degli uomini ed in quello degli spiriti. Ciò è espresso simbolicamente presso molte culture indigene, dai Grandi Laghi del Canada alla foresta amazzonica, con la certezza che un giovane non può divenire adulto prima di essere entrato in contatto col suo spirito custode. In altre parole non raggiunge la dignità di uomo prima di aver conosciuto la sua identità nascosta. *Quindi l'aspetto caratteristico dello sciamanismo non è la penetrazione di uno spirito estraneo nello sciamano, è invece la liberazione dello spirito dello sciamano, che lascia il corpo e parte per un viaggio matico od escursione psichica. Può essere assistito da esseri soprannaturali, ma la sua personalità è l'elemento decisivo*¹⁸. In tal modo arriva a possedere abilità nella divinazione, nei canti poetici e nella medicina magica. Il suo *excessus mentis* è la porta della conoscenza e del riconoscimento dei segni annunciatori della divinità ovunque sparsi nella Natura. Questa condizione chiamata dagli antichi sacerdoti-indovini atzechi *sogno fiorito* è detta oggi dagli sciamani andini *sueño*.

LA DIVINAZIONE NATURALE A ROMA E NEL MONDO ITALICO

Nel *De Divinatione* Cicerone tratta delle teorie alla base della divinazione, la cui divisione in naturale ed artificiale era stata diffusa dagli Stoici. La naturale riguarda il vate, la sibilla, il profeta, gli oracoli e i vaticini; l'artificiale la diretta osservazione e registrazione dei segni naturali e richiede interpreti, cioè gli auguri¹⁹, il cui collegio conservava a mantenimento della disciplina augurale antichissimi libri e commentari. Molto probabilmente la divinazione naturale è la forma più antica dalla quale si è cristallizzata poi un'arte divinatoria formalmente codificata. Entrambe hanno comunque una fondamentale analogia con le credenze sciamaniche: la possibilità dell'anima umana di separarsi momentaneamente dalle sensazioni corporee, date certe tecniche naturali e l'identità di tutto l'esistente, per risvegliare uno speciale campo mentale atto ad intendere il linguaggio panico della Natura.

Cicerone, nonostante il disinteresse e lo scetticismo per gli aspetti propriamente tecnico-divinatori che all'epoca si facevano sempre più strada, riporta che

*la Natura insegna quanto sia grande il potere dell'anima separato dalle sensazioni corporee ... La divinazione naturale l'anima umana non la compie se non quando è talmente sciolta e libera da non avere assolutamente alcun legame col corpo. Ciò accade solo ai vaticinanti e ai dormienti ... Come chi si abbandona al sonno con animo ben preparato sia da buoni pensieri, sia da cibi che predispongono alla tranquillità, vede in sogno certe cose e vere, così l'anima di chi nella veglia si mantiene casto e puro è meglio disposta a cogliere la verità insita negli astri, nel volo degli uccelli e negli altri segni, nonché nelle viscere degli animali ... Ciò che accade ai vati da svegli, accade a noi quando dormiamo ... Perché dunque se la sede di tutti gli esseri è unica e a tutti comune ... (le anime) non dovrebbero essere in grado di intendere quale effetto risulti da ogni singola causa e quale segno preannunci ciascun evento*²⁰?

Poiché – secondo Cicerone – le anime umane in parte derivano da una matrice esterna, quella parte dell'anima che consiste in sensazione, movimento ed appetenza subisce l'influsso del corpo; quella invece che è partecipe dell'intelligenza (universale) è più che mai vivida quando è distanziata il più possibile dal corpo e ciò rende veritiero il vaticinio. Diverse le cause segnalate che provocano la momentanea separazione: le esalazioni inebrianti dei terreni, una particolare eccitazione, l'esaltazione e infiammazione della mente svincolata dai sensi o dalle preoccupazioni durante il sonno, il suono ipnotico di certi canti, una condotta di vita *casta e pura*, la giovane età, l'unità di tutto l'essere rivelato nel legame indissolubile tra le forme e le sostanze per il quale il linguaggio sibillino della natura risulta intelligibile.

Simile opinione, anche se più tarda e complessa, è espressa da Plutarco²¹ secondo il quale proprio come il sole che in realtà è perennemente splendente, appare indistinto quando è coperto dalle nuvole, *così parimenti l'anima non acquista già la virtù divinatoria allorché esce dal corpo come da una nuvola, ma la possiede anche attualmente; solo che è come accecata, per via della sua mescolanza e intimo commercio con l'essere mortale*. Plutarco dando per scontata la preliminare necessità di una pratica che purifichi l'anima dalla sua mescolanza

col corpo, supposta la sua naturale attitudine divinatoria, non spoglia la divinazione del suo carattere religioso. Le due prospettive causali entrambe presenti nell'uomo, la divina e la naturale, si compenetrano sprigionando un'essenza partecipe delle due, una causa intermedia o esalazione che costituisce il legame tra l'invisibile ed il sensibile, e che sviluppa la potenza fantastica e vaticinante. La mancanza di uniformità e di costanza dello speciale fenomeno motiva il rigore del cerimoniale e dei sacrifici da compiersi prima del vaticinio.

Anche Porfirio²², nell'esaminare le diverse ipotesi sulla mantica ispirata, pone l'accento, seppure ambiguamente, sulla sua interpretazione positivista e naturalistica poiché l'evento divinatorio, privato del carattere soprannaturale, potrebbe essere una prerogativa dell'intero organismo, posto in

certe condizioni fisio-psichiche da uno stato di *pathos* della fantasia, provocato da *piccole scintille o movimenti*, con la cooperazione delle tenebre per alcuni, coll'aiuto di incantesimi e ingerendo droghe per altri, o compiendo danze sfrenate ed ascoltando musica di cembali e flauti per altri ancora.

Sotto l'effetto di tali cose l'organismo psico-fisico acquista un forza immaginativa capace di rappresentazioni che tiene occupati e costretti i sensi e, per quanto è possibile comprendere, genera dai dinamismi della sua stessa materia, un *daimon*, ipostasi forse da

intendere come un corpo più sottile dell'uomo che *ha la potestà di generare ed immaginare gli eventi delle cose future ... [e] generare perché riduce ad un'unità nuova alcune materie*



Dall'officina di Rasinius, 15 a.C. circa
frammento in terra sigillata aretina
Aruspicina

che hanno in sé forze di quel genere, specialmente materie raccolte fra quelle che danno la vita²³.

Con altre parole avrebbero potuto dire: *la trance corrisponde allo stato passivo della coscienza per la liberazione del nume²⁴*, cioè di un Io nascosto, attivo ed intelligente, concetto corrispondente al senso romano della divinazione, come afferma Cicerone²⁵: *Capacità magnifica e salutare ... grazie alla quale la natura di noi mortali si avvicinerrebbe il più possibile alla potenza degli dei! (se ciò fosse possibile). E come in altri casi noi romani ci esprimiamo molto meglio dei greci, così anche a questa straordinaria dote i nostri antenati dettero un nome tratto dalle divinità.*

ATTIVITÀ E PASSIVITÀ

A questo punto faccio una piccola digressione: gli studi sull'ipnotismo hanno fatto emergere che è possibile isolare il centro sensitivo in un individuo e che tale fenomeno predispone alla manifestazione della potenzialità di riverbero delle immagini circostanti, per cui lo stato di ipnosi genera il fenomeno delle visioni, anche se non sempre veritiere per l'incostanza delle manifestazioni intelligenti. Tale isolamento viene raggiunto momentaneamente attraverso l'attutirsi della sensibilità fisica, ad esempio col concorso della musica, o dei rumori metallici a grandi vibrazioni. Questa meccanica che assomiglia in parte a quella descritta dagli autori summenzionati, se ne distacca però in un punto fondamentale: mentre l'isolamento dell'organismo sensoriale dalla volontà intelligente nell'ipnotizzato è un fenomeno che egli subisce passivamente, l'atto divinatorio è attivo perché soggetto ed oggetto sono riuniti in una stessa persona. Quindi c'è da chiedersi se all'espressione «momentanea separazione dell'anima dai sensi» usata dagli antichi, ma anche adoperata dai moderni studiosi dei fenomeni sciamanici, possa più verosimilmente adattarsi l'accezione di perfezionamento, attraverso varie tecniche, dell'apparato sensoriale, quale elemento propedeutico all'attività divina-

toria, cioè alla comprensione del linguaggio simbolico ed intelligente della natura.

MEFITE E SOSTANZE INEBRIANTI

E' interessante notare che il nome di un'antica divinità italica, *Mefitis*, è stato fatto derivare dal greco *methu* col significato di bevanda inebriante²⁶, e con le conseguenti funzioni oracolari di dea delle esalazioni solforose che portano all'invasamento. Ciò sembra confermato da un *lucus* di Mefite presso Tibur²⁷ con una palude maleodorante dove c'era un oracolo di Fauno che consentiva vedere molti segni volanti e dal commento di Servio²⁸, a proposito dell'oracolo di Fauno, su Mefitis indicata propriamente come l'esalazione maleodorante della terra prodotta dall'acqua sulfurea, ma anche come *Mephitis dea odoris gravissimi, id est, grave olentis*. Devoto vide un nesso tra *Mefitis* e la sabina *Mefula*, suggerendone un origine relativa agli stati di ebbrezza e stordimento²⁹. Si ha poi notizia di un suo tempio a Roma sull'Esquilino ed a Cremona, rimasto straordinariamente in piedi dopo la distruzione della città nel 69 d.C.³⁰; era noto inoltre il suo santuario irpino nella val d'Ansanto, territorio pestifero dalle esalazioni mefitiche³¹ ove, secondo Plinio, chi entrava moriva.

E' plausibile quindi che il conseguimento di una condizione favorevole alla divinazione, presso i popoli Italici, contemplasse, in via preliminare, la somministrazione rituale di sostanze inebrianti, messa in pratica negli antri oscuri, o vicino all'acqua, o in luoghi pregni di particolari esalazioni terrestri. Ciò era motivato dalla convinzione che i barlumi embrionali di luce intellettuale non potessero arrivare che in assenza di luce solare, dall'oscurità sottratti all'incostante mutevolezza delle forme esposte alla luce; che l'acqua fosse un *buon conduttore* delle visioni, che le grotte, le cui pareti – preparate con caratteri sacri – dopo aver accolto per la prima volta un atto sacro (vaticinio), a causa della loro solidità, ne con-

servassero più a lungo l'influsso e che i vapori e le esalazioni della terra accendessero la capacità fantastica e immaginativa agenti nello stato di profezia³².

Anche Plinio sosteneva l'origine naturale della divinazione ammettendo l'esistenza di spelonche le cui esalazioni rendevano ebbri gli uomini, consentendo loro di vaticinare. Ed è *la deità della natura* – dice – la causa di ciò, *la quale di continuo penetra per tutto, ed esce diversamente da vari luoghi*³³. Va rilevata anche l'interpretazione del Devoto³⁴ della *poni* o bevanda cotta, che compare sola o accompagnata dal vino, quale liquido inebriante, in onore del quale si compiva un intero sacrificio, quello delle *Tavole Iguvine* III e IV, ove è raccomandato di adoperarla per il sacrificio ma di non toccarla più subito dopo.

L'ipotesi dell'uso di sostanze inebrianti è confortata da Giamblico³⁵ che, in risposta a Porfirio, menziona alcuni profeti che *usano certe cose per cui pur essendo coscienti nelle altre facoltà della mente, sono, nei sacrifici, fuori di se con la fantasia. Quando cioè cadono nell'oscurità per aver bevuto certe bevande o per aver usato canti od altri eccitamenti, allora in stato di follia immaginano cose occulte e future, vedendole alcuni nell'acqua, altri sulle pareti ... Questa illuminazione viene propriamente nella fantasia, e se vediamo qualche cosa al di fuori, avviene in modo eccezionale, per la visione che segue la fantasia ... e inoltre si possono preparare delle cose adatte a richiamare (l'atto divinatorio) ed offrire bevande al divinatore e certi apparecchiamenti e delle cantilene, (e) incantamenti ...*

FAUNO, EROS E DIVINAZIONE

Il fenomeno dell'ispirazione divinatoria è commentato in modo sempre più analitico: ciò che nelle antiche intenzioni mitiche era rivelato dalla figura di Fauno-Fauna, il cui oracolo permetteva al richiedente, in uno stato simile al sonno, di sdoppiarsi e vedere molte ombre, e sentire la voce fatidica dei numi; ciò che il voluttuoso Fauno, costantemente eccitato simboleggiava, progressivamente riceve una spiegazione naturalistica, cioè rien-

trante nella sfera d'azione umana seppure dal carattere eccezionale. L'indole sensuale del dio, amante delle ninfe fuggenti, è indice di una intensa esaltazione sensoriale, volutamente dipinta come estasi amorosa, (è noto lo stato insolito di iperestesia della coppia investita da amore) perché analoga a quest'ultima nel congiungersi ad una dimensione metafisica. A causa della speciale ebbrezza provocata dalla corrente erotica, nell'uomo i mutamenti sottili dell'organicità trovano il loro equivalente psichico in una esaltazione le cui vibrazioni eccezionalmente intense acutizzano a tal punto i suoi sensi da sintetizzarli in un sesto senso, chiaroveggente e percettivo dell'azione del cosiddetto mondo invisibile. E similmente all'esperienza amorosa ove più che il pensiero agisce un'immaginazione esaltata, una sorta di ebbrezza sottile che implica un livello di coscienza diverso dall'esperienza normale, la figura di Fauno indicava che l'uomo, sotto l'impulso di certe eccitazioni nervose (le corna di cui era ornato Fauno indicano appunto una estrema percettività, e rendono bene l'immagine plastica di antenne-sensi, o di sensi allungati atti a captare ciò che normalmente è impossibile sentire³⁶), poteva sviluppare una facoltà fantastica di sdoppiamento o esteriorizzazione proiettando volitivamente la sua forma, o ombra, nell'unità della grande materia cosmica o eterea, cioè nell'*anima mundi* (si ricordi che Fauno è generato dall'etere). Tutto ciò dormendo *sotto la notte silente*. L'immagine poetica del sonno, sinonimo di illuminazione, prende corpo dalla considerazione filosofica, che l'anima mostri meglio la sua natura divina nel sonno ove possiede un certo intuito circa l'avvenire poiché gode della massima libertà³⁷. La finzione del sonno fu usata dunque, anche per i suoi connotati magnetici, per indicare un'esperienza speciale, il delinearsi di una condizione insolita di coscienza.

Questo il fenomeno attivo, racchiudente l'idea che lo spirito attivo della Natura non si donasse ma fosse attirato solo dagli attivi, il cui controaltare era costituito, nella sua forma passiva, dalla medianità dei veggenti che subivano ciò che era ritenuto influsso divino.

GLI AUGURI, LA DIVINAZIONE ARTIFICIALE E IL SILENTIUM

Per quanto riguarda la divinazione artificiale romana, quella cioè provocata dall'attenta osservazione e registrazione dei fenomeni naturali, quali il volo e il canto degli uccelli, *la cui causa è ascosa, sepolta nell'oscurità della Natura*³⁸, essa richiede interpreti ispirati e si colloca nel *templum*, cioè in un delimitato e ristretto spazio destinato all'osservazione. Su questo punto Cicerone, nel criticare la divinazione dei suoi tempi, strumentalmente ridotta a vuota ripetizione di quella del passato, chiarisce che in origine *l'esperto* (doveva) *essere uno che sappia che cos'è il «silenzio»*³⁹. E spiega che silenzio, nel cerimoniale degli auspicii, era chiamata la situazione in cui nulla turbava la cerimonia, né rumori, né parole. E' evidente però, come emerge anche da alcuni passi di Festo – *silentium è l'assenza negli auspici di tutto ciò che possa viziarli*⁴⁰ – che il termine *silentium* dovesse indicare anche lo stabilirsi di un silenzio interiore, una disciplina interiore della mente spogliata da ogni elemento coercitivo e quindi da qualsiasi *vitium*, e trasgressione alle norme rituali. In altri termini un assoluto stato di neutralità dell'augure, un silenzio dei sensi esteriori ed una condizione tale di libertà da tutte le immagini alterate della mondanità da consentire lo sviluppo di un senso chiaroveggente, ovviamente presupposto il suo legame dinamico con la natura osservata.



Vulci, vaso etrusco della seconda metà del V sec. a. C.
Oracolo che legge in una coppa

Giamblico⁴¹ descrive con più particolari *le regole sante del rito* (divinatorio): uno stato di purificazione *prima, sopra, intorno e dentro*, digiuni, pratiche religiose inaccessibili al volgo, e allontanamento da qualsiasi attività umana.

Cicerone aggiunge che gli attuali auspicii sono solo *simulacri di auspicii*, coatti e tratti a forza, e certo i più

antichi auguri non ricorsero ad essi, poichè

un tempo coloro che prendevano gli auspicii compivano da sé l'osservazione che veniva dal cielo per cui l'augure non poteva essere una persona comune, ma un *esperto perfetto*. In altre parole egli

obietta che se il diritto

augurale fu costituito in base alla credenza nella divinazione, è stato poi

conservato e rispettato

solo per il grande vantaggio che ne deriva allo

Stato, per utilità politica.

Pari critiche si possono

muovere a tutti quegli storici della religione romana che

ne hanno voluto considerare

solo la riflessione razionalistica, cancellando del tutto le influenze

magiche, ancora una volta considerate inferiori in quanto supposte

prive di nessi causali. Al di là delle

differenze tra *augurium* e *auspicium*, su cui molti studiosi si sono

confrontati, il carattere operatorio dell'*augurium* si

deduce dalla sua corrispondenza etimologica con *augeo*

= accrescere⁴², per cui il rito aveva lo scopo di attrarre

forza, di sommare la potenza data dal dio all'attività

umana. Nella sua fase antichissima *aveva la natura essenziale*, scrive De Francisci⁴³, *di un atto magico compiuto per*

accaparrarsi le forze buone ... [e] l'inauguratio era originariamente un solenne rito che, mediante contactus, immetteva nell'individuo la potenza del numen. Richiamano questa funzione gli auspicia oblativa, fatti apparire dalla divinità per sua iniziativa, che perdevano valore per chi non li vedeva o li scongiurava, con una evidente forzatura degli eventi.

Sembra perciò che la divinazione naturale e quella artificiale, in realtà, si compenetrassero in quanto in entrambi i casi sia il vate, sia l'augure dovevano trovarsi in una condizione speciale del loro essere dato che anche la sola interpretazione intelligente del segno, propriamente ermeneutica, era parte principale del responso, il quale sarebbe rimasto ignorato senza una spiegazione sufficiente. Inoltre viene rappresentata da Cicerone la possibilità di una duplice esistenza della dimensione oracolare nella mente degli uomini (derivante appunto dalla mente libera e perfezionata) e nella Natura (nei suoi elementi semplici). In altre parole natura ed arte umana, a causa delle simpatie delle parti, possedevano reciproche premanifestazioni, e i corpi erano così conformati che dagli uni agli altri poteva esserci significazione del futuro.

Anche in questo caso Fauno, il *dio parlatore nel silenzio*, esprimeva la realizzazione di quello stato silente, presagio della facoltà divinatoria e dell'emergere e del prendere risalto delle voci profetiche dello spirito umano. Che tale tradizione fosse stata dimenticata è ribadito, seppure indirettamente, da Cicerone⁴⁴, che rimpiange la perdita dell'originaria tradizione linguistica latina: *dove sono i versi nostri antichissimi che un tempo i Fauni e i vati cantavano, quando ancora i monti delle Muse ...* quando, cioè, la forma greca non aveva ancora contagiato Roma.

Analogo silenzio è previsto nelle pratiche sciamaniche. Ad esempio nel nord America quando gli sciamani *paviotso*⁴⁵ entrano in stato di trance nessuno deve fare il minimo rumore e lo sciamano segue delle tecniche precise tese all'isolamento psichico necessario ad avere visioni.

IL CANTO

Un elemento caratteristico della condizione ispirata è il canto: nella tradizione latina i vati cantavano le loro profezie, e al verbo *vaticinari* è connesso il verbo *cānere*, cantare. Perché il vaticinio fosse tale doveva essere espresso in versi, in un linguaggio arcano a doppia intelligenza. Le profezie dei vaticinanti erano fatte *coi versi che un tempo cantavano i fauni e i vati*⁴⁶; un *vates* Marcio è ricordato da Cicerone⁴⁷ e da Livio⁴⁸, mentre Tacito⁴⁹ fa menzione di un sacerdote dell'oracolo di Apollo Claro che, benché ignaro di lettere e di poesia, emetteva i responsi in forma di versi. Sicuramente già ai tempi di Cicerone si era coscienti della possibilità di frode cui l'oracolo era soggetto e si criticavano gli elementi superstiziosi che immancabilmente circondavano l'arte divinatoria. Plutarco⁵⁰ dice che vi fu un tempo in cui il linguaggio era articolato secondo versi, ritmi e canti ed ogni filosofia era ridotta in forma poetica e musicale. L'antico oracolo era ambigualmente chiuso in un linguaggio poetico che mescolava oscurità e ombre alla rivelazione, combinando il vero al leggendario, enigmatico e sibillino. In seguito, a causa dei mutamenti della storia, la filosofia ebbe cara la dote didascalica della chiarezza e anche l'oracolo si adattò alla legge della comprensione (perdendo però l'ispirazione). Alcuni poetastri avevano poi raccolto le parole oracolari versificandole, col'aggiunta di uno stile tragico e magniloquente di cui nessun oracolo aveva mai avuto bisogno, avvilendo così l'arte poetica e il vaticinio stesso a vantaggio di coloro che amministravano l'oracolo. Così i poeti-vati furono i primi interpreti della volontà divina e di quanto, nei più profondi meati della Natura, si agitava e muoveva perché il loro animo, spoglio dalle bende analitiche della razionalità era semplice come semplice era la Natura, e semplice e sentito il loro sentimento che penetrava la verità. Ciò che Plutarco afferma, in chiusura al *De Pythiae Oraculis*, sostenendo che nessuno, per via di ragionamento, può raggiungere il modo di pensare proprio della divinità.

Il canto è un aspetto fondamentale dello sciamanesimo, attraverso il quale lo sciamano esprime il proprio potere ed i suoi scopi, utilizzandolo nelle sedute sciamaniche per penetrare nel profondo delle persone che si sono rivolte a lui. Alcune testimonianze di sciamani rivelano che i canti, quando sopraggiunge lo stato di trance, escono spontaneamente, si aprono la strada da soli, completi, senza che si debba comporli e che poi continuando a ripeterli, si possono anche imparare. Il Canto dello Spirito era probabilmente la cerimonia più diffusa degli Indiani nord-occidentali d'America, che comportava la dimostrazione dei poteri che il singolo aveva ricevuto in sogno o in trance.

LEGGENDE E ORACOLI FEMMINILI

Il credo nella possibilità divinatoria, quale contatto intelligente con l'*Anima Mundi*, e con la natura sibillina dell'universo, ha dato luogo alla creazione di leggende che ne conservano la memoria nella visione popolare; leggende che alle volte sono molto simili anche se si sono sviluppate in età e località diverse.

Un mito delle regioni andine, riportato da Mario Polia⁵¹, mi ha ricordato le leggende medioevali sviluppatesi intorno alla figura della Sibilla appenninica, al suo mondo sotterraneo e alle fate che a volte discendono dai monti. Alcune pietre e monoliti, per i popoli sudamericani, contengono l'anima degli antenati semidivini, i *gentili*, ormai spariti nelle viscere della terra, in un'immensa caverna custodita da un vecchio. Chi vi entra non ne esce più. Ma, alle volte essi ne vengono fuori, vagando nella notte per i monti. E un monte delle Ande peruviane, dal nome significativo di Collona, che tradotto in lingua *quechua* significa luogo sotterraneo, è la sede geografica di questo mito. In zona vestigia di culti megalitici: oltre cento monoliti infissi nel terreno, uno dei quali chiamato la *Regina*. Le pietre, lasciate dai gentili a testimonianza del tempo delle origini, oggi dormono ma

possono essere risvegliate con adeguate offerte. Vengono perciò asperse e alimentate perché possano, dal nero grembo della Madre Terra, operare di nuovo a beneficio degli uomini.

In entrambe le leggende si insinua l'eco di una tramontata epoca arcaica – quasi età dell'oro – in cui la natura, come un'immensa Madre, si esprimeva ininterrottamente attraverso i suoi simboli, e a lei l'uomo si sentiva unito da un'intimità intelligente e consapevole. I primi gruppi collettivi si orientavano secondo la capacità intuitiva della natura femminile, che agiva come sciamana e sibilla e la profezia aveva ancora carattere tellurico e femminile, rivelandosi anzitutto nel suo legame con gli antri, la notte, il sonno, il sogno⁵², alcuni animali e in ultimo la superiorità attribuita al senso dell'udito, rispetto a quello della vista⁵³, della quale gli *Omina* sono un retaggio nel mondo romano, ma riferita ad età sicuramente precedenti, che Virgilio ricorda, a proposito dell'oracolo di Fauno, col verso: *Subita ex alto vox reddita luco est*⁵⁴, conforme alla più antica religiosità italica menzionata anche da Livio che registra tra i prodigi le voci udite nei boschi sacri o sulle montagne. Tale superiorità è attestata anche nel mondo greco⁵⁵ attraverso il ricordo di Socrate che *dava dell'impostore a chi gli dicesse di aver avuto la visione di una divinità, mentre era solito prestare attenzione a quanti raccontavano di aver udito una voce, interrogandoli a fondo.*

Di quest'epoca Joyce Lussu ha fornito una interpretazione antropologica menzionando le prime comunità appenniniche come società estremamente pacifiche ed egualitarie ove si riteneva che il più alto potere nell'universo fosse quello femminile di dare e conservare la vita, potere incarnato nel corpo di donna. E da donne, le Sibille, queste piccole comunità erano governate, fino alle prime invasioni militari del Piceno che ne sconvolsero il sistema di vita.

L'originaria relazione della divinazione col mondo femminile è confermata in epoca storica dai Libri Sibillini, che la tradizione voleva scritti da una donna,

custoditi a Roma nei sotterranei del tempio capitolino dedicato a Giove Ottimo Massimo, in un cofano di pietra. La loro ubicazione ne sottolineava la funzione di fondamento, sicché quando l'ordine superiore era in crisi essi venivano riesumati, su ordine esplicito del Senato, per restaurarlo *ex fundamentis*. Quando cioè la *pax romana* vacillava si ricorreva alle armi, se queste non bastavano al culto ordinario, ma se neanche questo era efficace, allora si ricorreva al culto straordinario, la consultazione dei Libri Sibillini che, proprio perché *fuori dall'ordine*, potevano ristabilirlo. Anche le *Sortes* di Fortuna collegano la divinazione cleromantica ad un femminile primigenio e il mito che narra della loro scoperta all'interno di una roccia ne mostra l'aspetto panteistico.

LA SIBILLA APPENNINICA

Certamente la Sibilla appenninica appare completamente estranea alla tradizione classica della divinazione entusiastica. Anche la fusione con la Sibilla Cumana è improponibile, seppure con quest'ultima ella divida il carattere catactonico e la vicinanza ad uno specchio d'acqua quale passaggio infero. Piuttosto si può dire che i temi sibillini legati a Cuma ed al Lago d'Averno, tappa obbligatoria della formazione umanistica, sulla scia della grande suggestione virgiliana, ne favorirono l'identificazione, seppure da un punto di vista del tutto formale, subordinando la figura sciamanica della donna depositaria di un sapere arcaico e la primordialità di una *natura naturans* all'istituzione del sacerdozio greco apollineo. Inoltre si deve tenere conto che il profeta sibillino tende a porsi su un piano universale e quindi ad essere collocato in sedi diverse, tanto che Sibilla è *omnes feminae vates Sibyllae*⁵⁶ ... Le sue connotazioni profetiche, così come furono delineate nel medioevo, unite a quelle erotiche e alla sua completa autonomia, si inseriscono molto più nel tracciato magico della divinazione pantea di cui, come abbiamo visto, Fauno-Fauna era simbolo per le genti ita-

liche, e quindi in quell'ambito naturalistico che ha dato vita alla scienza ed alla filosofia della natura. A maggior conforto il Fauno Licco ricordato da Ovidio⁵⁷ sembra collegarsi, attraverso i significati di lupo, monte e luce (dal greco *lukos, lukaion, luke*), all'immagine e alla simbologia del Monte Sibilla: alla sua sommità, guardata da sud-ovest, è nota la formazione rocciosa dal profilo femminile il cui capo sembra essere cinto da una pelle di lupo. Inoltre come residenza della Sibilla Appenninica, la montagna ha assunto la connotazione di un luogo di conoscenza (=luce), colla quale è stata tramandata nella letteratura.

L'antichità classica ha ricordato nei miti sulla divinazione le sue origini naturalistiche, subordinandola a divinità telluriche femminili collegate agli inferi o a divinità femminili legate all'acqua e al suo scorrere, consentendo così alla profezia sibillina di non subire il declino degli oracoli tradizionali, documentato da Cicerone e Plutarco, ma di essere inglobata di volta in volta nelle nuove culture politico-religiose.

Al di là delle diverse e legittime ricerche tese a garantire una continuità storica di un antico culto piceno, defluito poi nella leggenda medievale della Sibilla appenninica, ritengo che il carattere più originale dei Sibillini sia quello divinatorio-sapienziale, tramandato da donna a donna fino a quando, per mutate condizioni storiche, quelle conoscenze furono ritenute pericolose per le nuove strutture socio-politiche e osteggiate⁵⁸.

IL PICCHIO, ANIMALE TOTEMICO E VATICINATORE

L'esistenza di un oracolo dei Sibillini si dovrebbe collegare inoltre alla tradizione che vuole la migrazione dei Piceni di origine Sabina collegata al ruolo di guida del picchio. Tra gli uccelli il picchio era ben conosciuto per il suo grande potere oracolare, tanto da essere identificato nelle successive rielaborazioni mitologiche romano-italiche con Pico, dio oracolare primevo e totemistico, re dei pri-

schi Latini e padre di Fauno. Né si deve dimenticare la posizione assestante di un dio-picchio, *Piku Martio*⁶⁰, attestato solo indirettamente nelle *Tavole Iguvine* attraverso un attributo, probabile documento di un antico totem iguivino⁶⁰, come sostiene il Devoto, e l'importanza dell'animale nella cerimonia espiatoria che apre il rituale delle Tavole: *questa cerimonia la si inizi con l'osservazione degli uccelli, il picchio verde e la cornacchia da occidente, oppure il picchio e la gazza da oriente*⁶¹. E' poi associato sin dall'inizio ai futuri auguri Romolo e Remo, ai quali non provvide solo la lupa, ma anche un picchio miracolosamente inviato, *picus Martius*, portò di sovente il cibo⁶².

Si è fatto rilevare⁶³ che l'identificazione del *picus* piceno con il *picus Martius* romano concorre a connotare in senso militare la migrazione dei Sabini - Piceni. L'assimilazione del carattere oracolare col dio dei combattenti è inoltre suffragata dalla notizia del santuario di Tiora Matiene, in terra sabina, con un antichissimo oracolo di Marte le cui caratteristiche erano assai prossime a quelle che, secondo le trattazioni mitiche, aveva un tempo l'oracolo di Dodona, ad eccezione del particolare vaticinio reso da un uccello inviato dalla divinità che gli aborigeni chiamavano *pico* e i greci *drykolaptes*, e che si manifestava su una colonna lignea⁶⁴. Un'aristocrazia guerriera dunque quella Picena,

da collegare all'arte augurale, se si vuole prestar fede alla saga migratoria dalla Sabina nella forma rituale di un *ver sacrum* all'insegna del picchio, simbolico vaticinatore. I Sabini dovettero essere portatori di una particolare disciplina augurale rimasta cristallizzata nell'attività divinatoria dei *sodales*

*Titii*⁶⁵. Secondo Tacito⁶⁶ questo collegio augurale fu fondato da Tito Tazio, compagno di Romolo nel governo di Roma, dopo il ratto delle Sabine, per conservare le tradizioni religiose dei Sabini e fu il sabino Numa a dare una prima sistemazione al diritto augurale. Che l'arte augurale fosse stata trasmessa dai Sabini ai Romani sembra indicato anche dalla leggenda del ratto, che secondo Carlo Pascal⁶⁷ rispondeva alla tradizione matriarcale dei Sabini, e dalla testimonianza di Plutarco⁶⁸: i patti tra Sabini e Romani, dopo la guerra, contemplarono in materia di donne che esse non fossero in altra cosa sottoposte al servizio degli uomini, se non nel filare la lana. Si sa bene che il verbo filare è paradigmatico dell'arte divinatoria: gli strumenti

della tessitura, la conocchia e il fuso sono segni di tutto ciò che comanda ed interviene nel destino. Arianna, Circe, le Sibille furono filatrici e tessitrici, e l'arcaico telaio impetratorio e oracolare di Circe era il massimo strumento di magia divinatoria femminile⁶⁹.



Picchio o Ghiandaia
mattonella in ceramica del XVIII sec. (coll. privata)

NOTE

¹Inca Garcilaso de la Vega, *Commentari reali degli Incas*. Rusconi, Milano 1977.

²Cfr. Mario Polia, *Gli Incas*, Xenia Edizioni, Milano 1999.

³Inca Garcilaso de la Vega, *op. cit.*

⁴Cfr. N.R. Ottaviano, *La divinazione pantea*, in *Commentarium*. Nardini Editore, Firenze 1980.

⁵Cfr. G. Devoto, *Gli antichi Italici*, Vallecchi, 1967 e A.L. Prosdocimi: *Le religioni degli Italici in Italia omnium terrarum parens*. Libri Scheiwiller, Milano 1989.

⁶Cicerone, *De Divinatione*, (Traduzione di Sebastiano Timpanaro), I,101. Garzanti Editore, 1988.

⁷Varrone, *L.L.* VII,36.

⁸Servio, *Aen.* VI,775.

⁹Servio, *Aen.* VII,91.

¹⁰Calpurn., I,33.

¹¹Ovidio, *Fasti*, 3,84–5,99.

¹²Virgilio, *Eneide* VII,81–90, (Traduzione di Rosa Calzecchi Onesti). A.Mondadori Editore, Milano 1971.

¹³Macrobio, *Saturnalia*, I,12,21 segg. Classici U.T.E.T., Torino 1977.

¹⁴Varrone, *L.L.* 159,2. Per giustificare l'attribuzione ai Sabini di un quartiere di Roma detto vicus Cyprius, Varrone chiarisce che il sabino cyprum vuol dire buono. Cfr. G. Devoto, *op. cit.*: In connessione con un antichissima divinità latina Fauna, che dall'affinità con favere, ha acquistato il significato di beneficio, è venuta a trovarsi la dea Cubra o buona, in latino Bona Dea.

¹⁵Cfr. *Testi dello sciamanesimo siberiano e centroasiatico*, a cura di Ugo Marazzi. Utet, 1984.

¹⁶Cicerone, *div.* I,89.

¹⁷Inca Garcilaso de la Vega, *op. cit.*

¹⁸Cfr. Eric R. Dodds: *I Greci e L'irrazionale*, La Nuova Italia Editrice, Scandicci 1997.

¹⁹Festo, 261, *quinque genera signorum observant augures publici: ex caelo, ex avibus, ex tripudis, ex quadrupedibus, ex diris.*

²⁰Cicerone, *div.* I, 113–131.

²¹Plutarco, *def. orac.*, 39 e seg.

²²Porfirio, *Lettera ad Anebo*, Sodano, L'arte tipografica, Napoli 1958.

²³Giamblico, *De Mysteriis*, (Traduzione di A. Boffino). Sebastiani, 1946.

²⁴G. Kremmerz, *I dialoghi sull'Ermetismo*, Ed. Miriamica, Bari 1991.

²⁵Cicerone, *Div.* I,1.

²⁶Cfr. Aldo L. Prosdocimi, *op.cit.*

²⁷Porphy., *Hor.c.* III,18,I.

²⁸Servio, *ÆN.* VII,84.

²⁹Rappresentazioni di divinità personificanti piante psicoattive sono presenti in Messico. Una dea di tipo materno, affrescata a Teotihuacan, impersonava per gli Aztechi, l'*ololuhqui*, una pianta, la *Rivea corymbosa*, i cui semi hanno proprietà allucinogene, usata ritualmente dagli sciamani *zapotечи* per acquistare il potere di divinazione. Pari rapporto era intrattenuto da *Xochipilli*, dio dei fiori. Una statua che lo rappresenta è interamente ricoperta da raffigurazioni di piante sacre del sogno.

³⁰Tacito, *Hist.*, III,33.

³¹Plinio, *Nat. Hist.*, II,93–95.

³²Giamblico, *op. cit.*

³³Plinio, *Nat. Hist.*, II,93–95.

³⁴G. Devoto, *op. cit.* e *Le Tavole di Gubbio*, Sansoni, Firenze 1977.

³⁵Giamblico, *op. cit.*

³⁶Cfr. G. Kremmerz, *Avviamento alla Scienza dei Magi*, Ed. Miriamica, Bari 1993 – p. 593–596.

³⁷Senofonte, *Cyrop.*, 8,7,21.

³⁸Cicerone, *div.*, 35.

³⁹Cicerone, *div.*, II,70.

⁴⁰Festo, p.438 L.

⁴¹Giamblico, *op. cit.*

⁴²Questa etimologia è stata accettata da Spinazzola, Ernout, Catalano, De Francisci, ed altri.

⁴³De Francisci, *Primordia civitatis*, Roma 1959.

⁴⁴Cicerone, *Bruto*, pag.69. Versione di A. Donati. Ist. Editoriale Italiano, Milano 1928.

⁴⁵Cfr. Nevill Drury, *Gli Sciamani*, Xenia Ed., Milano 1995.

⁴⁶Ennio, *Ann.*, VII, 214 Vahlen.

⁴⁷Cicerone, *div.*

⁴⁸Livio, XXV,12.

⁴⁹Tacito, *Annales*, II,54.

⁵⁰Plutarco, *De Pythiae Oraculis*, 24,25.

⁵¹Mario Polia, *Il sangue del condor*, Xenia Edizioni, Milano 1997.

⁵²Plutarco, *De sera numinis vindicta*, Adelphi, 1993 p. 171: «L'oracolo comune della notte e di Selene, che non ha termine in alcun luogo della terra e non ha una sede unica e determinata, ma vaga in ogni parte tra gli uomini con sogni e fantasmi ...». Da ricordare anche che Virgilio descrive le sorti di Fauno manifestarsi attraverso il sogno o le voci che si ascoltano.

⁵³Cfr. Bachofen, *Il Matriarcato*, Einaudi Ed. Torino 1988.

⁵⁴Virgilio, *Eneide*, VII,95.

⁵⁵Plutarco, *De Genio Socratis*, Adelphi, 1993.

⁵⁶Lact., *Inst.*, I,6,7.

⁵⁷Ovidio, *Fasti*, 2,424.

⁵⁸Lact, *Inst.*, II,XVII, Invenzioni dei demoni sono l'astrologia, l'aruspicina, l'arte augurale, quelli stessi che si dicono oracoli ...

⁵⁹Cfr. G. Devoto, *Le Tavole di Gubbio*, Sansoni Ed., Firenze 1977. (Patti tra Confraternita e Decuvie: Vb 8-18).

⁶⁰La tradizione degli animali guida, che diedero il nome a molti popoli italici, è comune anche alle culture nord-americane, per le quali alcuni animali, al pari dei totem, erano in stretto rapporto con i membri del clan, che li utilizzavano come stemma, ritenendo di poterne assumere le peculiarità e di ricevere da alcuni di essi poteri sciamanici divinatori. Erano considerati spiriti totemici che dovevano essere sfidati per poterne acquisire il potere mediante un contatto nel sogno o nello stato di trance. Norman Bancroft-Hunt ne descrive il rituale lungo e difficile: le modalità rituali dei bagni in acqua gelida durante le fasi lunari, degli sfregamenti con piante aromatiche fino al sanguinamento, dei digiuni, e delle preghiere utili allo scopo erano segreti di famiglia, custoditi gelosamente. Se l'esito del rituale era favorevole lo spirito si manifestava dapprima con un rumore insolito che precedeva l'apparizione di un animale sacro, poi una sensazione di stordimento durante la quale si doveva compiere un atto cerimoniale che convincesse lo spirito a lasciare un segno del suo potere. In sogno poi

lo spirito si sarebbe ripresentato per descrivere il tipo di potere elargito, per insegnare canzoni e danze, come dipingersi il volto e preparare ornamenti ad esso associati. Presso alcune popolazioni mesoamericane il totem animale, che può essere collettivo ma anche individuale, si chiama *Tuna* e viene assegnato al bambino al suo nascere. Alcuni studiosi lo fanno coincidere con il *Nagual*, designazione usata dai popoli dell'Honduras, del Messico e del Guatemala.

⁶¹Cfr. G. Devoto, op. cit. VIa - 11(1).

⁶²Ovidio, *Fasti*, III,37 e 54.

⁶³Gianluca Tagliamonti, in *Piceni popolo d'Europa*, Edizioni De Luca, 1999.

⁶⁴Dionisio D'Alicarnasso, *Storia di Roma arcaica*, I,14 segg. Rusconi, Milano 1984.

⁶⁵Varrone, *L.L.* V,85. Varrone parla di *auguria* anche per i segni osservati dai sodales Titii: *L.L.* V,82.

⁶⁶Tacito, *Annali*, 54.

⁶⁷Carlo Pascal, *La leggenda del ratto delle Sabine*, Reale Accademia dei Lincei - seduta del 24.11.1985.

⁶⁸Plutarco: *Vite parallele*, Romolo,14.

⁶⁹Cfr. Patrizia Calenda, *Ratto delle Sabine*, in *Tradizioni e culti pagani di primavera*, Ed. Miriamica, Bari 1996.

THE LITTLE MOTHERS THE LUNAR CYCLES OF CAVES AND TOPS

Liliana Sanino*

If one concentrates on Central Apennines and that part of the Adriatic coast including present Marches, it is possible to realize how deep is the memory of a feminine type able to read in the great book of Nature. Actually, both tradition and myth narrate of charismatic women who could foretell the future and read in the past, as well as provide natural remedies for illness they were called to cure.

These Little Mothers, reflecting and embodying the type of the Great Universal Mother, should have attained a way of being that let the essence of any matter to be manifested. Shamans de facto, even if not for the name which labelled the medicine men of southern America, they were said either to enchant and restore to health, mysterious owners of that knowledge whose roots are set in the divinity. For this reason there seems to be a line linking the ancient priestesses of the Neolithic Age to pre-roman Sibyls and to later Vestal women during the Roman Empire. However, this line is more and more vanishing under the type of a rising society where any action would then concentrate on individuals and not on their connections to each other and Nature.

In ancient times - about 15000 years before the discovery of agriculture - the lunar cycle was already analysed, memorized,

and used for practical purposes. While man was conceived as being renewed in the cyclic depths of a womanly moon - earthly imagine of the Goddess - the Sun was conceived as renewed each twelve months by a heavenly Moon. In this key laid the upper celestial hierarchy like it was conceived either by the former Osci and by the latter Piceni of the beginnings: a twelve-face gynandrous divinity, whose male type marked the crescent phase whereas the female type characterized the waning one, represented the Potniat. Firstly active on any generation and then passive in that neutral state which presides over any decomposition, the Goddess had in the Pontifex the minister of her will on earth. The Pontifex ruled over the tribes of this distant time like a sun who governs vegetation in its dying and growing phases during the year.

Even nowadays there is much evidence of an Italic cult which linked to caves that hysterical virtue - histéra means womb in Greek - which presides over any generative process. Also, the Apennine ridge as far as Lucania and Calabria still hold both the memory and the remains of a feminine type linked to the Potniat-theron «lady of all the creatures», sovereign of growth and decrease and royal mirror of the universal law reflected in the natural one.

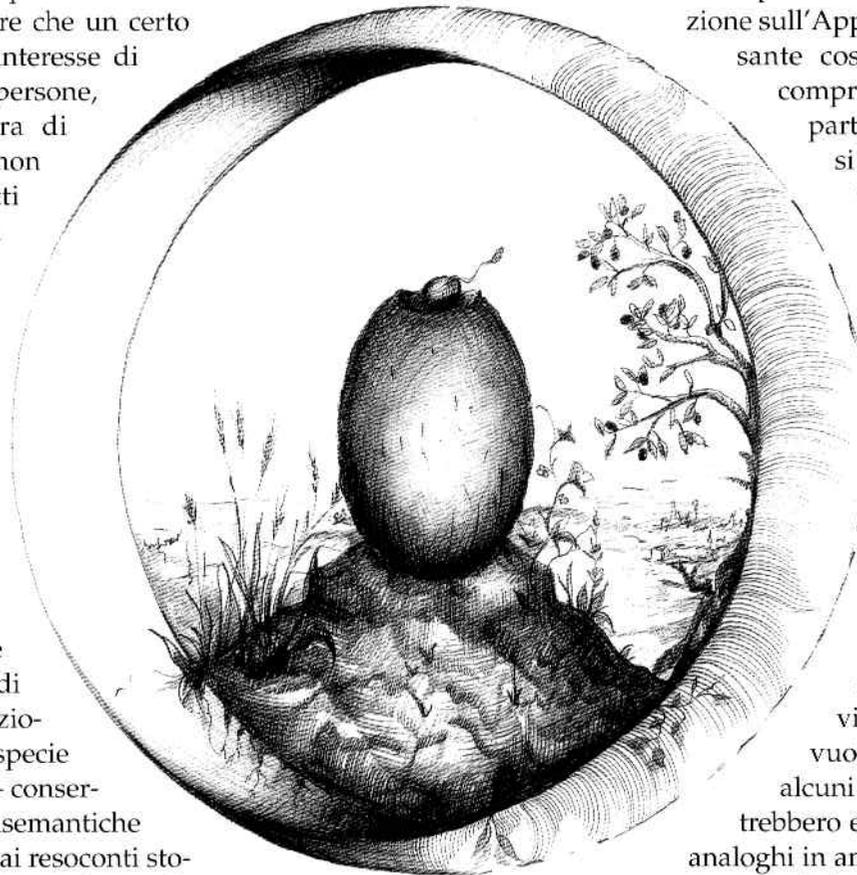
LE PICCOLE MADRI I CICLI LUNARI DI GROTTA E DI ALTURA

Liliana Sanino*

I culti d'altura e i culti di grotta appaiono, nella storia, là dove le testimonianze pervenute sino a noi danno ragione di credere che un certo sito abbia accentrato l'interesse di uno o più gruppi di persone, quando non addirittura di popolazioni, in modo non episodico e con tratti marcatamente volontari di esplicazione votiva. Certo, le testimonianze, in quanto tali, possono essere di tipo diverso, dalle tradizioni popolari perpetuatesi fino ai giorni nostri e mescolate in modo più o meno integrato al folklore, ai reperti archeologici, alle storie e leggende tramandate di generazione in generazione, al linguaggio che – specie nei luoghi più impervi – conserva a lungo valenze polisemantiche inattese, fino alle note e ai resoconti storici di cui ebrei, latini e greci hanno lasciato abbondante traccia, per non parlare poi dei miti e dei sim-

boli che ancora costellano la memoria collettiva.

Volendo espressamente concentrare l'attenzione sull'Appennino centrale e sul versante costiero dell'Adriatico che comprende le attuali Marche e parte delle regioni confinanti, si può spaziare indietro nel tempo per verificare se il mito della montagna incantata, legato alla figura di Sibilla di cui si è più volte parlato nelle precedenti pubblicazioni, trova riscontro anche in un passato lontano, tanto da far pensare che sia proprio qualcosa nella zona, nell'ambiente, o forse nell'aria a catturare i sensi e la memoria di chi vi abita o vi transita. Più ancora, si vuole tentare di verificare se alcuni rituali o tradizioni potrebbero essere rapportabili ad altri analoghi in ambito italico quanto mediterraneo, così da lasciar presupporre che centri di culto simili siano stati diffusamente presenti in un'epoca remota quali espressioni di un misterioso approccio cognitivo ai misteri di Natura. Certo, come disse Mircea Eliade, *i misteri degli antichi dovevano essere veramente tali se*



*Saggista

ancora oggi se ne sa ben poco, nonostante l'abbondanza di citazioni che ne testimonia l'esistenza.

Partendo dunque dall'osservazione di quanto avviene ai nostri giorni, una prima possibilità di scivolare indietro, nelle cavità del tempo lungo i labirintici percorsi dell'esperienza appesi alle maglie del tessuto vivente, ci viene offerta dalle campagne del Piceno, nella notte del 9 dicembre, quando si accendono i cosiddetti *focaracci* lungo tutto il pendio montano. Secondo quanto riportato da Cattabiani¹, le persone riunite per celebrare tale evento si radunano intorno al fuoco mangiando *fava ingreccia* e sorseggiando vino, mentre nelle famiglie la *madre* canta litanie tramandate di generazione in generazione. Troviamo perciò una compresenza di elementi atti a sollecitare il gusto e l'olfatto, il tatto, la vista e l'udito, in un vero e proprio cerimoniale evidentemente teso a richiamare tutta la percezione sensoriale al fine di dirigerla altrove. E dato il momento dell'anno in cui trova luogo tale celebrazione – alle porte dell'inverno – nonché la scelta delle ore notturne – cui si rapporta la tradizione – quello che oggi definiremmo essere un rituale popolare potrebbe davvero affondare le radici della propria esistenza in un più antico ciclico tributo alla Grande Madre, specie in forza della testimonianza di Geremia² che, in un passo del suo libro, accenna ad un'usanza simile a questa, praticata dagli ebrei emigrati in Egitto in onore della luna crescente:

... I bambini raccolgono la legna e i padri accendono il fuoco, le donne preparano la pasta e fanno delle schiacciate per la regina del cielo³ e si fanno libagioni agli dei...

Si pensi inoltre che il tipico dolce battezzato dai francesi *croissant* deve proprio il nome ad una pasta fatta in onore della luna crescente e tradizionalmente consumata con un vino molto dolce. Passando dal punto di vista antropologico a quello astronomico, possiamo notare come il percorso della luna vada dal basso verso l'alto

sino a culminare nel cielo d'inverno con il tipico arco a *coppa* o a *culla* come ci fa notare Cattabiani⁴. Proprio tale risalita, in effetti, sarebbe l'ispiratrice di quel culto d'altura di matrice pre-cristiana che, nella tradizione popolare picena come in quella storicamente ascritta all'Egitto antico, trova la propria ubicazione ideale *in mezzo alla strada*.

Un'altra espressione della tradizione popolare legata ai *focaracci* di dicembre riguarda non più la sfera sensoriale nel senso della ricezione delle manifestazioni del mondo esterno, bensì la sfera sensoriale nel senso dell'espressione di un *mondo* interno. Infatti solo ai fidanzati – cioè agli uomini e alle donne tra loro uniti da *fides*⁵ – è dato di saltare per nove volte attraverso un focaraccio, tenendosi per mano, onde propiziare la rigenerazione della carne. Cattabiani lo definisce come *tipico rito di purificazione da un lato e di fertilità dall'altro*.

Volendo considerare anche altre tradizioni popolari concomitanti – i ciclici falò di dicembre si possono osservare un po' ovunque nella terra e nella memoria italica – appare piuttosto evidente come il fuoco faccia da sfondo costante ad una sorta di respiro che sembra, prima, raccogliere in sé e per sé tutta la ricchezza delle diverse armonie sensoriali e, poi, rielaborare e perfezionare tale nuova, sintetica armonia, con ritmico rigenerante bipolarismo.

Nella provincia di Salerno, a San Mango Piemonte – che, come indicato dal nome, si trova ai piedi di una montagna – l'8 dicembre dei ragazzi in circolo, che ne portano a spalle altrettanti, girano come una *doppia* corona intorno a cataste di legna accesa alte fino a sei metri, mentre intorno si levano canti che segnano la cerimonia del *mariandò* e *pizzicandò*.

In correlazione al fuoco, il simbolismo di ogni tempo e latitudine è là a testimoniare come la roccia rivesta un ruolo di primo piano nella tradizione del sacro. A dire di Donatella Marocco Stuardi⁶, in Grecia, l'edificio reale dal cui nome deriva l'odierno termine di *basilica* fonderebbe

un suo possibile senso etimologico sull'ascensione correlata ad una pietra, mentre Mircea Eliade rileva⁷ che numerose cerimonie di iniziazione – ossia di incontro fra umano e Divino – prendono il via da una grotta o da un antro.. Infatti, così annota in una sua opera⁸:

Le caverne ebbero funzione religiosa fin dal Paleolitico ed è da sottolineare l'arcaismo della funzione rituale delle grotte in quanto lo stesso labirinto riprende ed amplia tale funzione. È probabile che la stessa parola 'labirinto' derivi dall'asiatico labra/laura 'pietra' 'grotta'.

Le grotte sono solitamente ubicate in zone carsiche, dove i movimenti tettonici hanno spinto in superficie grandi masse di calcare prima sepolte. È nelle grotte che spesso scorrono quelle acque sotterranee che trasportano da un sito all'altro le sostanze minerali e vegetali della terra e mettono in comunicazione zone tra loro diverse per origine e struttura. Ed è ancora nelle grotte che si raccoglie la memoria dell'umanità, dai reperti dei periodi glaciali ai disegni preistorici, fino all'idea – costruita per analogia – di un'energia tellurica capace di richiamare e sviluppare la vita. In conseguenza di tali premesse, pare consono associare l'idea della grotta a quella dell'utero in cui il movimento ormonale dà luogo alla crescita dell'endometrio, in cui le acque del liquido amniotico contengono sali minerali e albumine, in cui le allantoine provvedono al ricambio e alla nutrizione contribuendo a formare quel cordone ombelicale da cui tutti abbiamo tratto vita. Inoltre, come le pareti delle grotte raccolgono e conservano i disegni preistorici che costituiscono la memoria dell'umanità, le pareti uterine accolgono e mantengono il disegno genetico che costituisce la memoria della specie e della famiglia. A questo proposito, l'archeomitologa e paleontologa Marija Gimbutas ebbe a osservare⁹ come

... nell'antica Europa la misteriosa forza della vita fosse

concepita come ctonia e atta a materializzarsi entro una grotta in forma di colonna: l'acqua sul fondo era infatti considerata sacra in quanto dava luogo al costante processo di formazione delle stalagmiti (una di queste venne addirittura modellata con sembianze femminili). Quando dalla parte superiore della grotta le stalattiti giungevano a incontrare le sottostanti stalagmiti, il motivo a rete che ne risultava veniva interpretato come manifestazione della forza vitale germinante contenuta entro la sostanza primordiale e, dato che le grotte erano perlopiù a forma di utero, appare evidente come nell'antichità il grembo femminile fosse considerato il santuario della Dea in virtù dell'acqua che lì si concentrava.

Per contro l'antro, oscuro e profondo anfratto di montagna caratterizzato da meandri perigliosi e, spesso, da difficili percorsi labirintici, potrebbe essere rapportato a quei grembi simbolici che, in forma di buie cripte sotterranee ove posava un pilastro centrale quadrato, contenevano le coppe in cui ardevano le sostanze vegetali. Alcune pratiche rituali precristiane prevedevano che la materia proveniente dal ventre della Grande Madre fosse debitamente trasformata dal lavoro dell'uomo in modo da renderle omaggio. Testimonierebbero, ad esempio, in tal senso¹⁰ le buche scavate nelle grotte di S. Angelo, a Civitella del Tronto, e dei Piccioni, a Pescara, dai nostri progenitori italici i quali sarebbero poi tornati ad esse con le mani colme di pietre e cocci in una testimonianza devozionale che, attraverso i millenni, è giunta fino a noi.

Sempre secondo Marija Gimbutas¹¹, la presenza di nodi sacri, emblemi della Dea, nonché di clessidre orizzontali o farfalle della resurrezione in alcune cripte sotterranee indicherebbe come *tali luoghi fossero sede dei riti di iniziazione mediante i quali i partecipanti ritornavano nel grembo – cioè «morivano» – e dopo le cerimonie rinascevano.*

Dunque, l'antro si presenta come luogo entro cui l'uomo deve scendere per poter risalire. Nei misteri di Eleusi¹² gli iniziati venivano legati proprio in un antro con pesanti catene così che, prima di cercare a tastoni la

luce seguendo tortuosi percorsi entro le cavità della roccia, dovevano liberarsi da quanto li avvinghiava. Assumendo una prospettiva affatto diversa rispetto a quella corrente nella semisfera occidentale – che interpreterebbe la roccia come il peso che ci si lascia alle spalle quando si diventa puro spirito – la terra potrebbe invece rappresentare il luogo ove lo spirito trova l'occorrenza alla purificazione della propria essenza. D'altra parte così è per i minerali e i vegetali e, con tutta probabilità, anche per gli uomini se già i nostri lontani antenati attribuivano tanta importanza alla sepoltura vista come passaggio a vita nuova.

Dal canto suo, l'opera di Giuseppe Micali¹⁵ evidenzia il passaggio di prospettiva religiosa da quella Grande Madre mediterranea, che era andata assorbendo tutte le divinità minori, alla successiva divinità in fattezze maschili che, sotto il nome di Giano-Giove, presto assunse il ruolo di «re degli dei». Tuttavia, secondo quanto tramanda il mito, la figura di Giano-Giove sarebbe più assimilabile a quella del massimo esponente del sinodo celeste che alla figura del monarca nell'interpretazione imperialistica: non per nulla anch'egli, come gli altri dei, era governato dal Fato. Poi anche i Celti¹⁴, che successivamente abitarono l'odierna regione marchigiana e parte di quelle circostanti, identificano nel re non già il sovrano in sé e per sé ma il depositario della virtù sovrana. Così, c'è da credere che quel famoso *fato* capace di governare gli abitanti dell'Olimpo come dell'Appennino, fosse in realtà una *fata* nell'interpretazione che ne dà la tradizione ermetica, cioè una Virtù dai mille nomi e dai mille volti, femminile archetipo e atemporale, *parola che crea per fissazione d'Amore*. D'altra parte gli studio-



Diana Efesina come Grande Madre
Napoli, II sec. d.C.

si¹⁵ ci ricordano che, secondo la teologia menfita, Ptah – (*pronunciata Pftà*) aveva creato gli dei e il mondo mediante il potere del Verbo. A fortiori, l'inventiva fonetica dovette costituire una fonte inesauribile di poteri magico-religiosi¹⁶.

A dire di Piercarlo Jorio, anche sull'Appennino calabro lucano vi sarebbe ampia traccia di un tributo precristiano alla Potniat-theon «signora di tutte le creature», legata al mito della fecondità e della fertilità. Particolare in questo senso sarebbe l'indagine condotta sull'acrocoro del Monte Pollino, da cui emerge l'antichità dei culti della civiltà eneolitica panmediterranea riferiti alla Grande Madre «signora della vita e della morte».

È da notare però che la divinità della Madre va qui intesa in senso affatto diverso, se non addirittura opposto, rispetto a quello che il termine assume nella mentalità moderna. Infatti, la Madre è intesa come Divina non già perché rappresenti un tipo, ma proprio perché li nutre tutti senza rappresentarne nessuno in particolare. Essa infatti appare come principio neutro ed iperenergetico che presiede ad ogni processo di individuazione, matrice e materia insieme chiamate a nutrire la Vita in ogni forma, senza distinzione di sesso, di genere o di qualità. E proprio quest'ultimo aspetto è quello che può stimolare la perplessità o l'imbarazzo della mentalità di chi, oggi, approcci questo modo di intendere il Divino. Infatti, la nostra storia e la nostra tradizione, sia scientifica che religiosa, ci insegnano a valutare, a soppesare, a discernere quando non, addirittura, a giudicare, mentre la terra non giudica oggi come non giudicava nell'antichità: la Madre di tutti i viventi non fa distinzione fra il bene e il male e partorisce il figlio

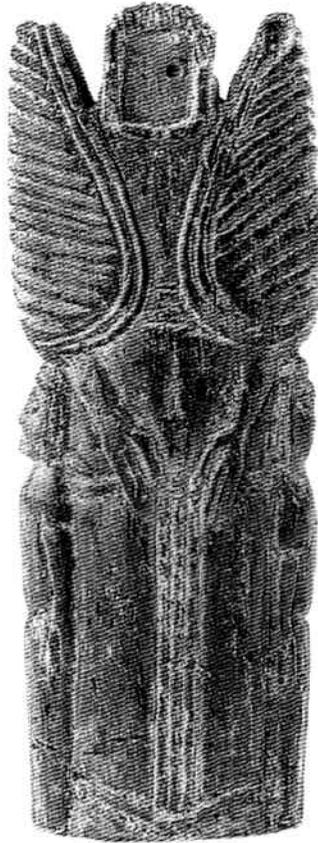
sano come quello deforme, la lattuga e la cicuta, ognuno con il proprio posto in un equilibrio le cui leggi ancora sfuggono al pieno intendimento umano.

A questo punto preme notare come il mito della Madre, intesa sia come esaltatrice di virtù che come dispensatrice di vita, tenda spesso ad essere confuso con la figura della donna, ciò che distorce la percezione dell'Ida che le è invece connaturata. Infatti, benché solo le donne possano, dalla pubertà in poi, essere madri in se stesse, autonomamente creative e ri-creative, anche agli uomini è dato conservare la virtù trasmessa dalla madre benché, almeno per quanto attiene tale identificazione, essi appaiano inesorabilmente legati a colei che ha dato loro vita. In tal senso la Madre è la Grande mediatrice tra l'essere umano e la sua possibilità di generare nonché di rigenerarsi¹⁷. A questa I-Dea sarebbero dunque attribuibili la Cupra-Giunone armata di folgore che aveva una sede sul mare (Cupra marittima) e la Cupra montana¹⁸ che aveva eletto le alture a sua dimora. Una Signora della Montagna appare poi anche in un controverso reperto¹⁹ (sigillo forse di Cnosso, forse miceneo) che evidenzia l'azione di uno scettro nella mano muliebre piegato verso qualcuno che copre gli occhi in atteggiamento adorante.

Annota Piercarlo Jorio²⁰:

Dall'orizzonte agrario sabino e osco-sabellico 'Semones' – connessa con 'semen' – era la dea dei culti della fertilità, l'italica Bona Dea. A quelle epoche remote risale l'immagine della Madre degli uomini e degli animali che fa fruttificare l'intera natura, Signora del Monte con centri di culto nei luoghi più alti e sulle rocce delle cime, e Regina del Mare. E i culti

montani sopravvivono con potere catalizzante ai Greci, ai Romani, ai Longobardi, ai Bizantini, ai Normanni, agli Svevi, agli Angioini, agli Aragonesi, ai Borboni, per raggiungerci con l'immagine della Terra-Madre dal passato remoto, antichissimo, degli albori delle genti bruzie. L'immagine del seme e quella del ventre buio della terra sono sempre presenti in noi come archetipi di continuità.



Ancona, Museo Archeologico Naz.
Statuetta femminile in cui potrebbe riconoscersi
la Dea Picena Cupra

Se si concepisce l'I-Dea come la Dea creatrice che si individua nella Madre, è più facile intuire nella documentata preminenza religiosa della donna nel periodo neolitico l'emblema di una potestà divina in grado di sfociare all'occasione o nella virtù oracolare o in quella terapeutica. Ciò in quanto le sacerdotesse dei primordi, donne che avessero maturato un livello di raffinatezza spirituale tale da ricongiungersi all'essenza della Dea Madre di cui erano considerate espressione, avrebbero percepito la sintesi di ogni cosa generata o rigenerata dalla Terra, sia che fosse l'essere umano – di cui leggere l'arco del destino – o la pianta – di cui intuire la proprietà officinale – o la pietra – di cui sfruttare il magnetismo. Così, seguendo tale filo interpretativo e rilevando con Mircea Eliade²¹ che *la religione e la cultura ellenica sono il risultato della simbiosi fra il substrato mediterraneo e i conquistatori indoeuropei discesi dal nord*, le mitiche Sibille altri non sarebbero che le *fate* del neolitico, sempre più difficili da comprendere per una cultura che già dall'epoca ellenistica e dell'Egitto dei

Tolomei andava assumendo via via l'impronta competitiva dell'imperialismo dominante, gerarchico per supremazia di forza, di specie e di sesso. Nel concetto di ecumenismo – che riconosceva il mondo nella sola terra abi-

tata – sparisce così l'antica I-Dea di legge naturale in cui si specchia la legge universale: il re diventa incarnazione della legge ed entra nel mito assumendo su di sé i cicli di morte e rigenerazione che erano stati tipici del femminile e della donna. Lo spirito e il Verbo assumono fattezze maschili mentre si dimentica che anche la Signora della Montagna teneva in mano uno scettro, forse più piccolo di un bastone da pastore²² ma pur sempre scettro. Delle sciamane, delle Piccole Madri neolitiche non resta che il ricordo, molto adulterato e confuso fra i vari miti e leggende che parlano di un fuoco rubato agli dei: ora entro un bastone, ora in forma di fiore celeste. Petronio narra che la Sibilla di Cuma, decisa a non cedere ad Apollo la propria verginità, era stata privata dal dio del dono dell'eterna giovinezza e si era ridotta a consumarsi in una gabbia, privata anche della morte fino a che non avesse toccato la propria terra natia. Secondo altre fonti²³, diversa sorte sarebbe invece toccata alla Sibilla della Montagna che domina Montemonaco: ricongiunta alla Madre nelle viscere della terra avrebbe ammaliato i viaggiatori d'altura, dato responsi ai pellegrini, attratto i ricercatori. Tuttavia, se si considera che i miti più antichi attribuiscono al femminile la virtù della bellezza e della Vita, è più probabile che nel racconto di Petronio si nasconda qualche presunto semidio deluso dal fatto che il fuoco avesse solo potuto restituire la terra alla Terra e l'uomo alle peculiarità della sua Mater-ia.

Ci rammentano gli storici²⁴ che già alcuni gesti delle figure antropomorfe dell'arte preistorica potevano indicare l'epifania di una Potenza sacra o di un "mistero" cosmico, ed è probabile che tali gesti fossero dotati non solo di significato ma anche di potere. Secondo Mircea Eliade nella Grecia antica mentre le novizie ricevevano l'iniziazione ai lavori di tessitura, considerati specificatamente femminili, i misti venivano invece messi alla prova mediante una misteriosa manipolazione di oggetti sacri. In seguito a tale manipolazione il miste era nato di nuovo e da quel momento si considerava come adottato dalla Dea²⁵.

Di conseguenza, nei riti di purificazione precristiani che esortano a ricercare con paziente filosofia il candore perduto e a tenerlo caro una volta che questo sia finalmente ritrovato, e nelle ammonizioni alle vergini a vegliare affinché la loro purezza non venga macchiata, è più che probabile che si nasconda la condizione per un ascenso basato su regole ferree atto a reintegrare tutto l'individuo alla sua causa prima. Mircea Eliade definì questi processi come *regressus ad uterum*:

Si può parlare di due tipi di iniziazione per regressus ad uterum: il tipo 'facile' e il tipo 'drammatico'. Nel primo, l'accento cade sul mistero della generazione iniziatica. Nel tipo drammatico, il tema della nuova nascita è accompagnato, e a volte dominato, dall'idea che, trattandosi di una prova iniziatica, questa non può non includere il pericolo di morte. Il ritorno pericoloso si affronta da vivo e nella condizione adulta, e si trova [...] in molti miti della traversata iniziatica di una vagina dentata o della discesa pericolosa in un antro o in un crepaccio, assimilati alla bocca della Madre Terra...²⁶

Di là dalle interpretazioni correnti è probabile che questa discesa o penetrazione nella cavità dentata non sia altro che il simbolo di un cibo specifico che oltrepassava la bocca, un cibo che i pagani sentivano di dover consacrare in quanto *seme* della nuova vita cui si andava affacciando il neofito. Tale pratica indica nel senso di una consapevolezza particolare in relazione ad un atto tanto comune quanto è quello di mangiare. Il fatto di purificare col lavoro e col fuoco le sostanze destinate a divenire parte integrante del corpo, così da migliorare la propria qualità sintetica migliorando la qualità dell'alimento, è forse più importante di quanto non sembrerebbe allo sguardo della moderna società dei consumi. Come acutamente annota Mircea Eliade²⁷:

... la 'domesticazione' del fuoco che segnò, per così dire, la separazione definitiva tra i Paleantropi e i loro predecessori

zoologici, nacque come collaborazione al perfezionamento della Materia. Assumendosi la responsabilità di modificare la natura, l'uomo si sostituì al Tempo: l'artigiano ritiene di poter ottenere in poche settimane un risultato che avrebbe altrimenti richiesto Eoni per «maturare» nelle profondità sotterranee: il fuoco sostituisce la matrice tellurica.

Millenni più tardi l'alchimista penserà nello stesso modo.

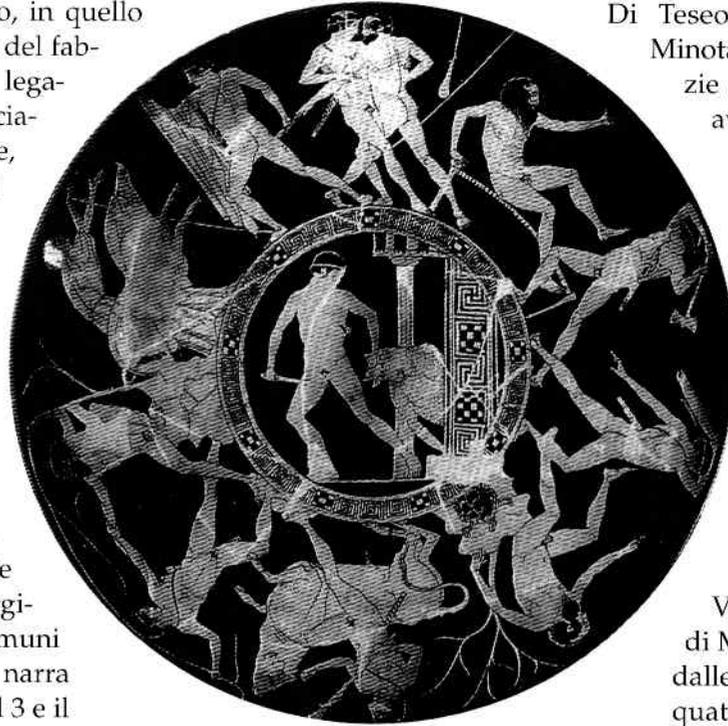
Così, se nel mito cananeo, in quello egizio e in quello greco l'arte del fabbro intratteneva uno stretto legame con le tecniche occulte (sciamanesimo, magia, guarigione, ecc.) ancora fra gli antichi Romani, quello di preparare il cibo destinato ad accompagnarsi alla carne sacrificale era considerato un privilegio riservato a pochi e da esercitarsi in periodi stabiliti. La speciale farina, la cosiddetta «mola» ottenuta dalla macinazione del farro, poteva essere macinata solo dalle Vestali, in forza della loro verginità, mentre alle donne comuni non era concesso. Tuttavia, narra Plutarco²⁸ che nella notte fra il 3 e il 4 dicembre venisse celebrato un culto in occasione del quale delle matrone di alto rango e delle Vestali avrebbero sacrificato alla *Bona Dea* il ventre di una scrofa su un fuoco appositamente acceso. Da tale culto, aggiunge Plutarco, sarebbero stati banditi gli uomini, tranne che avessero assunto sembianze femminili travestendosi da donna.

La dimensione della madre dunque, potenzialmente

connaturata alla donna, appare acquisibile anche dall'uomo benché a prezzo di grandi fatiche. Secondo alcune leggende, Eracle solo alla fine delle mitiche prove avrebbe potuto scambiare le proprie vesti con quelle della Regina Onfale e, dentro una grotta, celebrare lo scambio che gli sarebbe valso una sopravveste gialla e un manto purpureo nonché la noeme di essere ormai *uno che si veste come una donna*.

Di Teseo, celeberrimo vincitore del Minotauro che uscì dal labirinto grazie al filo di Arianna, si disse che aveva scimmiettato le gesta di Ercole²⁹ e, nel mito greco, Ercole-Eracle dovette vincere un serpente gigantesco che faceva strage di uomini distruggendo le messi della regina Onfale prima di potersi congiungere con la detta regina dal nome di ombelico. A Ercole (o quantomeno a divinità a lui iconograficamente assimilabili) ancora tra la fine del VI e l'inizio del V secolo a.C. offrivano i Piceni di Marche e Abruzzo. Eracle, eroe dalle dodici fatiche che diventano quattordici, passò alla leggenda come l'eroe coperto solo da una pelle di leone (che poi avrebbe ceduto alla regina Onfale in cambio delle sue vesti). Il leone, con il

serpente e la capra, fu uno dei tre animali legati alla luna mutante nel cielo annuale. Il culto di Ercole giunse a rivestire una tale importanza nell'antichità che i sacerdoti Salj che gli erano stati devoti furono successivamente deputati a costituire l'espressione del culto di Minerva entro le



Londra, British Museum, Kylix (tazza) 440-430 a.C.
Imprese di Teseo e uccisione del Minotauro

mura di Roma Capitolina³⁰. Ladoucette³¹ si domanda però se quella tradizione avrebbe potuto conservarsi così tenacemente nella poesia e nella storia se non vi fosse stata una certa verità sotto il velo mitologico. Ed è certo, come ci ricorda John Scheid, che un velo c'era sui comportamenti rituali delle donne, esatto contrario dei rituali sacrificali celebrati dagli uomini in spazi pubblici e davanti a tutti, durante la giornata civica e certo non di notte, in case private e in segreto. Citando John Scheid³²:

Tutte le fonti presentano il culto di Bona Dea come un «mondo a rovescio» in cui le donne assumono ruoli maschili.

Nondimeno, se ripensiamo al parallelo proposto da Marija Gimbutas fra il ventre femminile e la grotta, e poi fra l'utero e il santuario, è facilmente deducibile come anche il santuario dovesse essere ricostituito entro uno spazio chiuso e privato.

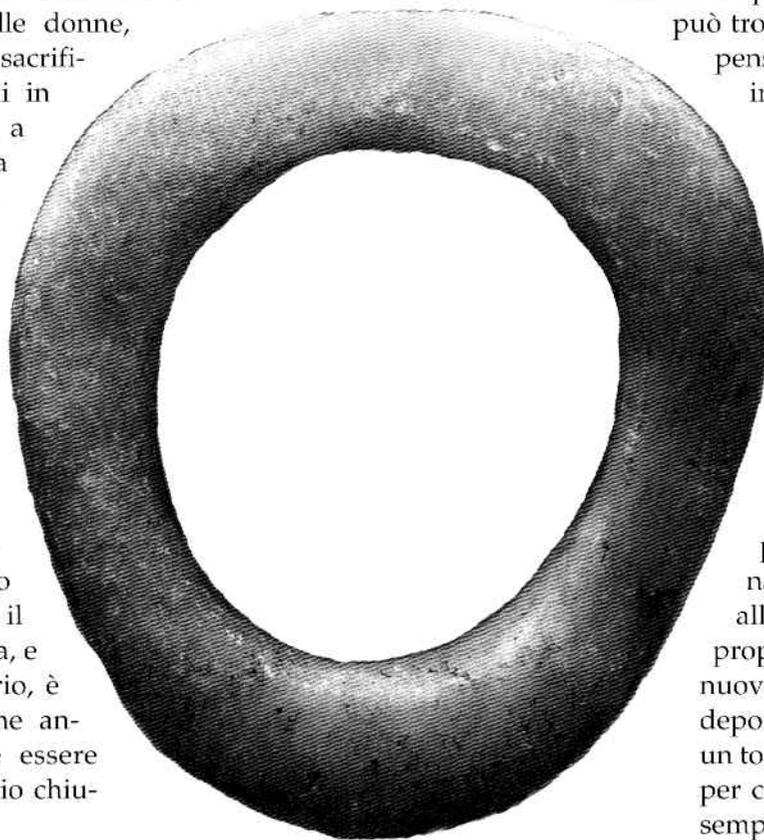
Anche presso i Celti³³, alle calende di dicembre, festa di Samhain, gli uomini usavano mascherarsi da donne mentre, riferisce Zolla³⁴, il periodo che va dalla quasi fine di novembre alla quasi fine di dicembre era conosciuto presso i pellirosse Dakota come il periodo «della luna in cui i cervi perdono le corna»: e si sa che le corna, almeno in natura se non in società, sono da sempre simbolo di

maschia potenza. Tuttavia c'è da domandarsi perché un simbolo affatto maschile, – a Creta ad esempio è un toro visto frontalmente a impersonare la consacrazione – venga collocato in uno con un simbolo tradizionalmente

femminile quale è la luna. L'associazione

può trovare una risposta logica se si pensa che la stilizzazione del toro in visione frontale corrisponde perfettamente a quella dell'utero femminile con le tube nella posizione delle corna. Allora, secondo tale griglia di riferimento, la luna in cui i cervi perdono le corna sarebbe da interpretarsi considerando il contenente per il contenuto, quando la mestruazione che manifesta il seme della donna la rende, per questo, maschio e femmina ad un tempo, assimilabile alla terra autunnale che dalle proprie piante riceve l'impulso a nuova vita. A favore di tale ipotesi deporrebbe l'usanza di sgozzare un toro, cioè di far uscire il sangue, per conferire fertilità alla terra. E, sempre in questa chiave, troverebbe spiegazione l'usanza di spargere dell'ocra rossa sui defunti per propiziarne la rinascita.

Se la luna mutante nel cielo annuale ha triplice aspetto, anche i volti di pietra della Sibilla che dà il nome alla montagna sono tre: una giovane, una donna matura e una vegliarda. Nondimeno la roccia è una ed una sola, anche se nel cammino può assumere aspetti differenti, proprio come la luna.



Nuove Ebridi, calcite cristallina intagliata.
Anello feticcio sacro alla Luna Piena

Il ciclo lunare era già analizzato, memorizzato e utilizzato per scopi pratici circa 15.000 anni prima della scoperta dell'agricoltura³⁵, ciò che lascia ragionevolmente supporre la visione di una ri-generazione della vita entro un *sistema lunare* nel quale si sarebbe collocato anche il Sole.

Presso gli Osci agricoltori e, successivamente, presso i Piceni dei primordi, il mondo, cioè tutto l'ente, era dio e le varie parti del mondo modificazioni di una sola e medesima sostanza [...] Dodici grandi iddii, per metà maschi e metà femmine componevano insieme l'alta gerarchia celeste mentre un pontefice era tramite in terra della volontà divina che governava le tribù [...]»³⁶.

I dodici grandi iddii per metà maschi e per metà femmine che Micali ci ricorda come componenti l'alta gerarchia celeste, sarebbero allora altrettante *lune* considerate nella loro fase maschile-crescente e femminile-decrescente, mentre il pontefice che era loro tramite in terra potrebbe essere il *Sole* in esse e per esse rigenerato. Esther Harding³⁷, psicologa allieva di C.G. Jung, nel trattare in chiave psico-analitica il materiale storico-mitologico pervenuto all'attenzione degli studiosi moderni ricorda che nel mondo delle origini l'uomo vedeva nella donna la stessa forza fertilizzante che attribuiva alla natura della luna, e dunque capacità di generare, di accrescere, ma anche di distruggere prima di rigenerare. Con la luna, personificata nel ventre femminile, cresceva la vita umana sino alla pienezza e al *parto* che la manifestava; con il sole, immaginato nel ventre della Luna celeste, cresceva e decresceva la vita universale sino al solstizio invernale che segnava il momento della rinascita della Luce.

Perciò si può rilevare come, un po' ovunque, nel tempo quanto nello spazio, il periodo in cui il cielo presenta un rovesciamento di polarità – la luna al suo apogeo con il sole al perigeo – abbia ispirato un simile rovesciamento di polarità anche in terra, e la donna appaia intenta a fare opera di maschio mentre l'uomo viene rappresentato nel ruolo sottomesso tipico della femmina. È

da dire, però, che la donna è considerata attiva sempre in relazione al suo ruolo di *madre* e di *matrice*. Agli albori della nostra era, per salutare la «nascita del sole» in occasione del solstizio d'inverno, nella notte tra il 24 e il 25 dicembre in Alessandria di Egitto, si esponeva ai fedeli la statuetta del figlio di Iside, divino fanciullo che veniva salutato da gioiose acclamazioni come «Esultate! La Vergine ha partorito, la Luce sta crescendo».

Vergini, vestali, sciamane: è più che evidente che codeste Piccole Madri non sono da confondersi con le donne comuni o, come si diceva anticamente in Roma, le *matrone* che della madre hanno conservata solo la radicale. Le Piccole Madri³⁸ sarebbero infatti assimilate alla Luna capace di far risorgere la Luce, nonché di mutare – senza essere gravide di un figlio d'uomo – il vino dai colori di sangue in latte capace di nutrire. In tal senso depono la testimonianza scritta secondo cui nel culto della «dea delle donne» il santuario di *Bona Dea* non entrava (o non entrava più) in contatto col vino puro. Citando ancora John Scheid³⁹

... il vino poteva esservi usato solo con il nome di 'latte' e in un recipiente chiamato 'brocca per il miele'. Questi mascheramenti sembrano voler conferire al vino puro l'apparenza dei vini lavorati, «addomesticati», come il passum (vino di uva secca), i cui grappoli erano schiacciati dalle vergini in panieri e che era conservato in «una brocca, come il miele» [...].

Conviene perciò ritornare al fuoco, anzi ai *focaracci*, per scoprire che un'altra credenza comune legata ad essi vuole che il legno d'alloro ardente, acceso quando la luna è signora e il sole ancora nascosto, sia un talismano potente capace di ovviare ad ogni dolore e ad ogni avversità. Dato che le piante, anticamente, erano concepite come capaci di immagazzinare il fuoco in quanto bastava sfregare il legno per produrre la magica scintilla che l'avrebbe acceso, è più che possibile che il tizzone di lauro sia emblema del fuoco della vita, solo apparentemente sessuata e sessuale, ma di

fatto una e riproduttiva di se stessa. Di là dalle vaghezze perpetuate dalla consuetudine popolare, è nondimeno opportuno ricordare come l'alloro⁴⁰ si manifesti in natura con piante di due diversi generi: le une maschili, dai fiori bianco-giallastri con stami precocemente caduchi; le altre femminili, dai fiori racchiudenti un pistillo che, giunto a maturazione in autunno, origina una drupa-seme di color nero-bluastro poco più piccola di un'oliva. Tale drupa, opportunamente seccata, tritata, macerata in olio e poi messa a riposo in ambiente caldo, secondo Vittorio Baroni sarebbe un potente immunizzatore nonché un eccezionale rigenerante anche di tessuti già corrosi. Inutile dire che i generi dell'alloro ricordano i generi dei semi umani e che, con tutta probabilità, proprio tale somiglianza li evidenziò all'attenzione sacerdotale che elevò l'alloro al rango di simbolo sacro.

Fuochi cultuali, dunque, poiché accade di frequente che nei luoghi in cui Natura è ancora regina e la terra

innalza il passo dell'uomo, di oggi come di ieri, questi si senta ispirato a cose più elevate di quelle cui comunemente dedica la propria attenzione, e non è casuale che proprio in luoghi come questi sia portato a rendere grazie. Qualcuno, più fortunato, rende forse grazie anche all'Amore ... ma questa è materia troppo comune per riuscire intelleggibile o, per altri versi, troppo sacra per rientrare in un saggio, se non come Idea.

Concludendo sulla scia delle tante proprietà note e ignote delle produzioni della Natura, da quelle sotterranee a quelle d'altura, al termine di un labirintico percorso fra le tradizioni, è forse opportuno chiedersi se quanto cercavano i nostri progenitori italici di tanti secoli fa non sia ancora quello che, in fondo, cercano anche gli uomini del nuovo millennio, magari proprio nei luoghi ove regna imperituro il mito sibillino: la chiave della Vita e il segreto della salute, della forza e della bellezza.

NOTE

- ¹ Alfredo Cattabiani, *Lunario*, Mondadori, Milano 1994.
- ² Geremia 7,18.
- ³ La *regina coeli* era la luna, Iside Astarte, cui si offrivano schiacciate a forma di falce.
- ⁴ A. Cattabiani, *Op. cit.*, p. 366.
- ⁵ Intesa qui, probabilmente, nell'accezione dantesca di *sustanza di cose sperate ed argomento de le non parventi* (*Comedia, Paradiso XXIV 64 e segg.*).
- ⁶ Cattedra di storia del pensiero politico medioevale (e moderno) c/o l'Università di Torino.
- ⁷ Mircea Eliade, *Mythes, rêves et mystères*, Paris 1957.
- ⁸ Mircea Eliade, *Storia delle credenze e delle idee religiose* – Vol. I *Dall'età della pietra ai Misteri Eleusini*, Sansoni Editore, Milano 1996, pp. 148–149.
- ⁹ Marija Gimbutas, *Il linguaggio della dea*, Longanesi & C., Firenze 1990, pp. 221–223.
- ¹⁰ Piercarlo Jorio, *op. cit.*
- ¹¹ Marija Gimbutas, *op. cit.*
- ¹² Victor Magnien, *Les mystères d'Eleusis (leur origine, le rituel de leurs initiations)*, Parigi 1950, p. 286.
- ¹³ Giuseppe Micali, *op. cit.*
- ¹⁴ J.A. MacCulloch, *La religione degli antichi Celti*, Neri Pozzi Editori, Vicenza 1998.
- ¹⁵ Mircea Eliade, *Storia delle credenze...*, *op. cit.*, p. 129.
- ¹⁶ Il commento è di Mircea Eliade, *ibidem*.
- ¹⁷ Come la scienza dei nostri tempi testimonia quando ci racconta delle virtù del cordone ombelicale.
- ¹⁸ Cupramontana e Cupra marittima sono luoghi realmente esistenti e mete turistiche della regione Marche.
- ¹⁹ Mircea Eliade, *ibidem*.
- ²⁰ Piercarlo Jorio, *Il magico, il divino, il favoloso nella religiosità alpina*, Priuli & Verlucca, Ivrea (TO) 1983.
- ²¹ *Ibidem*, p. 39.
- ²² Secondo Donatella Marocco Stuardi, un'altra possibile eti-

mologia della *basilica* e del *basileus* sarebbe da ricercarsi nell'idea del pastore del popolo.

²³ Cfr. *Le terre della Sibilla Appenninica*, Editrice Miriamica Progetto Elissa, Montemonaco (AP) 1999.

²⁴ *Ibidem*, p. 39.

²⁵ Mircea Eliade, *op. cit.*, pagg. 163–165.

²⁶ Mircea Eliade, *La nascita mistica – Riti e simboli d'iniziazione*, Editrice Morcelliana, Brescia 1974, pagg. 80–81.

²⁷ Mircea Eliade, *Storia delle credenze...*, *op. cit.*, p. 68.

²⁸ Citato da John Scheid *Indispensabili 'straniere'* – *I ruoli religiosi delle donne a Roma*, *Storia delle donne in occidente*, collana a cura di Georges Duby e Michelle Perrot, 1° volume "L'Antichità", Editori Laterza e Figli, Bari 1990.

²⁹ Robert Graves, *op. cit.*

³⁰ Giuseppe Micali, *op. cit.*

³¹ Ladoucette J.C.F., *Histoire, topographie, antiquités, usages, viales des Hautes Alpes*, Vol. I, Paris 1834, Biblioteca Nazionale, Torino.

³² John Scheid "Indispensabili 'straniere' – I ruoli religiosi delle donne a Roma", *op. cit.*, p. 442.

³³ J.A. MacCulloch, *op. cit.*

³⁴ Elémire Zolla, *Aura. I luoghi e i riti*, Venezia 1985 citato da Ambrogio Donini, *Breve storia delle religioni*, Newton Compton Editori s.r.l., Roma 1991.

³⁵ Mircea Eliade, *Storia delle credenze...*, *op. cit.*, p. 34.

³⁶ Giuseppe Micali, *Storia degli Antichi popoli Italiani*, Firenze 1832, Tomo II, Capo XXII.

³⁷ Esther M. Harding, *I Misteri della Donna*, Casa Editrice Astrolabio, Roma 1973.

³⁸ In dialetto marchigiano, le *spose* sono i chicchi di granoturco cotti e semiaperti così da mostrare l'interno bianco come l'abito da sposa. (da Francesco Egidi, *Dizionario dei dialetti piceni fra Tronto e Aso*, Montefiore dell'Aso 1965).

³⁹ John Scheid *Indispensabili 'straniere'* – *I ruoli religiosi delle donne a Roma*, *op. cit.*, p. 442.

⁴⁰ P. Vittorio Baroni, *Dodici piante per i mali del secolo*, Edizioni Liturgiche Vincenziane, Roma 1981.

FROM THE SIBYL'S MEANDERS TO THE CEREBRAL LABYRINTHS AN EXCURSION AMONG SUBJECTIVE EXPERIENCES AND OBJECTIVE QUESTIONS

Gennaro Vitalone*

Science has not provided yet a satisfactory explanation about the origin of some unusual luminous phenomena like the ones which were observed in Norway, Hessdalen Valley, as well as on Mount Musinè, in Piedmont – Italy. The astrophysicist Massimo Teodorani in 1999 related for Progetto Elissa about the specially planned periodical surveys and scientific examinations made in the Norwegian valley – see Luminous phenomena in the atmosphere. The last frontier of new physics? – by «Apennine Sybil's lands ... Progetto Elissa» 1999 – On that occasion he also stated that Mount Sybil, and the surrounding territory too, would represent an area potentially susceptible of a scientific thorough examination as a source of similar phenomenology.

Waiting for a scientific explanation we have only the possibility to wonder if the particular condition of a given electromagnetic field might influence the perception and the mood of some subjects who were exposed to it. Also we can venture the

hypothesis that the occurrence of unusual subjective experiences happened in these areas could be somehow put in relation with the condition of the ambience, as well as to particular subjective conditions.

I personally experienced an atypical and odd state of being on the occasion of my first climbing on the top of Mount Sibyl with some friends. Since then I started to think that the wide range of anecdotes referring to Mount Sibyl like a place of strange phenomena could be supported by the results of a deep and strict investigation about the possibility that the human body – under special conditions – could produce substances activating channels to an unknown dimension of reality. In this case, the production of the said substances should be widely spread among mankind. From a theoretical point of view, it is not impossible: the story of evolution teaches that episodic characters may, in time, become the prerogative of a whole species.

DAI MEANDRI DELLA SIBILLA AI LABIRINTI CEREBRALI

UN'ESCURSIONE FRA ESPERIENZE SOGGETTIVE E INTERROGATIVI OGGETTIVI

Gennaro Vitalone*

PRELIMINARI INTRODUTTIVI

Probabilmente, uno dei meriti maggiori degli studi antropologici è quello di aver determinato un'incrinatura irreversibile nell'impalcatura etnocentrica della cultura occidentale. L'antropologia culturale, soprattutto, ha contribuito fortemente alla ridefinizione del concetto di cultura, sradicandolo dallo stereotipo diffuso che ne faceva coincidere l'estensione semantica con l'insieme delle produzioni umanistiche, scientifiche e artistiche conseguenti all'attività dell'essere umano. L'accezione antropologica del termine cultura è invece di molto più estesa e sta a indicare tutto ciò che l'essere umano è, in relazione con sé stesso in quanto individuo, in relazione con gli altri in quanto essere sociale e, infine, in relazione con le idee in quanto essere fondamentalmente portato a rappresentazioni astratte della realtà. In altri termini, si potrebbe dire che il concetto antropologico di cultura comprende la rappresentazione della realtà e il modo in cui la realtà stessa è costruita quotidianamente dall'insieme di individui che compongono un raggruppamento sociale dotato di una specifica iden-



tità. Inversamente, si può dire che la realtà è essenzialmente una costruzione sociale, in quanto è una rappresentazione del mondo costruita socialmente: essa è determinata dall'essere umano e a sua volta lo determina. Ne discende immediatamente che ogni rappresentazione della realtà, e quindi ogni cultura, va situata nel contesto che l'ha prodotta e che, ciò stante, assume carattere relativo.

Conseguenze primarie di questo modo di concepire la cultura sono la *avalutatività* e, ovviamente, il *relativismo culturale*, se con l'una si intende il rifiuto, come principio ontologico e deontologico, di giudicare l'universo culturale altrui sulla base dei valori contenuti nel proprio e se con l'altro si guarda alla propria cultura come a uno dei tanti modi possibili di rappresentazione della realtà.

Con l'assunzione di questa collocazione prospettica gli studi antropologici si sono preoccupati e si preoccupano principalmente di osservare e di descrivere e, fin dove possibile, di comprendere¹. L'osservazione antropologica condotta senza pregiudizi aprioristici ha permesso, ad esempio, di riconsiderare sotto altra luce taluni elementi simbolici e rituali di raggruppamenti sociali strutturati su tradizioni sciamaniche; elementi che

*Saggista

antecedentemente erano stati classificati – e accantonati non senza un certo sussiego – come espressioni di rappresentazioni primitive e superstiziose. Oggi, con approccio diverso, si parte dal presupposto che ogni frammento culturale vada integrato all'interno dell'universo simbolico di riferimento proprio della collettività cui appartiene, in quanto è in esso che trova il suo significato e la sua ragion d'essere². L'universo simbolico, infatti, oltre che a preservare e a trasmettere nel tempo l'identità sociale del gruppo, provvede innanzi tutto a garantire il processo di costruzione e di integrazione sociale e assicura conferimento di senso alle azioni individuali e collettive. Osservati attraverso le lenti antropologiche, gli eventi delle società tradizionali, siano essi di rilevanza individuale o collettiva, assumono il carattere di rappresentazioni culturali emergenti da quel contenitore invisibile – ma non per questo meno reale, se se ne considerano gli effetti – nel quale confluiscono e si fondono insieme miti e storia, usanze e quotidianità.

Nella prospettiva che si è appena abbozzata anche l'uso di sostanze psicotrope va ricondotto al contesto nel quale si colloca e dunque alla matrice culturale di esso. L'assunzione di sostanze allucinogene attraverso funghi o erbe considerate quasi sempre sacre risponde di norma a necessità rituali, il cui scopo va ravvisato nell'opportunità di propiziare l'accesso a un livello diverso di consapevolezza della realtà piuttosto che nel desiderio di perseguire una forma di evasione dalla realtà stessa. In relazione a questa materia, le osservazioni antropologiche hanno consentito una vasta collezione di informazioni e di dati che hanno contribuito non poco ad aprire una finestra su un mondo poco noto. Oggi, al di là degli effetti devastanti che l'abuso di allucinogeni alla lunga produce, si sta cercando di comprendere quali siano le effettive interazioni tra principi attivi delle sostanze psicotrope e meccanismi cerebrali di base. Alcune tipologie di alterazione della consapevolezza, che sono state riscontrate ad esempio in seguito all'assunzione di *peyote*, sono

sconcertanti soprattutto perché comportano implicazioni che suonano come sfide alla solidità delle nostre strutture cognitive. Emerge, lentamente, la possibilità che il mondo dei nostri sensi, o meglio il modo attraverso il quale il mondo è percepito dai sensi, sia in fin dei conti abbastanza limitato. Soprattutto, esso appare condizionato dalla disponibilità nell'organismo umano di quelle specifiche sostanze – e soltanto di quelle – deputate all'assolvimento dei processi chimico-fisici cerebrali, delle quali l'evoluzione biologica ha consentito lo sviluppo sino ai tempi odierni. E non è tutto. Alterazioni della consapevolezza connesse a cause apparentemente assai diverse, quali uso di sostanze psicotrope appunto, ma anche, come si vedrà più avanti, influenze magnetiche non ancora ben identificate nella loro natura ed esperienze di tipo mistico, tendono a rivelarsi sempre meno distanti. Anzi, potrebbe dirsi che stiano invece convergendo verso uno schema interpretativo unitario il cui ordito seguirebbe i percorsi della rete neuronale. Su di esso prende corpo via via la trama delle connessioni funzionali, la cui progressiva investigazione invece di favorire l'emergere di chiarificazioni rassicuranti libera interrogativi che disorientano e che talora sembrano rievocare i fantasmi di una conoscenza arcaica che non più di quattro secoli di razionalismo scientifico (o scienziato?) ritenevano di aver sepolto per sempre sotto le rovine della cultura scolastica. Intendiamoci, non con questo si intende mettere in discussione il corpo imponente di conoscenze teoriche e sperimentali sortito grazie alla metodologia che si è fatta strada dal XVII secolo in poi. Solo, ci si chiede per quanto tempo ancora le strutture cognitive e paradigmatiche delle quali disponiamo saranno in grado di inglobare in un quadro coerente le nuove sfide, le quali, presumibilmente, riguarderanno questa volta non più soltanto la materia in quanto tale, sia essa inorganica o organica, ma la materia in quanto sostegno e mezzo accipiente di processi la cui sintesi si manifesta come fenomeno vita-

le intelligente e consapevole.

Ecco, è verso questi interrogativi che si indirizzano le considerazioni che si andranno a sviluppare da qui in poi, senza altro scopo che quello di farne emergere i lati più intriganti, anche a rischio, talvolta, di sconfinare non nell'azzardo, bensì in un ignoto plausibile o, almeno, possibile. Sempre però tenendo ben fermi i fatti, gli incontrovertibili fatti, nell'orizzonte del nostro campo visivo.

E lasciamo, allora, che comincino a parlare i fatti.

FENOMENI MAGNETICI E INTERAZIONI MENTALI: UN CASO APERTO

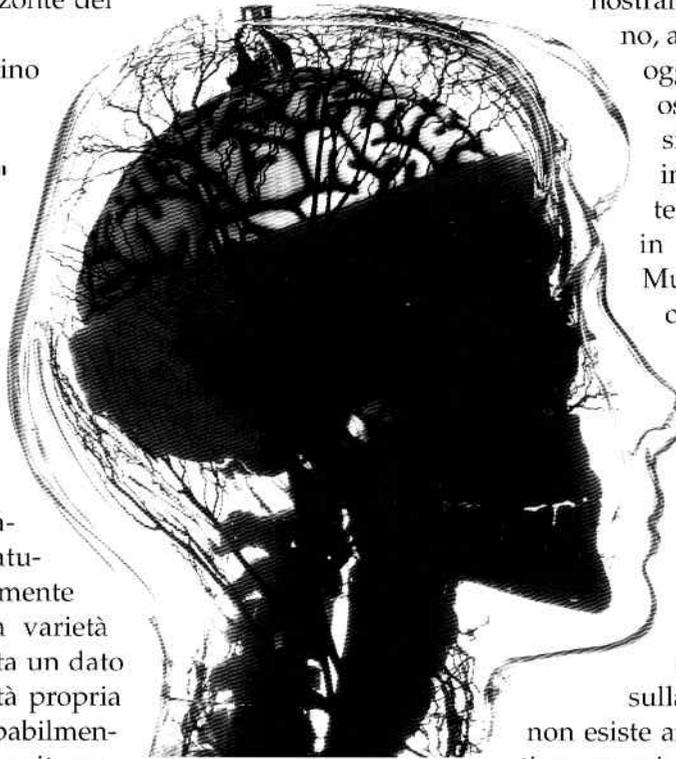
Nei giorni tra il 6 e l'8 novembre del 1998 si svolge tra Ascoli Piceno e Amandola il I Convegno Internazionale su *Le terre della Sibilla appenninica – antico crocevia di idee scienze e cultura*. Nell'ambito del convegno senza dubbio suggestivo, esternamente per il maestoso scenario naturale che gli fa da cornice e internamente per la inusuale ma amalgamata varietà degli argomenti presentati, transita un dato di fatto che, vestito della asetticità propria dei resoconti scientifici, passa probabilmente inosservato, come può talvolta capitare a un'informazione a margine del tema principale. Ci si riferisce al contributo presentato da Massimo Teodorani, ricercatore dell'Osservatorio Astronomico di Capodimonte, dal titolo *Fenomeni luminosi nell'atmosfera – Ultima frontiera della nuova fisica? L'esposizione è molto tecnica, subordinata alla necessità di un rigore scientifico ancor più necessario se si pensa alla facilità con la quale l'argomento si presta a slittamenti interpretativi propi-*

ziati da suggestioni forse più affascinanti sul piano dell'immaginazione, ma di certo assai più insidiosi su quelli del riscontro oggettivo e della consistenza epistemologica. Il tema della relazione riguarda la ricorrenza di fenomeni luminosi inconsueti, che si verificano in particolari luoghi geografici come, ad esempio, la valle di Hessdalen in Norvegia. Ma anche le contrade

nostrane sono interessate al fenomeno, anche se non sono state ancora oggetto di rilievi sistematici e di osservazioni scientifiche appositamente pianificate, come invece è stato per quelle eseguite nella valle norvegese. I luoghi in questione sono il Monte Musinè, in Piemonte, e, guarda caso, i Monti Sibillini con la loro vetta più rappresentativa, il regale Monte Sibilla.

I fenomeni dei quali parla Teodorani sono senza dubbio suggestivi, ma sconcertanti dal punto di vista scientifico. A oggi, al di là delle diverse teorie, qualcuna di esse collocabile – a detta dello stesso Teodorani – sulla frontiera della nuova fisica, non esiste ancora una spiegazione definitiva e convincente né della loro origine, né

della loro dinamica. Per gli approfondimenti sull'argomento si rimanda direttamente alla pubblicazione, curata dal Progetto Elissa per i tipi dell'Editrice Miriamica³ contenente la relazione del dr. Teodorani insieme con gli altri contributi presentati al Convegno. Il punto, invece, oggetto del nostro interesse è un altro, rimasto seminascolato tra le argomentazioni e gli altri dati che sono scorsi nell'ambito della presentazione. Ma lasciamo parlare



Massimo Teodorani; egli scrive:

In molti casi, sia in base a testimonianze fornite da privati cittadini [...], sia in base a testimonianze fornite da alcuni componenti del team di scienziati e ingegneri direttamente coinvolti nelle due principali campagne di misurazione del fenomeno luminoso già effettuate, non facilmente definibili «interazioni mentali», «visioni» o «particolari sensazioni di essere osservati» furono riportate dagli osservatori durante l'apparizione del fenomeno luminoso.

In seguito, usando opportuna strumentazione sotto controllo medico, si è tentato di riprodurre questa fenomenologia in laboratorio sottoponendo un buon numero di cavie umane a campi elettromagnetici a bassa frequenza. Da ciò ne è risultato che tutte le persone sotto sperimentazione hanno avuto «visioni» e in certi casi perfino «l'illusione di essere state contattate» [...]. Se ne è dedotto che un campo EM del genere sembra interagire con l'attività elettrica del cervello tramite meccanismi biofisici non ancora ben conosciuti, e conseguentemente innescare processi biochimici associate alle allucinazioni. Dal momento che tali campi elettromagnetici sono stati di fatto registrati nel corso della misurazione strumentale di fenomeni luminosi se ne conclude allora che il fenomeno è in grado di interagire, tramite meccanismi non ancora ben compresi, con i testimoni dando loro l'illusione di «essere stati contattati» da qualcosa di apparentemente intelligente.

Questo il dato di fatto. Purtroppo mancano dati precisi sui valori di frequenza del campo elettromagnetico corrispondenti a quei fenomeni luminosi che avevano prodotto gli effetti particolari sui testimoni; e mancano anche i valori del campo elettromagnetico (al di là del dato generico relativo alla *bassa frequenza*) col quale tali effetti sono stati indotti «artificialmente» sui soggetti che si sono sottoposti come cavie in laboratorio; infine, non si hanno informazioni sul tipo di «visioni» e delle altre «sensazioni» indotte nell'un caso e nell'altro. Ciò avrebbe fornito qualche chiarimento in più soprattutto sulla com-

parabilità delle due categorie di fenomeni e dal punto di vista oggettivo e quantitativo (misurazione dei parametri fisici) e dal punto di vista soggettivo e qualitativo (modalità e contenuti delle «sensazioni»). In mancanza, prendiamo l'informazione per quello che può dare e vediamo comunque di esaminarne alcune implicazioni, dopo la doverosa premessa che non si intende far dire a Teodorani quello che non ha detto e, soprattutto, che quello che si va a dire non è da ricondursi né direttamente né indirettamente all'autore della relazione citata.

Ma ripartiamo dal fatto: esistono fenomeni luminosi «naturali», al momento inspiegabili, ai quali sono associate variazioni – misurabili – del campo elettromagnetico che indurrebbero sensazioni «particolari» – queste non misurabili ma ripetibili e, soprattutto, simili – nei soggetti che si trovano nell'area di influenza di tale campo⁴. Questo significa che, in quelle condizioni, si determinerebbero degli effetti a un livello molto basilico del funzionamento cerebrale e, in particolare, a livello dei meccanismi chimico-fisici e molecolari dei complessi neuronali e sinaptici. Gli stessi effetti, o almeno di natura apparentemente simile, sembra che siano riproducibili artificialmente in laboratorio, generando campi elettromagnetici di frequenza opportuna. Nell'attesa che la scienza metta a punto una spiegazione soddisfacente sull'origine dei fenomeni luminosi del tipo di quelli osservati a Hessdalen e sulla loro eventuale correlazione con particolari stati soggettivi, ci si deve limitare ad annotare la possibilità che determinati stati del campo elettromagnetico circostante influiscano sulle condizioni percettive ed emotive dei soggetti che vi si trovino esposti.

La biochimica del cervello è in grado, oggi, di ricondurre diversi stati soggettivi (euforia, apatia, aggressività) ai meccanismi attivati da sostanze specifiche che agiscono come neurotrasmettitori e neurorecettori negli spazi sinaptici, tant'è che alcuni di questi stati possono essere propiziati o inibiti intervenendo opportunamente sui dispositivi di regolazione di quei meccanismi. Gli

effetti indotti dagli alcaloidi ne sono un esempio significativo. Si sa inoltre che la presenza (o assenza) di tali sostanze influenza i processi di regolazione dei potenziali elettrici che viaggiano lungo i collegamenti neuronali (assoni). Non altrettanta certezza vi è invece sul modo in cui particolari variazioni del campo elettromagnetico vadano ad alterare quei meccanismi sino a produrre effetti soggettivi di natura tale da potersi assimilare a esperienze emotivamente intense e a stati percettivi non giustificabili, in prima istanza, con l'apparente realtà del contesto. Tutto questo, ovviamente, sotto l'assunzione che un rapporto tra campi elettromagnetici e biofisica dei processi cerebrali sia effettivamente sostenibile, ciò che del resto lascerebbe pensare la concomitanza tra peculiarità (magnetiche?) di taluni luoghi, fenomenologie luminose atipiche ed esperienze soggettive *sui generis*.

Ma, per ritornare all'argomento che ha dato spunto a queste considerazioni, occorre annotare che, stando a quanto riferisce Teodorani, anche il Monte Sibilla e il territorio circostante rappresenterebbero un'area potenzialmente suscettibile di approfondimenti scientifici in quanto sorgente di fenomenologia analoga.

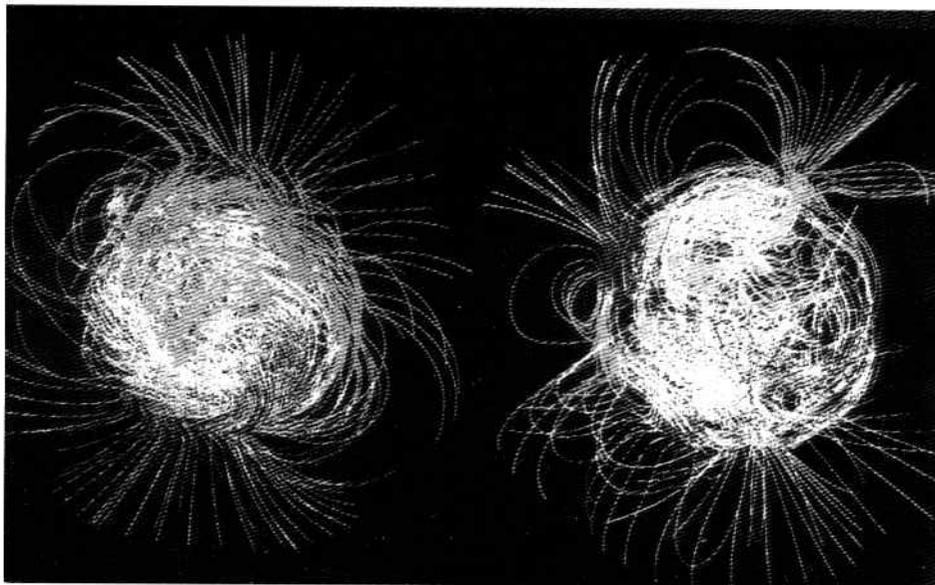
Conseguentemente, non appare azzardato ipotizzare che anche in quest'area il verificarsi di esperienze soggettive inconsuete non dovrebbe sorprendere più di tanto, e questo indipendentemente dalla pur ricca aneddotica che si tramanda tra le genti di queste accoglienti contrade.

L'estensore di queste note ha avuto modo di vivere in prima persona gli effetti di un'esperienza non prevista in occasione della sua prima arrampicata, insieme con un gruppo di amici, sulla vetta della Sibilla. Il carattere personale – e intimo – di quell'esperienza inaspettata quanto intensa vorrebbe che non ci si attardasse più di tanto sui suoi contenuti, che avrebbero probabilmente valore assai relativo anche per l'interlocutore meglio disposto. Pur tuttavia, si pensa che essa meriti un momento di considerazione non fosse altro perché, per quanto ci si sia

impegnati a trovare elementi che in qualche modo ne potessero rappresentare le cause scatenanti, quella esperienza restò e resta unica nel suo genere e, soprattutto, non appare riconducibile a fattori esterni di suggestione e in grado di giustificarne l'insorgenza.

Si era da poco percorsa la cresta, abbastanza agevole nonostante lo spazio ristretto del camminamento, che porta immediatamente a ridosso della «corona» e, approfittando del piccolo spiazzo che la montagna offre ai suoi visitatori, quasi a voler concedere loro un istante per riprendere fiato prima dell'ultima arrampicata, ci si stava appunto intrattenendo serenamente, godendo dello scenario superbo che si apre tutt'intorno a trecentosessanta gradi. Quel tratto finale, per altro visibilmente non insidioso neanche per chi, come lo scrivente, non può vantare alcuna esperienza di arrampicatore e che la montagna non ce l'ha inscritta nel suo DNA, diventò improvvisamente un baluardo degno di una sfida epica di altri tempi e si pose, anzi assurse a simbolo dei personali limiti e, soprattutto, della ineludibile consapevolezza di essi. L'idea di percorrere quel tratto finale solo per l'orgoglio di dire «ce l'ho fatta!» sembrò d'un tratto assurda. D'improvviso si dispiegò l'insensatezza delle tante sfide che portiamo a noi stessi e della violenza conseguente che si perpetra a danno della nostra stessa natura. L'idea di fermarmi, di non procedere oltre fu immediata: mi accettavo per quello che ero. Anche il tempo sembrò che si fermasse e consentì che operassi un bilancio della mia esistenza sino a quel momento. Nella ricapitolazione che ne seguì si dissolsero, via via che emergevano dal fondo del mio essere, le tante grandi e piccole vanità, le ambizioni e quella irriducibile superbia che fa sentire l'essere umano separato da tutto il resto. Progressivamente si fece strada, muovendo da chissà quale insondabile meandro psichico, un profondissimo senso di nostalgia, verso qualcosa che ci è appartenuta o cui si è appartenuti; qualcosa di antichissimo e, meglio, di arcaico e allo stesso tempo di indescrivibilmente dolce. Poi, inaspettato quan-

to inspiegabile, il desiderio di lasciarsi andare di sotto e farsi assorbire fino all'ultima molecola del proprio essere, della propria materia, dalla terra e dalla «dimensione» della montagna. A questa ridda di sensazioni seguì uno stato di calma serena. Fu in quel momento che la sagoma di un conoscente comune, frequentatore assiduo di questi luoghi e fino ad allora rimasto da qualche parte in



Gary Glatzmaier

Simulazione delle linee di forza del campo magnetico terrestre

attesa del nostro gruppo, si stagliò sulla vetta del Monte Sibilla e da lì ci venne incontro. Con la sobrietà tipica di chi sente la propria vita come parte della vita della montagna mi tese la mano e mi disse: *vieni su? È difficile?* chiesi. *No* – mi rispose – *basta fare un passo dopo l'altro*. Così feci. Un passo dopo l'altro, arrivai in cima, dietro di lui e tenendo per mano la mia compagna. Sulla vetta, il silenzio. E quel silenzio mi appartiene.

Sin qui il fatto personale, che come si vede si presen-

ta con talune connotazioni che si richiamano in qualche modo alle esperienze di tipo sciamanico. Quello che qui preme mettere in evidenza è che quella esperienza, come si è detto, non appariva in alcun modo riconducibile a fattori oggettivi. Inoltre, e fatto ancora più curioso se si vuole, è che essa non rimase evento individualmente isolato, ma si manifestò anche in altri partecipanti all'escursion-

sione, seppure con contenuti comprensibilmente diversi trattandosi appunto di coinvolgimento soggettivo. Nondimeno, ci si rende perfettamente conto che la esigua estensione del fenomeno tenderebbe a far pensare a reazioni soggettive episodiche piuttosto che ad effetti indotti dalla presenza nel luogo di stimoli ignoti, come ad esempio potrebbero essere situazioni magnetiche *sui generis*. In tal caso – e questa è l'obiezione di fondo che ci si attenderebbe – stante la persistenza di una supposta perturbazione locale del campo elettromagnetico circostante, gli effetti avrebbero dovuto e dovrebbero manifestarsi in modo generalizzato almeno nelle loro caratteristiche essenziali. Purtroppo, o forse fortunatamente, l'unità fisiopsichica dell'essere umano non è assimilabile neppure lontanamente a quella concezione meccanicistica propria degli albori della scienza moderna, per la quale l'organismo

umano era un *meccanismo*, straordinariamente complesso e mirabile ma pur sempre un meccanismo⁵. Pertanto, ci si chiede se a parità di stimoli debbano corrispondere, in soggetti diversi, reazioni necessariamente confrontabili e se tali reazioni debbano presentare nel tempo carattere di ripetibilità, considerato che è ragionevole assumere che la globalità dell'essere, per il fatto di costituire una sintesi di processi vitali che evolvono senza soluzione di continuità, sia altamente mutevole nei diversi momenti dell'esistenza. D'altra parte, anche ammesso che si possa ritenere sperimentalmente comprovata – per quanto ne riporta Teodorani – l'interazione tra campi elettromagne-

tici di una determinata frequenza e sfera della percezione, sarebbe interessante capire a quale livello tale interazione si ponga nei meccanismi biologici che interessano i processi cerebrali, come essa eventualmente li modifichi e quale ruolo possano giocare i fattori più specificamente individuali, quali ad esempio il contenuto preesistente della memoria e il complesso dei significati associati alle emozioni e alla percezione in genere. È una banale ovvietà affermare che ogni essere umano rappresenta un universo a sé stante, ma è un'ovvietà con la quale non si può fare a meno di fare i conti quando dal livello macro dell'universo psicologico si passa a quello micro dei processi che a quell'universo fanno da sostentamento rigorosamente materiale, quindi ferreamente sottostante alle leggi della materia.

Nella dimensione micro variazioni infinitesime nella struttura o nella morfologia dei componenti che intervengono nello svolgimento delle funzioni biochimiche possono determinare conseguenze rilevanti sul piano della risposta complessiva. Solo a titolo di esempio, si vuole far osservare gli effetti, macroscopicamente visibili, indotti da sostanze psicotrope quali la mescalina e la psilocina (metabolita della psilocibina, principio attivo del fungo sacro messicano *teonanactl*), le cui strutture molecolari sono straordinariamente somiglianti a quelle di due neurotrasmettitori largamente diffusi nell'attività neuronale e cioè, rispettivamente, la noradrenalina e la serotonina⁶. Così vi è anche da aspettarsi, o per lo meno non è da escludersi del tutto, che talune particolarissime alterazioni del campo elettromagnetico circostante possano risultare in altrettante particolarissime alterazioni delle condizioni 'normali' dello stato elettrico del complesso neuronale e sinaptico. Sempre a titolo di esempio, si riporta che alcune sperimentazioni mostrano che la stimolazione elettrica del *locus coeruleus*, piccolo nucleo localizzato nel tronco cerebrale, provoca una ripetuta liberazione di noradrenalina e un rapido eccitamento dei neuroni postsinaptici adiacenti, il cui sistema di ramifica-

zioni molto estese sarebbe direttamente coinvolto nei meccanismi che «danno la coloritura emotiva, la risposta dei sentimenti, alle percezioni sensoriali⁷». Questo piccolo nucleo svolgerebbe inoltre un ruolo di rilievo nei meccanismi della consapevolezza e della percezione dell'io. La ricerca sulle sostanze psichedeliche suggerirebbe infatti che «il sorprendente senso di unicità con l'universo, prodotto dagli psichedelici, potrebbe riflettere un'attivazione estrema del locus coeruleus, la quale fa crollare le barriere tra l'io e il non io⁸».

A questo punto, però, è bene non addentrarsi all'interno di un argomento che richiede conoscenze specialistiche precise e approfondite, oltre che aggiornate. Lo scopo che ci si proponeva con questa rapidissima incursione nell'universo affascinante della microbiologia era di focalizzare l'attenzione su un messaggio di fondo: la rappresentazione della realtà, la costruzione dei significati, l'attribuzione di valori, gli stessi sentimenti, trovano un riscontro oggettivamente rilevabile nei componenti intimi della struttura biologica, nella loro morfologia e negli scambi tra questi. Si potrebbe dire che alla rappresentazione del mondo nella sua totalità, ossia alla mappa cognitiva globale, corrisponda una mappa funzionale che si estrinseca nella materia e attraverso la materia. Inversamente, allora, ci si sentirebbe autorizzati a pensare che, variando in qualche modo la configurazione della mappa funzionale, dovrebbe variare, conseguentemente, anche l'assemblaggio della mappa cognitiva e quindi si dovrebbe pervenire a una diversa rappresentazione del mondo. Oppure che le due cose possono procedere insieme, secondo una sorta di inestricabile simbiosi.

Questo argomento, piuttosto ardito per le ipotesi che comporta, formerà l'oggetto dell'ultimo gruppo di considerazioni che ci si accinge ora a mettere in cantiere.

DAL MONDO DEI SENSI AL SENSO DEL MONDO

L'illuminazione in una pillola è il modo abbastanza pro-

vocatorio col quale l'autore di un testo già citato in nota – *Farmaci droghe e cervello* – ne intitola il capitolo che prelude a quello conclusivo.

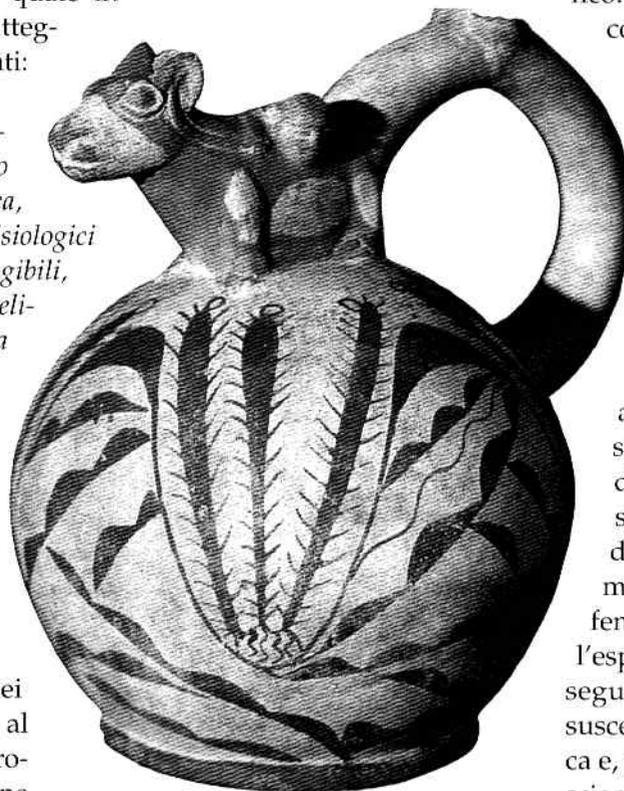
Il titolo suona certamente come una voluta esagerazione e tuttavia è allo stesso tempo sufficientemente indicativo del tipo di atmosfera che circonda in parte la ricerca sulle sostanze allucinogene, la quale in apertura dello stesso capitolo è tratteggiata dall'autore nei termini seguenti:

Essi (i ricercatori) vogliono conoscere i meccanismi molecolari che sono alla base dell'esperienza psichedelica, sperando così di scoprire i principi fisiologici che stanno dietro a quelle entità intangibili, ma ineluttabili, che sono il senso di religiosità, la lotta per l'immortalità e la consapevolezza fondamentale di essere umani. In termini più prosaici, studiando le attività delle sostanze psichedeliche, gli scienziati sperano di capire i processi che sono responsabili, nel cervello, del modo in cui percepiamo sia noi stessi sia il nostro rapporto con il mondo esterno.

Verosimilmente, la speranza dei ricercatori non è, contrariamente al testo, del tutto prosaica. Capire i processi che presiedono alla percezione di noi stessi e del nostro rapporto con il mondo esterno significa, in ultima istanza, afferrare le modalità mediante le quali si costruiscono e si assemblano le strutture cognitive, significa, cioè, disvelare i processi che conducono alla rappresentazione della realtà e, soprattutto, alla costruzione dei significati intorno alla realtà⁹. Si intuisce allora che dietro alla curiosità scientifica si nasconde – e neanche troppo

per la verità – il desiderio di trovare una risposta a domande ataviche, a interrogativi che da sempre la dimensione religiosa ha reclamato come appannaggio proprio ed esclusivo e che questa volta mostrano consistenza assai diversa che non le analoghe questioni di ordine metafisico o dell'argomentare filosofico. Gli interrogativi sono sospinti con forza dalla pressione esercitata da fatti osservati oggettivamente, a onta delle preclusioni concettuali e delle barriere culturali. Si intravede concretamente la possibilità che la separazione tra esperienze mistiche e realtà oggettiva strutturata sulla ineluttabilità delle leggi della materia sia una separazione artificiosa e arbitraria, la cui esistenza si giustifica da un lato per la mancanza di conoscenza che ha avviluppato sinora l'universo della mente e dall'altro per il pregiudizio, meramente epistemologico, di ritenere i fenomeni ascrivibili alla sfera dell'esperienza mistico-religiosa, e conseguentemente della fede, non suscettibili di investigazione scientifica e, pertanto, non di pertinenza della scienza.

L'osservazione sull'uso rituale delle sostanze psicotrope forniva già un primo indizio per orientare la ricerca antropologica a esplorare la possibile esistenza di motivazioni che non fossero circoscritte alla sperimentazione fine a sé stessa di emozioni associate agli stati allucinativi. Il contatto diretto con tradizioni sciamaniche ha permesso, come si è detto in apertura, di collocare quelle usanze all'interno di



Disegno di *cactus* su recipiente peruviano del IV-VI sec. d.C.

culture intrise di valori, oltre che di rappresentazioni mitiche. La consapevolezza dell'esistenza di una realtà più complessa di quella direttamente riconducibile ai sensi si riscontra di frequente come il presupposto ontologico che consente allo sciamano di delineare, nella specificità culturale dell'universo simbolico di appartenenza, le strategie terapeutiche tanto individuali quanto sociali. È in questa ottica che si possono comprendere cerimonie ad elevato contenuto simbolico-rituale come, ad esempio, la festa del peyote che si consuma a conclusione del pellegrinaggio dei *wirrárika* sino al colle sacro di *Kaúyumárye* nel deserto di *Wirikúta*¹⁰. Al di fuori di essa resterebbe solo l'immagine di una ubriacatura collettiva che non renderebbe affatto giustizia alla cultura millenaria di un popolo. Oltre alle distorsioni percettive, che pure sono indotte dalle sostanze psicotrope, resta la prospettiva che in qualche modo non ancora noto, ma fortunatamente non più del tutto ignoto, si dischiudano dei canali di accesso alla sperimentazione di modalità percettive diverse, potenziate, in grado di mettere a fuoco componenti strutturali del reale che, collocandosi ordinariamente fuori l'orizzonte quotidiano che è alla portata dei sensi, è anche possibile che siano incompatibili con le



strutture cognitive sulle quali si fondano la nostra stessa rappresentazione del reale e la costruzione del sapere. Lo sciamano considera spesso sé stesso come un ponte con una realtà altra, non nel senso di alternativa, bensì nel

senso di estensione; realtà il cui accesso gli è consentito in prima battuta dagli effetti derivanti dagli alcaloidi contenuti nelle piante o nei funghi sacri ma che, successivamente, si configurerebbe come l'esercizio di una prerogativa che si sviluppa in virtù dell'iter iniziatico che è chiamato a percorrere fino in fondo. Si potrebbe quasi pensare che l'urto allucinatorio iniziale, verosimilmente disorganico e incoerente, sia un mezzo del quale lo sciamano si serve per provocare una scossa nell'assetto funzionale della materia organica, allo scopo soprattutto di generare in essa la «memoria materiale» di una percezione estesa della realtà e della possibilità concreta di una sua diversa rappresentazione. In altri termini, l'esperienza iniziale assumerebbe per lo sciamano un significato di-

verso rispetto alle analoghe esperienze attraversate dai comuni *peyoteros*, per i quali esse, sebbene ripetibili nel tempo, continuerebbero a rivestire, nei loro effetti, carattere episodico.

Per lo sciamano si tratterebbe invece dell'opportu-

nità, in vista del futuro percorso *spirituale*, di attivare degli interruttori biologici atti a propiziare dei processi da integrare progressivamente nel corso di uno sviluppo organico e coerente, sino a consolidarle in potestà biopsichiche delle quali servirsi all'occorrenza e senza più il ricorso a supporti psicotropi. Del resto, sembra ormai accertato che le esperienze mistiche derivanti da discipline e da pratiche codificate producano conseguenze in qualche modo confrontabili sul piano dei riscontri descrittivi e su quello dei parametri più immediati di verifica dell'attività cerebrale. Pertanto, vien dato di pensare che anche i componenti di sintesi organica, necessari a quelle *atipiche* attività dei processi neuronali, debbano essere resi disponibili dallo stesso organismo nel momento in cui esso è interamente e intensamente orientato verso una condizione totalizzante.

Ci si rende conto che si sta correndo il rischio di sconfinare nel dominio delle ipotesi arbitrarie, pur tuttavia si è convinti che tale sconfinamento, laddove ci sia realmente, si ponga come sviluppo naturale di un percorso mentale induttivo che tiene conto delle risultanze oggettive, seppure estendendole nella portata, che sono scaturite sino a oggi dall'investigazione scientifica.

Occorre ancora osservare, tuttavia, che le recenti acquisizioni della conoscenza scientifica nel campo della biochimica e biofisica del cervello sembrano aprire più interrogativi di quanti in realtà ne risolvano, specialmente se si guarda alle implicazioni che ne derivano sul più generale piano teorico che investe i rapporti tra la percezione della realtà e la costruzione della conoscenza intorno ad essa, ossia il mondo dei significati. Ma proviamo a ricapitolare.

Il mondo esteriore entra dentro di noi attraverso la percezione sensoriale. L'interiorizzazione del mondo esteriore consente la costruzione progressiva del mondo interiore. L'integrazione dei due mondi, quello esteriore e quello interiore, avviene attraverso la costruzione dei significati e quindi del conferimento di senso.

L'integrazione mondo esteriore-mondo interiore è un processo dinamico, che evolve nel corso dell'esistenza; essa, sebbene sia un'operazione strettamente individuale (in quanto risultanza dell'attività cerebrale), è nondimeno riconducibile a una base sociale per il fatto di compiersi sullo sfondo di un universo simbolico di riferimento che, come si è detto in apertura, è strutturato con gli elementi di conoscenza socialmente disponibile. La rappresentazione della realtà, in un contesto così delineato, si pone come un'astrazione operata sulla base di una sistematizzazione coerente di contenuti precedentemente elaborati e, data la sostanziale stabilità dell'universo simbolico di riferimento, essa risulta abbastanza omogenea all'interno di una cultura determinata.

Come si vede, il momento della percezione è fondamentale ai fini del processo cognitivo. Ne discende che a percezioni distorte possono conseguire rappresentazioni distorte del mondo e quindi significati sconnessi. Ne discende ancora che percezioni strutturalmente limitate non possono che determinare, alla fine, mappe cognitive solo approssimativamente corrispondenti alla struttura del reale. Non è un caso, a nostro parere, che i paradigmi portanti dell'universo mentale dell'occidente siano rimasti fundamentalmente immutati nel corso dei secoli passati. Le rivoluzioni autentiche, quelle cioè che hanno mutato non soltanto gli schemi di pensiero e le costruzioni teoretiche, ma che hanno determinato una revisione radicale delle strutture logiche ed epistemologiche che presiedono alla rappresentazione del mondo, si sono verificate una volta che l'essere umano ha trovato il modo di estendere l'orizzonte percettivo dei sensi e di moltiplicarne gli intermediari (il telescopio, il microscopio, gli acceleratori di particelle). Una volta cioè che è stato esteso non solo il campo di osservazione, ma che è stato soprattutto potenziato il modo di trasferire parte della realtà dal mondo esteriore a quello interiore. Tutto questo, in linea con la rappresentazione oggettiva che abbiamo costruito del mondo, è avvenuto attraverso un

prolungamento artificioso dei sensi, ossia intervenendo all'esterno dei meccanismi percettivi dell'essere umano. Entro questa rappresentazione, che implica una inconciliabile separazione tra l'essere umano e tutto il resto, è *reale*, nel senso di ontologicamente consistente, solo ciò che è riferibile alla percezione che si estrinseca attraverso l'impegno dell'apparato sensoriale o, al più, attraverso le sue estensioni tecnologiche.

Ogni altra modalità che ne cortocircuiti i meccanismi e che porti direttamente alla rappresentazione interiore di una realtà non oggettivamente manifestata, come può essere appunto il caso delle esperienze di tipo mistico oppure di taluni stati di consapevolezza estesa come quella indotta dalle sostanze psicotrope o ancora delle percezioni provocate da condizioni magnetiche non note (come può essere nel caso dell'area dei Monti Sibillini), assume carattere surrettizio e le sue conseguenze soggettive, originandosi all'interno dei meandri sinaptici, sono inesorabilmente catalogate nell'ambito degli stati allucinatori. E questo, paradossalmente, quando l'intera costruzione *razionale* della realtà, quando lo stesso significato che si dà alla rappresentazione di essa sono il risultato, anch'essi, dei medesimi processi – materiali – che avvengono all'interno dei medesimi meandri sinaptici. Allora – vien da chiedersi – qual è il senso vero della conoscenza umana? E qui forse è il caso che ci si fermi, perché si corre seriamente il rischio di finire nel terreno paludoso delle sterili speculazioni filosofeggianti. Non senza, però, aver tratto almeno qualche conclusione, anche se, ovviamente, di carattere assai provvisorio.

CONSIDERAZIONI A MARGINE

La nostra escursione tra fatti oggettivi ed esperienze soggettive ci ha portati lontano. Essa ha preso le mosse dalla questione antropologica della rappresentazione della realtà come fatto eminentemente culturale per poi, passando attraverso percezioni atipiche, come quelle talora sperimentabili nelle zone circostanti il Monte



Monte Sibilla, in un foto di Gennaro Vitalone dell'estate del 1996

Sibilla, e gli interrogativi che circondano talune esperienze o suggestioni indotte dalle sostanze psicotrope, pervenire ai meandri labirintici dei processi cerebrali, all'interno dei quali concetti come realtà oggettiva, rappresentazione del mondo e la stessa idea di sapere si disaggregano e si diluiscono in una rete inestricabile di neuroni, di terminazioni sinaptiche e di ramificazioni

dendritiche; si trasformano in una sequenza incalcolabile di scambi chimico-fisici, di rilascio e di eliminazione di sostanze dai nomi *esoterici*, quali noradrenalina, serotonina, dopamina e così via. Lo stesso senso di auto-consapevolezza, a cui pure qualunque essere umano perviene senza eccessive complicazioni, sembra perdere ogni connotazione di unitarietà, per frantumarsi come ogni altra certezza, come ogni altra emozione, nel brulichio incessante delle attività corticali e dei suoi annessi. Se da un lato si approfondiscono sempre più, e si chiariscono, i meccanismi biologici, si identificano e si delimitano sempre con maggior precisione le aree corticali che presiedono a determinate funzioni dell'attività dell'essere umano in quanto organismo e in quanto essere creativo e relazionale, dall'altro si aprono interrogativi drammatici che rischiano di minare non poche certezze: qual è il senso del sapere; che rapporto vi è tra realtà e rappresentazione mentale del mondo; esistono dimensioni oltre quella direttamente accessibile al nostro modo di concepire la conoscenza?

Donal O. Hebb, uno dei personaggi più eminenti della psicologia contemporanea, affrontando la questione circa la possibile consistenza delle percezioni extrasensoriali, pur non escludendo, sul piano puramente teorico, la probabilità che possano verificarsi, precisa come segue la sua posizione che, senza azzardare troppo, si ritiene possa essere estesa all'atteggiamento

odierno della scienza in generale:

... non abbiamo basi fattuali che ci debbano far capovolgere la fisica, la neurofisiologia, e la legge di conservazione della massa-energia¹¹.

L'atteggiamento è sicuramente scientifico, epistemologicamente corretto e metodologicamente sensato. Pochi fatti sporadici, laddove effettivamente consistenti, non possono costituire l'indispensabile *base fattuale* perché quella che Kuhn chiama la *scienza normale*¹² giustifichi la necessità di una revisione di parte dei suoi asseriti. Nei casi che sono stati esaminati nel corso della nostra escursione, inoltre, vi è ancora e per di più l'oggettiva possibilità di poter ricondurre le fenomenologie incontrate al rassicurante quadro paradigmatico delle suggestioni e delle allucinazioni. Occorrerebbe, perché la base fattuale cominciasse a mostrare la consistenza necessaria che, laddove l'organismo umano sia effettivamente in grado di produrre, in casi eccezionali, sostanze tali da attivare canali di accesso su una ignota dimensione del reale, la produzione di quelle sostanze fosse largamente diffusa nella specie umana. In teoria, ciò non sarebbe escluso: la storia dell'evoluzione insegna che caratteri episodici possono, col tempo, diventare prerogativa di intere specie.

Ma ci vuole il tempo, il quale, come si sa, nel caso dell'evoluzione biologica non è mai stato breve.

NOTE

¹La ricerca sul campo, inaugurata da Bronislaw Malinowski, è una modalità tipicamente antropologica di *osservazione partecipativa*. Con essa la comprensione dei comportamenti dei gruppi sociali è subordinata all'immersione dell'osservatore nell'universo simbolico di quelli, ciò che richiede evidentemente lo sforzo non comune e soprattutto non facile di lasciarsi alle spalle il più possibile i condizionamenti esercitati dalla propria matrice culturale.

²Sugli *universi simbolici*, sulla loro costruzione e sul modo in cui essi si preservano si rinvia a Peter L. Berger e Thomas Luckmann, *La realtà come costruzione sociale*, Il Mulino, Bologna 1999.

³Si veda: Elissa, *Le Terre della Sibilla appenninica – antico crocevia di idee scienze e cultura*, Editrice Miriamica, Montemonaco (AP) 1999.

⁴L'uso del condizionale, qui come nei passaggi immediatamente successivi, appare d'obbligo, non essendo stata accertata una relazione di causa-effetto tra l'occorrenza dei fenomeni luminosi e la manifestazione delle fenomenologie soggettive rilevate tra i componenti dell'equipe di ricercatori, per quanto, invece, sembra sussistere una connessione statistica tra l'una e l'altra categoria di oggetti.

⁵Sul tema dell'uomo-macchina, che impegnò parte rilevante del dibattito scientifico del XVII secolo, si veda il capitolo relativo in Paolo A. Rossi, *Metamorfosi dell'idea di natura*, Erga Edizioni, Genova 1999.

⁶Per approfondimenti si rinvia a Solomon H. Snyder, *Farmaci, droghe e cervello*, Zanichelli, Bologna 1993.

⁷*Ibidem*, p. 205.

⁸*Ibidem*.

⁹Come si può osservare, l'argomento ci riporta a quell'accezione antropologica di cultura che era stata posta in introduzione alle nostre considerazioni come elemento chiave della dimensione umana nella sua manifestazione sociale.

¹⁰I *wirrárika* sono una popolazione di indios che vive nella Sierra Madre Occidentale del Messico. Più noti forse con il nome di *huichol*, i *wirrárika* usano una volta l'anno recarsi in pellegrinaggio sacro a Real de Catorce (*Wirikúta*), che si conclude con la caccia allo *xikuri* (*peyote*) che viene consumato in parte direttamente sul posto dai pellegrini, mentre la quantità più significativa viene trasportata sino al villaggio di provenienza per essere donata a coloro che sono rimasti ad accudire le case e, soprattutto,

to, a mantenere costantemente alimentato *latéwari*, il fuoco sacro rituale, sino al ritorno dei pellegrini. Inutile insistere sulla sacralità dell'atto associato al consumo del *peyote*, finalizzato a provocare stati di coscienza non ordinari. Ecco, in proposito, come vengono descritti alcuni dei possibili effetti che risultano dall'assunzione dello *xikuri*: ... il mondo è diventato un caleidoscopio di colori animati, brillanti, iridescenti; tutto intorno a lui (l'impeyotato) adesso è vivo e parlante; ascolta e comunica con esseri che non sono umani e che gli parlano in lingue sconosciute che improvvisamente anch'egli comprende e può parlare; ... la sua visione è alternativamente microscopica o telescopica e ora penetra fin nelle fibre più segrete di qualunque oggetto, ora esplora con gli occhi oggetti remoti come se fossero a pochi passi da lui; i confini del corpo si annullano e insieme si cancella la separazione fra sé e fuori di sé, in una fusione con tutte le cose ... (cfr. Leocadio López Carrillo, Giuliano Tescari, *Vámos a Tárikyé – Sciamanismo e storia sacra wirrárika*, Franco Angeli, Milano 2000, p. 348).

¹¹Donald O. Hebb, *Mente e pensiero*, Il Mulino, Bologna 1982, p. 235.

¹²Per avere un'idea precisa su ciò che Kuhn intende per *scienza normale*, conviene riferirsi a quello che egli stesso dice al riguardo. *Scienza normale* – dice Kuhn – significa una ricerca stabilmente fondata su uno o su più risultati raggiunti dalla scienza del passato, ai quali una particolare comunità scientifica, per un certo tempo, riconosce la capacità di costituire il fondamento della sua prassi ulteriore. Per Kuhn, dunque, la *scienza normale* si muove all'interno dello stesso quadro paradigmatico e, nella sua attività di ricerca, si occupa essenzialmente della soluzione di quelli che egli chiama *rompicapo* e dell'esecuzione dei lavori di *ripulitura*. Difatti, osserva ancora Kuhn: *le operazioni di ripulitura costituiscono l'attività che impegna la maggior parte degli scienziati nel corso di tutta la loro carriera. Esse costituiscono quella che qui chiamo la scienza normale. E dunque, precisa infine Kuhn: Il compito della scienza normale non è affatto quello di scoprire nuovi generi di fenomeni; anzi, spesso sfuggono completamente quelli che non si potrebbero adattare all'incasellamento. Gli scienziati non mirano neanche, di norma, ad inventare nuove teorie, e anzi si mostrano spesso intolleranti verso quelle inventate da altri. La ricerca nell'ambito della scienza normale è invece rivolta all'articolazione di quei fenomeni e di quelle teorie che sono già fornite dal paradigma* (cfr. Thomas S. Kuhn, *La struttura delle rivoluzioni scientifiche*, G. Einaudi editore, Torino 1999, p.29 e p. 44).

THE INVISIBLE SHAMAN WOMAN

FAIRY WORLDS AND ARCHAIC MYSTERIES IN THE APENNINE SIBYL FOLKLORE

Roberto Negrini*

A mysterious People swarms along the labyrinthine path of myth. This People has as many names as the ancient cultures of Earth, but in old Europe, especially among northern people, it is simply called «the Little People», whereas Mediterranean folklore reveals such a presence under the polymorphous insignia of Elves and Fairies.

The protean and multivalent legend of Sybil Alcina, the Apennine Circe, could be possibly set into the web of the mythical and cultural pre-Christian survivals over the Italic territory. To try such an arrangement many different reading levels could be applied even if none of them will be able to neglect those elements borrowed from the anthropological imagery universe of Fairies as well as from the magic-religious background connected to them. Briefly, we must not ignore the 'shaman' elements.

In the context of some former contributions about the Umbrian-Marches Sibylline themes, we provided a short analyses of:

the archetypical and symbolic components of the Apennine Sybil-Snake;

her clear mother-lined affiliation with the Great night-shaped Goddess of the European Neolithic Age;

her different meta-literary relapses that voiced the myth; – finally, her possible influences and connections on and to the neo – Gnostic free-spiritual heresies of the late Middle Ages.

In the present circumstance, we will try to «close the circle» of our wandering through the tortuous paths of the Marches legends by touching the contours of that multicoloured Magic People to whom Alcina belongs by right. The same People who colonized, on the declining of paganism, that border zone between myth and fable which the defeated Gods – persecuted by the Cross – had abandoned. Finally, we will try to learn how that Invisible People – and with it our Sybil and her subterranean, mountain-lacustrine kingdom – have represented an icon of survival for initiations and shaman magic of the ecstatic vision and werewolf metamorphosis.

Actually, those latter could be considered as some mystery knowledge borrowed from the archaic magic doctrine of cave-cults and as much partially as karstly survived till the Renaissance, inside the containers of a certain Witchcraft and maybe of particular forms of heresy. Also, we will try to decipher the Sibylline icon by the vanished signs and the subtended concordances preserved and handed us down both from the cultured poetry of the narrators and from the long-lived popular memory.

LA SCIAMANA INVISIBILE

MONDI FATATI E ARCAICI MISTERI NEL FOLKLORE SIBILLINO APPENNINICO

Roberto Negrini*

TITANIA. *Da questa selva non bramar d'uscire:
Qui resterai qual che sia 'l tuo desire.
Non comune è il mio grado tra le fate:
Ognor sui regni miei ferue l'estate;
Ed io l'amo; perciò vieni con me.
Chiamerò gli elfi per badare a te:
Perle ti recheranno essi dal mare
E giacendo sui fior li udrai cantare;
Ed io te sgombrerò di scoria breve,
Per renderti qual spirto aereo lieve.*

(William Shakespeare. *Sogno di una notte di
mezza estate*, atto III, scena I)

II. POPOLO DEI SOGNI

Un Popolo misterioso brulica fra i labirintici sentieri del mito. Antico come i nostri sogni, inquietante come le tenebre notturne, multicolore e ambiguo come le fantasie dei bambini e dei pazzi. Nessuno conosce la sua storia, eppure tutti in qualche modo lo ricordano. Le terre su cui vive non sono in alcun luogo, ma non vi è angolo del mondo che non ne tocchi gli sfumati confini. Le diverse famiglie, etnie e stirpi che lo compongono sono tante quanti i miti dell'umanità, i riflessi dei metalli e delle rocce, le varietà degli alberi, le



razze degli animali: elusive famiglie e stirpi che amano vivere nell'Acqua e nell'Aria, ma anche nel Fuoco e nei vulcani, tra gli alberi e *dentro* gli alberi, nella Terra e *sotto* la terra; enigmatiche etnie con un sesso, due sessi o senza sesso, e a volte con la coda senza essere bestie, carichi di passioni e saggezza pur senza essere umani. Abitatori proteiformi di ogni mistero, cornuti ma non demoni, alati ma non uccelli, giganteschi o naniformi, bellissimi o

*Saggista

mostruosi, dolcissimi o crudeli, quasi onnipotenti e quasi immortali senza però essere Dei. Quel Popolo ha tanti nomi quante sono le antiche culture della Terra, ma nella vecchia Europa, soprattutto tra le genti del Nord, molti lo hanno chiamato semplicemente «Piccolo Popolo», mentre il folclore mediterraneo trasuda della sua presenza sotto le insegne polimorfe degli Elfi e delle Fate.

Tra i molteplici registri di lettura che possono essere applicati alla leggenda proteiforme e polivalente della Sibylla Alcina, la Circe degli Appennini, per tentare un suo inquadramento nel tessuto delle sopravvivenze mitiche e culturali pre-cristiane sul territorio italico, non devono essere trascurate alcune sue componenti mutate dall'universo antropologico e immaginale delle Fate e da quel loro retroterra magico-religioso che in senso lato può essere definito «sciamanico».

Nel contesto di nostri precedenti contributi sulle tematiche sibilline umbro-marchigiane¹ abbiamo brevemente percorso le componenti archetipiche e simboliche della Sibylla-Serpente Appenninica, la sua evidente filiazione matrastica dalla Grande Dea nictomorfa del Neolitico europeo, le sue diverse ricadute metaletterarie che del mito furono portavoce e infine le sue possibili influenze e connessioni rispetto alle eresie neognostiche liberospirituali dell'ultimo medioevo. In questa nuova occasione cercheremo di «chiudere il cerchio» del nostro pellegrinaggio attraverso i tortuosi sentieri della leggenda marchigiana sfiorando i contorni di quei variopinti Popoli Fatati a cui Alcina appartiene di diritto e che al tramonto del paganesimo colonizzarono le terre di confine tra mito e favola, abbandonate dagli Dei sconfitti e perseguitati dalla Croce. E cercheremo altresì di farci raccontare da indizi sfumati e sottese concordanze, conservati e trasmessi fino a noi sia dalla colta poesia dei narratori che dalla longeva memoria popolare, come quei Popoli Invisibili – e con essi la nostra Sibylla e il suo Reame, sotterraneo, montano e lacustre – abbiano rappresentato una qualche icona di sopravvivenza per ini-

ziamenti e magie sciamaniche della visione estatica e della metamorfosi licantrica. Misteriche sapienze mutate dal Magismo arcaico dei culti di grotta neolitici e tanto parzialmente quanto carsicamente sopravvissuti, almeno fino al Rinascimento, entro i contenitori di una certa Stregoneria e forse di particolari forme di eresia².

Quella longeva superstizione etnologica (che rappresentò il punto di convergenza tra il razionalismo evolutivista e la pregiudiziale religiosa occidentale) secondo la cui formula fin troppo lineare le diverse forme storiche di relazione con il Sacro si sarebbero «evolute» da un confuso animismo naturalistico – attribuito ai cosiddetti «popoli primitivi» – attraversando poi le varie costruzioni teologiche del *pantheon* strutturati delle «civiltà superiori» per culminare infine nei monoteismi semita e poi giudeo-cristiano e islamico, è stata ormai smentita da più parti, sotto il profilo sia etno-antropologico che psico-sociologico. Nel contempo, su un diverso fronte, sempre più riduttive e sclerotiche appaiono le interpretazioni socio-economiche di matrice marxista, secondo le quali ogni mito o religione, ogni racconto epico, saga, leggenda o materiale folclorico troverebbe la propria origine e giustificazione in qualche dinamica sociale, economica o politica, oppure nella memoria sublimata di una dialettica tra classi sociali contrapposte. Il folclorista russo Vladimir Propp, uno dei massimi esponenti di questa corrente di pensiero e a cui va l'indubbio merito di aver indagato tra i primi la morfologia strutturale delle fiabe, specie quelle a sfondo magico³, ha però dimenticato di spiegarci *perché* entro strutture sociali diverse e lontanissime tra loro nel tempo e nello spazio sono stati identificati modelli mitici simili quando non addirittura sovrapponibili, e comunque rapportabili a una sequenza di identici codici simbolici, pur nelle differenti formulazioni locali.

Una più illuminata esplorazione del remoto passato religioso e psichico dell'umanità – scaturita fra l'altro dalle ricerche comparative di Mircea Eliade, Robert Graves e Joseph Campbell, fino alla scuola etno-psicolo-

gica di Jung e alle ricerche sulla spiritualità matristica pre-indoeuropea di Margaret Murray⁴, di Marija Gimbutas⁵ e dei loro epigoni – ha dato spazio a scenari ben più ampi e complessi, in cui gli approcci sacrali delle diverse etnie appaiono l'espressione di un coerente reticolo di archetipi esperiti secondo ritmi ciclici e sincronici.

In tempi e luoghi diversi la coscienza umana, come abbiamo già annotato altrove⁶, sembra aver percepito se stessa e il mondo secondo modalità prima androgeniche, poi matristico-lunari e infine solari-androcentriche e patriarcali. Se lo stadio androgenico o ginandrico della coscienza resta confinato nel mito di epoche edeniche, auree e stellari, la concreta storicità di ere dominate dall'archetipo lunare o tellurico è stata ormai verificata, mentre la mutazione di questo scenario mitico materno nella divisione del mondo tra Luce e Tenebre e la titanica sconfitta di quest'ultime coincide con l'avvento dei modelli patristici, spesso guerrieri, che in gran parte di Asia ed Europa si affermarono con il prevalere delle più tarde culture indoeuropee. Il Cielo e la Terra si separano, i Padri divengono gli Dei di Luce (e più tardi gli Angeli del monoteismo) e le Madri le loro spose subalterne, mentre le più ribelli si trasformano in Mostri dell'Abisso. E all'atto di creazione di questo nuovo ordine simbolico del mondo la Natura materna ed elementare da *soggetto* diviene *oggetto*, *specchio* e quindi *teatro* e rappresentazione immaginale di un *Mondo-di-Mezzo*, che colorandosi di Cielo, ma soprattutto di Abisso, produce un universo multiforme di archetipi ibridi: il Popolo Fatato, erede delle antiche Madri divenute *Fatidiche*, ovvero *Fate*.

Ecco allora balzare dalle Tenebre i *Custodi del Sogno*: Ninfe, Centauri, Elfi, Nani, Fauni, Folletti, Geni, Ginn, gioiosi e terribili, sensuali e mostruosi, creativi e catastrofici, dalle connotazioni metamorfiche, semi-animali, magiche e sciamaniche. Il loro carattere è umbratile, il loro potere disturbante o terapeutico. La stretta connessione con acque, alberi, pietre, grotte e metalli, l'assimilazione ai misteri della Terra, della sessualità e della Donna, tutto ci

rivela la loro genesi matristica e la loro filiazione da un mondo simbolico e psicologico pre-dualistico. La dimensione del *Mondo-di-Mezzo* non rappresenta quindi la semplice costruzione narrativa o la memoria sociale di una o più classi oppresse (benché quest'aspetto possa esservi incluso), bensì la persistenza di arcaiche modalità dell'essere, rimosse da nuove, riduttive formule del Sacro, che nel loro dualistico conflitto tra «Bene» e «Male», tra «carne» e «spirito», temono ed esorcizzano le irruzioni del Caos e, quindi, dell'inconscio primordiale.

Nella stessa etimologia latina del termine «Fate» si rivela la genesi del loro antico lignaggio: le *Fatidiche*, narratrici e annunciatrici del *Fato* e Signore della Magia, spesso immaginate, raffigurate e in molte leggende incontrate in numero di tre, mentre filano la tela del Tempo o amministrano i doni e le sanzioni del destino. Come ha ben illustrato Elémire Zolla – alla cui opera magistrale sull'*Amanate Invisibile* confessiamo volentieri di esserci ispirati per il titolo dato a questo contributo – la Fata è la Madre Primordiale del mito europeo, Iniziatrice e Sposa Celeste dello sciamano, e la sua proditoria demonizzazione voluta dai teologi cristiani non fu mai completamente assimilata dalla vivida sensibilità popolare. Ella infatti, molto prima della sua tragica confluenza nello sfortunato Culto delle Streghe, continuò clandestinamente a rappresentare la Porta (o Portatrice) che conduce oltre la soglia della conoscenza sensibile, laddove si erano celati gli arcaici Misteri della Natura e delle Stelle.

Gli innocenti villici d'Europa non si lasciarono deviare dal clero. La vedevano chiara come la Luna, al galoppo nei sogni, con il suo seguito sfrenato, la Dama, Madre Natura. Madre Natura dai mille nomi, miriònoma, una e trina: è falce di luna, luna piena, terra: Bambina, Dama Bianca e Regina Mora. Sotto i Pesci è una monella porcacciona, gattina rubacuori, ninfetta di carnevale con un corteggio di salaci Pulcinella; a calendimaggio, sotto il Toro, è Maia voluttuosa con il suo Uomo Verde, orsa feconda, dama della rosa o, come la ritrasse

Bosch, dell'orchidea; sotto la Vergine, verso la Bilancia, i cui piatti erano in origine le chele mortali dello Scorpione, è Diana o Titania, terrificante lupa che corre per le montagne con la sua masnada di ménadi, servita da un demone col vestito a rombi come il Phersu etrusco, un fabbro sinistro con una benda nera o la falda del cappello a cencio calcata sopra l'occhio, Arlecchino infernale [...] Le fantasie disponevano del patrimonio celtico, immenso. Le dame soprannaturali o fate celtiche affioravano dai centri delle contrade, i cairn o tumuli, ombelichi della terra da cui uno sguardo augurale dominava la rosa dei venti⁷.

Nella terra ancor poco esplorata della sacralità neolitica, giunta a noi attraverso l'eco di sculture, pittogrammi e geroglifici rupestri, l'archetipo universalmente diffuso della Grande Dea o Dea-Uccello presentava già tutti gli attributi che nei millenni successivi caratterizzeranno prima le misteriose Signore pre-olimpiche del destino, del tempo e della generazione (Moire, Parche, Grazie) e in seguito le loro eredi, le Fate. Celeste e tellurica al tempo stesso, la Grande Dea neolitica è unica e triplice nelle sue manifestazioni. Signora della tessitura degli eventi, della vita



Edmond Dulac (1882-1953), *Illustrazione fantastica*

sensuale e della morte divoratrice, è spesso dotata di ali e possiede il potere della parola creatrice, del nutrimento sacro e della fertilità materna. Dove in tempi storici s'incontrano le sue sopravvivenze, attraverso la moltiplicazione costellare del mondo fatato celtico (sincronico a quelli egeo ed etrusco-italico e latino), là nasce la stirpe delle Fate.

La filiazione degli Enti Fatati europei dall'arcaico Matrismo sciamanico egeo pre-dorico risulta evidente considerando il mito dei *Cabiri*, i nani negroidi e itifallici della corte di Rhea, servitori della Grande Madre e Signori del fuoco e della metallurgia, i cui Misteri furono celebrati in Frigia e a Samotracia fin dal 700 a.C.⁸. Loro sorelle furono le *Ninfe*, Entità animatrici del cielo, del mondo vegetale e delle acque, che Omero descrisse mutuandole da tradizioni antichissime. Secondo Esiodo fu proprio da loro che nacquero i caprini *Satiri*, fallici abitatori di

boschi e montagne e progenitori sia dei latini *Fauni*, sia dei *Folletti* (il cui nome deriva forse da *follis*, soffio di mantice o palla gonfia d'aria, data la loro natura aereo-tellurica). Dagli universi mitici celtico e germanico

provennero invece gli *Elfi* (dal germanico *elf* o *albs*, connesso al latino *albus*, bianco), a volte lucenti e bellissimi, altre volte grotteschi e tenebrosi, i *Nani* (gli scandinavi *Troll*) signori delle profondità telluriche e i *Coboldi*, con testa di cane e pelle di rettile. Ma furono le *Faires* dell'arcaico folclore anglosassone a fornire le matrici immaginali di ogni altra etnia del Popolo Fatato, prima che la loro statura e dignità venissero trasformate, attraverso il filtro metamorfico della percezione popolare, nelle evanescenti, brulicanti *Fades*, *Fadettes*, *Farfadetts* dei molteplici sfondi leggendari, semantici e letterari europei. Mentre da altri affratellamenti e filiazioni di culti perduti vennero alla luce i *Geni* e i *Ginn* del Medioriente arabo e persiano, i *Nat* della Birmania, gli *Yang* e le *Ya* indocinesi, nonché le mille altre enigmatiche creature a confine tra natura e mito, fra religione e Magia, che nelle più diverse culture custodirono e rappresentarono la conoscenza e talora l'accesso a mondi proibiti, rimossi o maledetti.

Dopo l'affermazione delle religioni monoteiste, e soprattutto del Cristianesimo, il *Mondo-di-Mezzo* ha infatti subito una radicale demonizzazione, della quale troviamo testimonianza, per esempio, in *Sull'attività dei demoni*⁹, opera attribuita con qualche dubbio al filosofo e storico bizantino Michele Psello (1018-1078), dove pur con reminiscenze neoplatoniche gli invisibili abitanti della Natura vengono identificati con la maligna corte del Satana cristiano. Speculazioni più articolate si svilupparono invece nel contesto magico-alchemico rinascimentale e si deve a Paracelso (1493-1541) e al suo *Liber de Nymphis*¹⁰ la prima teorizzazione sistematica sulle Entità Intermedie e sulle possibilità magiche ed erotiche di stabilire con esse un rapporto diretto. Fu appunto Paracelso – che forse conosceva l'opera di Psello attraverso traduzioni di Ficino – a elaborare per i nordici *Nani* il termine «Gnomi» (dal greco *gnóme*, intelligenza), allo stesso modo in cui i *Cabiri* erano divenuti *Salamandre*, le *Ninfe* avevano assunto la veste di *Ondine* e gli *Elfi* si erano reincarnati nelle *Silfidi*. E sarà ancora Paracelso a classifi-

care i Popoli Fatati – da lui per primo definiti *Elementali* – secondo i quattro elementi: *Gnomi*, *Silfidi*, *Ondine* e *Salamandre* connessi nell'ordine a Terra, Aria, Acqua e Fuoco, secondo un modello quadripartito che permarrà invariato dai magisti rinascimentali fino alle moderne Scuole di pensiero esoteriche.

LA DIMENSIONE SCIAMANICA DEL SACRO

Come attesta Mircea Eliade, lo Sciamanismo in senso stretto è un fenomeno religioso siberiano e centro-asiatico¹¹ la cui denominazione deriva dal termine tunguso *shaman*, un etimo sulle cui reali origini, probabilmente non autoctone, gli specialisti risultano discordi. Essendo comunque lo Sciamanismo siberiano un insieme di elementi magici e para-religiosi universalmente diffusi – pur se in qualche modo esemplarmente tutti presenti nelle zone centro-asiatiche – è invalso tra molti studiosi e ricercatori, e perfino all'interno di correnti di pensiero antropologico, un utilizzo esteso del termine, attribuibile in questo senso a quei complessi culturali spesso impropriamente definiti «animisti» (più o meno antichi, arcaici o addirittura estinti) al cui interno siano fortemente presenti alcuni dei suddetti elementi. Lo stesso Eliade, che pure ha voluto limitare la propria monumentale ricerca allo Sciamanismo *stricto sensu*, non ha avuto difficoltà ad ammettere che

nel suo stato attuale lo sciamanismo centro asiatico e nord asiatico non è un fenomeno originario, esente da ogni influenza esterna: al contrario, è un fenomeno che ha una lunga «storia». Ma questo sciamanismo centro-asiatico e siberiano ha il merito di presentarsi come una struttura nella quale vari elementi che esistono diffusi nel resto del mondo – e cioè: rapporti speciali con gli «spiriti», capacità estatiche permettenti il volo magico, l'ascensione al Cielo, la discesa agli Inferni, il dominio sul fuoco, e così via – si rivelano già, nella zona in questione, integrati in una particolare ideologia e convalidati da tecniche specifiche [...]»¹²

E ancora lo storico delle religioni rumeno classifica lo

Sciamanismo oltre che come *tecnica dell'estasi* (che resta comunque l'aspetto fondamentale) anche quale *particolare* forma di Magia, che insieme al volo psichico implica il dominio sul fuoco, la capacità di curare le malattie, nonché lo stretto rapporto con il *mondo degli Spiriti*, e considera conseguentemente il mago-sciamano come *lo specialista di una trance durante la quale si ritiene che la sua anima può lasciare il corpo per intraprendere ascensioni celesti o discese infernali*¹³.

Da parte sua Ioan Couliano, amico e collaboratore di Eliade, sempre a proposito dell'alterazione di coscienza connessa al Sacro rileva che il termine greco *ek-stasis* indica soprattutto «l'azione di spostare, portar fuori, mutare qualcosa o uno stato di cose», e ancora «*deviazione, degenerazione, alienazione, turbamento, delirio, stupore, eccitazione provocata da bevande inebrianti*»; ne deriva così «l'idea di *disgiunzione*, con l'implicazione psico-sociologica di *uscire dai quadri che regolano, in date circostanze storiche, i criteri della normalità*»¹⁴. Una caratteristica di «alterità aliena» che spesso viene riscontrata nella figura culturale dello sciamano – a volte fino a incorporarsi in una particolare malattia fisica o psichica – già dalla sua nascita, in quanto soggetto predestinato o ereditario. Ne deriva, quindi, anche una connessione tra Sciamanismo in senso lato e fenomenologie sacre della *possessione* e della *trasmutazione animale* licanthropica, e ciò giustifica ulteriormente l'estensione del termine «sciamanico» a quelle forme culturali che sulla base di uno stretto rapporto con la natura vengono amministrate da un sacerdozio maschile o femminile basato sia sul rapporto con mondi *altri*, ottenuto attraverso estasi artificialmente indotte, sia sull'intima connessione psicofisica alle forze naturali, realizzata in virtù di un'alterazione di coscienza che porta fino all'identificazione con *pietre o piante* o alla simbiosi con *animali e spiriti* al punto di *trasformarsi in essi*, o comunque di credere di farlo. Quanto poi ai *poteri* sciamanici – a prescindere da una loro reale oggettività, tema complesso che ci porterebbe troppo lontano dai confini di quest'analisi – essi

sono parte inscindibile della visione del mondo sottesa allo Sciamanismo e ne rappresentano l'aspetto più squisitamente magico-operativo e, in qualche modo, sociale. L'operatività magica sciamanica di *gestione degli elementi naturali, profezia, guarigione e metamorfosi* si colloca, in questo senso, nel quadro tracciato a suo tempo da Frazer della Magia «primitiva», intesa come la più antica forma di rapporto con il Sacro, antecedente a qualsiasi forma di religione e considerata come complesso di tecniche atte a esperire una forma di controllo sul reale basata sui principi di *similarità imitativa* (o *simpatia*) e *contatto* (o *contagio*)¹⁵. La «verticalità» del potere sciamanico è inoltre funzionale alla sua «orizzontalità», così come la sua *iniziazione* è finalizzata all'esercizio della sua *Magia* e alla funzione storificata e storificante di adepti e adeptes, nella totale assenza di qualsiasi dualismo trascendentalistico.

Considerando lo Sciamanismo in quest'accezione allargata, cioè come fenomeno trasversale alle religioni dette «primitive», diviene ovvio per noi associarlo a quel *paradigma matristico* di cui ci siamo occupati in precedenti occasioni¹⁶, essendo il Matrismo (cioè la predominante costellazione degli archetipi femminini), alla luce delle più aggiornate ricerche etno-antropologiche, la chiave di lettura delle più antiche forme documentate del Sacro. Non possiamo perciò che concordare con il ricercatore Ermanno Gallo quando in un suo recente saggio, pur di tono divulgativo e certo non specialistico, classifica lo Sciamanismo in senso lato (quindi non solo siberiano) come

*un culto pananimistico antichissimo, professato da parecchie popolazioni dell'Europa settentrionale ma riscontrabile ancora in Indonesia, Oceania, Giappone e Americhe» e soprattutto «diffuso in un mondo a sfondo matriarcale*¹⁷.

A questo proposito è anche rilevante annotare che se nei diversi gruppi altaici vengono usate parole diverse per indicare lo sciamano (*qam* dai turchi sud-siberiani, *oyun* dagli iacuti, *böge* dai mongoli e *bö* presso i buriati) nelle

medesime culture è utilizzato un termine unico, *udayan*, pur con minime varianti, per indicare la sciamana¹⁸, circostanza che renderebbe più che plausibile uno Sciamanismo femminile storicamente precedente a quello maschile.

Da qui la peculiarità sciamanica come formula magica ascrivibile, in ambito antropologico, alle culture implicate con qualche forma più o meno evidente di sopravvivenza matristica. Culture in cui la rituale del «matrimonio magico con spiriti femminili» risulta molto spesso sottesa all'esperienza estatica maschile, come ampiamente dimostrato dalle citate ricerche di Zolla e come ancora Eliade ci ricorda:

*la protezione accordata allo sciamano siberiano dalla sua ayami ricorda la parte che fate e semi-dee hanno nell'istruzione e nell'iniziazione degli eroi. Cotesta «protezione» riflette indubbiamente delle concezioni «matriarcali». La «Grande Madre degli Animali» – con la quale lo sciamano siberiano e artico sta in ottimi rapporti – è una immagine ancor più netta del matriarcato arcaico [...]*¹⁹

La componente ginosofica dell'esperienza estatica rappresenta in tal senso una delle «spie» per individuare eventuali elementi sciamanici. Le esperienze del Sacro che possono in qualche modo essere identificate come *sciamaniche*, sia pur in senso lato, si svolgono infatti su uno sfondo mitico più o meno velatamente matristico e soprattutto presentano al proprio interno almeno alcuni tra i seguenti paradigmi fondamentali, che nel loro com-

plesso compongono la morfologia stessa dello Sciamanismo come fenomeno globale.

a) *Alterazione indotta dello stato ordinario di coscienza e conseguente incontro-confronto con Forze demoniache o totemiche.*

La coscienza di veglia dei soggetti operativi viene profondamente modificata tramite sostanze naturali psicotrope, musica, danza o frenesia orgiastica. Scatta allora il contatto con gli Spiriti, i Guardiani o gli Animali Ancestrali, che può anche assumere la forma del rapimento qualora esista una predestinazione forzata. In certe condizioni la transizione può avvenire addirittura attraverso particolari malattie, spesso ereditarie.

b) *Smembramento o divoramento del neofita.*

Attraverso un processo di riorganizzazione dell'universo psichico – sia individuale che cosmico – avvengono la focalizzazione di se stessi come centro di potere e il confronto con poteri esterni che sono i Guardiani demonici dei reami della Morte. La *Morte Sciamanica* (iniziatica) sopravviene mediante un processo sacrificale di smembramento da parte dei Poteri – o Animali, o Spiriti – Ancestrali. L'iniziato viene

torturato, scarnificato, fatto a pezzi e poi ricomposto (visione di sé come scheletro e *Magia delle ossa*). Allo smembramento può essere sostituito il divoramento da parte di un animale totemico, nel quale poi il futuro sciamano si trasmuterà (trasformazione licantropica). A volte l'assimilazione del neofita da parte della bestia sacra si verifica, al contrario, tramite l'uccisione dell'animale, di



Sciamano con il tamburo

cui in seguito lo sciamano vestirà la pelle, identificandosi così con la sua natura totemica. L'esperienza del divoramento, o assimilazione animale, può a volte manifestarsi come un regresso o ritorno allo stadio infantile.

c) *Discesa nel Regno della Morte.*

d) *Prova del Fuoco e/o degli Elementi.*

Lungo vie tortuose e difficili – tunnel, caverne, aperture che si aprono e chiudono, labirinti – avvengono una penetrazione nei reami inferi e un *incontro-scontro-assimilazione* con i Poteri Elementali Ancestrali, fatti propri attraverso un processo d'identificazione.

e) *Matrimonio Magico.*

S'innescano un contatto, spesso di tonalità erotica, con un'Entità del sesso opposto che tende a sopraffare il neofita. Il conflitto viene sanato attraverso una forma di matrimonio e di patto, mentre a volte può avvenire un'identificazione con l'opposto (inversione sessuale).

f) *Comunione con il Mondo degli Spiriti.*

g) *Assimilazione dei Poteri Elementari.*

Tramite la *possessione controllata* il neo-sciamano diviene veicolo degli Spiriti o Poteri Ancestrali, con i quali entra poi in simbiosi. Tale sinergia può essere anche considerata un'assimilazione al *Mondo Fatato*, dei cui archetipi è intessuto l'intero universo sciamanico.

h) *Ascensione o Volo magico.*

Il processo di risurrezione implica un volo di risalita e rinascita che può coinvolgere diversi elementi, anche cosmogonici (Arcobaleno, Albero del Mondo, Uccello Cosmico).

i) *Realizzazione dell'Identità Lucente e ritorno al Mondo Umano – o Mondo Intermedio – in funzione di un qualche scopo comunitario.*

Funzione orizzontale e sociale dello sciamano – per esempio terapeutica e/o esorcistica – a favore del gruppo, dell'etnia o comunque della comunità.

Alcune o tutte queste modalità esperienziali e operative quando presenti all'interno di uno scenario antropologico più generalmente naturalistico giustificano l'attri-

buzione di un processo iniziatico a un contesto sciamanico in senso lato. In particolare appare evidente l'affinità, o quasi identità, tra l'esperire sciamanico e il rapporto mitico con il *Mondo Fatato*, dove quasi sempre compaiono sia i temi di *alterazione* della coscienza e di *contatto* con i Regni Inferi o sotterranei, sia i paradigmi del *Matrimonio Magico* con Enti soprannaturali di sesso opposto (*comunione e assimilazione* con Poteri naturali e *ritorno al mondo umano* in veste trasmutata).

LE STREGATE COLLINE DI MORGANA

Tito Livio nel V libro della sua monumentale *Ab Urbe condita (Storia di Roma dalla fondazione)*²⁰ attesta la discesa e lo stanziamento in Italia, nel IV secolo a.C., di diverse popolazioni celtiche provenienti dalla Francia orientale, dalla Germania meridionale e dalla Svizzera, che si stabilirono sia a nord che a sud del Po. Nella fattispecie i Galli Senoni giunsero fino alla costa marchigiana, a nord di Ancona, stabilendovi quell'*Ager Gallicus* che contenderà per qualche tempo all'emergente potenza della nuova Repubblica Romana il predominio sulle preesistenti culture autoctone etrusche e picene. Come attestato da Jean Markale, uno dei massimi specialisti europei sulla cultura celtica e sulle sue implicazioni spirituali e artistiche, sembra innegabile una forte componente totemica e sciamanica nel Druidismo²¹, che pur sviluppando la propria morfologia religiosa sui paradigmi patristico-guerrieri tardo indoeuropei partecipa essenzialmente di quell'elusivo sfondo matristico ben rappresentato dallo stesso mito delle sue origini, indicate nel misterioso popolo «magico» dei *Tuatha Dé Danann*, le «Genti della Dea Dana», che si diceva «venuto dal Cielo».

Alcuni dei tratti archetipici che emergono dal corpus leggendario della nostra Sibylla risuonano in effetti di un'eco sciamanica celtica, o perlomeno appaiono contenuti in una griglia simbolica che nello scenario mitico dei Celti trova indicative assonanze. Tuttora non è possibile

stabilire con certezza quanto ciò sia dovuto a un'influenza diretta (più o meno tarda e magari transitata attraverso i filtri letterari medievali francesi e germanici che hanno contribuito a formarne i complessi contorni giunti fino a noi) o quanto invece lo si possa ascrivere all'effettivo innesto di motivi celtici su tradizioni sciamanico-oracolari italiche, o ancora alla rassomiglianza poligenetica rispetto a motivi mitici celtici di scenari immaginali autoctoni, magari etruschi e piceni. Ma tutto sommato ai fini di un'analisi simbolica delle eventuali risonanze sciamaniche del mito sibillino la risoluzione di questo problema, al momento, non ci riguarda più di tanto.

In un precedente studio abbiamo avuto modo di analizzare l'elemento conduttore del «ponte pericoloso»²² – sottilissimo, insidioso e «vivente» – descritto da Antoine de La Sale come via d'accesso al *Paradiso* della Sibylla e pure il tema delle «porte metalliche battenti» che separano la dimensione fatata di Alcina da quella umana, indicando la loro presenza in altri scenari mitici, tra cui le saghe del Graal di Chrétien de Troyes e le *Simplegadi* ricordate da Eliade e da altri autori²³. In questo nuovo sguardo che stiamo gettando sul mito sibillino appenninico vogliamo ricordare che sia il tema del «ponte» o «passaggio pericoloso» che conduce verso mondi ultraterreni, sia la metafora delle «porte che si aprono e chiudono», tentando di schiacciare chi non abbia la sufficiente perizia d'insinuarvisi, risultano presenti nel quadro del simbolismo iniziatico sciamanico.

È ancora una volta Eliade a ricordarci che

il simbolismo della «porta stretta» e del «ponte pericoloso» è [...] solidale col simbolismo di ciò che abbiamo chiamato il «passaggio paradossale» perché esso talvolta si presenta come una impossibilità o come una situazione senza uscita. Ci si ricordi che i candidati sciamani o gli eroi di certi miti si trovano talvolta in situazioni apparentemente disperate: debbono passare per dove «notte e giorno s'incontrano», o trovare una

*porta in un muro, o salire in Cielo attraverso uno spazio che si apre per un attimo, o passare fra due macine in continuo movimento, fra due rocce che ad ogni istante si rinserrano [...]*²⁴

Secondo antichissime tradizioni orali celtiche – trascritte solo a partire dalla fine dell'XI secolo d.C.²⁵ e giunte fino a noi attraverso i testi del *Ciclo dell'Ulster* – apprendiamo che Cu-Chulainn, eroe semidivino prototipo dello sciamano-guerriero celta, apprese che per completare il proprio addestramento magico alle armi avrebbe dovuto sottomettersi agli insegnamenti della maga-guerriera *Scathach*, «l'Oscura», profetessa e regina del Paese dell'Ombra,²⁶ la cui dimora era situata nella parte orientale di Alba²⁷ sulla cima di una paurosa montagna. Per raggiungere la fortezza di *Scathach* occorreva superare il «Ponte dei Salti», altissimo, stretto e posto su un orrido crepaccio in fondo al quale, tra acque tempestose, nuotavano minacciosi e voraci mostri marini. Secondo diverse versioni del mito tale Ponte era magicamente insidioso: quando veniva percorso alle sue estremità esse si sollevavano disarcionando l'incauto, mentre se veniva raggiunto il centro questo si assottigliava come un capello. Solo con un acrobatico salto soprannaturale il Ponte poteva essere superato e la tecnica di un simile salto era tra gli ultimi segreti che soltanto *Scathach* poteva insegnare. Ma Cu-Chulainn dopo aver raccolto le forze saltò proprio al centro del ponte e con un altro balzo poderoso raggiunse la riva opposta. Fu così che il giovane *Setanta* – che seguendo un certo tipo di prassi sciamanica, cui già abbiamo accennato, aveva assunto il nome di Cu-Chulainn (il *Cane di Culann*) quando a 6 anni aveva smembrato a mani nude il ferocissimo cane da guardia del fabbro Culann, che voleva metterlo alla prova – fu ammesso all'addestramento della regina *Scathach*, non prima, peraltro, di essersi eroticamente congiunto con la sua giovane figlia.

Alcune tra le stupefacenti arti di abilità e battaglia che l'eroe apprende dalla sua iniziatrice riecheggiano

indubbiamente l'acquisizione di poteri sciamanici: la prodezza del tuono e quella del gatto, l'eroico salto del salmone e quello sopra la stoccata avvelenata, la prodezza del soffio (tenere sospese mele d'oro con la forza del proprio soffio), il grido dell'eroe, il colpo stordente, il salto su una lancia in volo restandovi in piedi sulla punta... Le descrizioni di tali capacità ci richiamano all'icona di potere dello sciamano primordiale, che grazie al «matrimonio» con la sua Dea, o Fata o Spirito Femminile,



L'isola di Avalon in un quadro di A. Böcklin (1827–1901)

ottiene la signoria sulla natura, sugli elementi e sulle loro leggi, trasfigurando al contempo se stesso nella funzione di mediatore psicopompo tra la dimensione umana e i mondi ultraterreni.

Lo stesso «Paradiso» celtico richiama fortemente la dimensione estatico-sensuale tipica delle *Terre d'Altrove* del paradigma sciamanico, dove la metafora naturalistica vela un profondo senso d'unità tra l'anima e i sensi, lontano da qualsiasi dualismo trascendentalista. È ancora Markale a ricordarci che l'*Altrove*, o Altro Mondo,

... viene descritto un po' ovunque nei racconti irlandesi e gallesi, ed anche nei romanzi arturiani. Si potrebbero aggiungere i racconti popolari di tutta l'Europa occidentale che non la finiscono più di narrare particolari su questa dimora dopo la morte. Non è una dimora sinistra, almeno prima che il cristianesimo romano non vi ebbe introdotto, con la colpevolizzazione degli atti umani, la nozione di Inferno diabolico, castigo dei peccatori. Il peccato è sconosciuto dai Celti. Il castigo eterno è sconosciuto dalla dottrina druidica. L'inferno, nel senso cristiano, non è concepibile nel pensiero druidico. L'Altro Mondo è il luogo a-temporale ed a-spaziale in cui si realizza il mondo immaginato dal piano divino. Non vi sono più, dunque, contingenze negative [...] Questa isola è chiamata anche Isola Fortunata poiché tutta la vegetazione vi cresce allo stato naturale [...] Questo felice soggiorno si caratterizza per una assenza di tempo, che ha come conseguenza l'eliminazione della vecchiaia, della malattia, della guerra e della morte. Cibo e bevande sono inesauribili, simboleggiate dalla Mela ed anche dal vino o l'idromele. È anche la «Terra delle Donne», la cui regina è una donna divina, Morgana in particolare, colei che accoglie, nutre, dà da bere e colma di voluttà. Giacché l'aspetto erotico è tutt'altro che assente da queste evocazioni del Paradiso [...]»²⁸

Al centro di questa dimensione deificante dell'*Altrove* troviamo ancora una volta un riflesso del grande archetipo primordiale matristico (e sotto molti aspetti sciamanico): la *Triplice Morrigan*, Signora delle Rune e delle Battaglie, dei Morti e dell'Erotismo trasfigurante²⁹, colei che sotto la denominazione di Morgana nei più tardi cicli letterari del Graal condurrà Artù nelle mistiche terre di Avalon e della quale Goffredo di Monmouth nella *Vita Merlini* affermerà che è la più bella e più potente delle nove sorelle sovrannaturali che governano l'Isola Fortunata, lei che «insegna a cosa servono le piante» e «come guarire le malattie». L'assonanza tra Morgana

nella sua veste di Fata sapiente ed erotica e la Regina Sibylla del mito appenninico (il cui *Paradiso* sotterraneo, particolarmente nelle sue versioni letterarie, riflette molti aspetti del Paradiso celtico) appare evidente e già nel Rinascimento Pietro Antonio Caracciolo, pur in tono scherzoso, ne faceva cenno nella sua *Farsa del Magico*.

*Né parlo come alcuni che diranno che spesso a Norcia vanno per conducti, per caverne et per gructi ben guardati da serpenti incantati et da centauri [...] et la fata Morgana poi s'affaccia et tutti quanti abbraccia et accariza [...]*³⁰

Osserva ancora Markale che questo

*Altro Mondo non sempre è situato nelle isole all'estremità della terra. Accade che sia localizzato nei tumuli, nel sídh, il cui nome significa precisamente «pace». Ma il paesaggio è lo stesso: una grande pianura dove corrono i cavalli, o pascolano gli armenti, dove giocano gli ex-guerrieri, frutteti meravigliosi che producono mele in ogni stagione, musiche celesti, tempo eternamente sereno, ricchezza e bellezza, donne fiabesche, bevande divine. E tutto ciò si trova a fianco degli umani, sotto i loro piedi, nell'universo dei tumuli [...]*³¹

Il *Sídh*, oltre al senso di «luogo della pace» significò anche (specie dopo la cristianizzazione) «tumulo fatato» o «collina fatata». Altre sue denominazioni furono *Síd* o *Sídhe*, dove il tumulo sacro rappresentava una sorta di porta d'accesso alla dimora della *Shuag Sídh*, la «Schiera dei *Sídhe*» rappresentata dagli antichi e gloriosi *Tuatha Dé Danann*, le «Genti della Dea», divenuti evanescenti e invisibili dopo la graduale scomparsa degli antichi culti e trasformati in *Tuatha na Sídh*, le «Genti del *Sídh*», il Piccolo Popolo. Nella mitologia celtica del *Sídh*, comunque, storia, metastoria e mito si fondono tra loro e vi è perfino chi ha teorizzato la possibilità di qualche realtà storica perduta dietro le leggende dei *Tuatha Dé Danann* o degli arcaici maghi-bardi-sciamani irlandesi *Aes-Sídh*, nonché

di quel successivo Popolo Invisibile che costituirà una tra le principali griglie antropologiche su cui le più diverse etnie europee andranno a costruire i loro universi fatati.

Scrivo in proposito Robert Graves che i:

*Sídhe sono oggidi popolarmente considerati esseri fatati, ma nell'antica poesia irlandese sono un popolo in carne ed ossa, una nazione altamente civilizzata, anche se sempre meno numerosa, formata da guerrieri e poeti che vivono in rath, o forti circolari chiusi da palizzate [...]. Sono governati da una coppia di re nati da una vergine e praticano la promiscuità sessuale [...]*³²

Tra le sue diverse chiavi di lettura la collina o tumulo fatato, o *Sídhe*, afferma Graves,

*indica una fortezza rotonda a tumulo appartenente agli Aes Sídh (Sídh in breve), i primi maghi d'Irlanda. Tra le molte «fortezze del Sídh» esistenti sull'isola le più notevoli sono Brugh-na-Boyne (ora chiamata New Grange), Knowth e Dowth, sulle sponde settentrionali del fiume Boyne. [...] New Grange è la più grande e si crede sia stata in origine la sede dello stesso Dagda, il dio-padre dei Tuatha dé Danaan [...]. Le lastre di pietra dell'ingresso e dell'interno sono decorate con spirali e su un architrave è scolpita una folgore biforcuta. Poiché, secondo la testimonianza dei poeti antichi, ogni rath era presieduto da un'incantatrice e, come si vedrà in seguito, i Sídh erano poeti così abili che persino i Druidi dovevano rivolgersi a loro per ottenere le formule magiche di cui abbisognavano [...]*³³

Tra le schiere del *Sídh* – elusive e refrattarie agli esorcismi di san Patrizio e dei suoi accoliti – oltre alle diverse varianti degli Elfi, cui abbiamo già fatto cenno, le tradizioni popolari scozzese e irlandese ricorderanno particolarmente le Fate *Bánsídhe*, o *Bean Sídh*, le «Donne del *Sídh*», Entità femminili che rapivano i mortali prescelti per condurli nel proprio mondo e che, secondo il consueto schema patristico cristiano, saranno in seguito demonizzate come le Streghe *Banshee*, mostruose e decrepite, il cui grido

stesso è presagio di morte. È ancora Graves a ricordarcelo:

La fatata banshee irlandese è in realtà una Bean-Sídhe «donna della collina»: in quanto sacerdotessa dei defunti di rango, essa emette lamenti profetici quando un personaggio di sangue reale è prossimo a morire³⁵.

Alcina, la Circe degli appennini: ierodula, sibylla, fata o sciamana della montagna?

In occasione di un nostro precedente contributo sul mito sibillino centroitalico annotammo, a proposito della possibile identificazione delle sue radici e dei suoi transiti, che – *individuare come e quando, sotto un profilo rigorosamente storico, tale scenario mitico si sia costruito o ricostruito nei nostri Appennini o quale sia l'interdipendenza tra aspetti mitici, sopravvivenze culturali, folklore popolare e influenze letterarie non è [...] il nostro intento [...] A titolo di proposta si potrebbe citare quanto ipotizzato da Gaston Paris (uno tra i primi eruditi esploratori del territorio nel 1897), seguito da Desonay e da altri e riportato dal Paolucci, in cui si ipotizza un mito celtico influenzato e modificato dal Cristianesimo, passato dalla Francia in Italia secondo un percorso analogo a quello dei racconti del Graal e giunto fino ad Andrea da Barberino, per poi migrare verso il 1500 in Germania attraverso la Svizzera e connettersi al mito analogo di Tannhäuser. Ma questo non è che uno tra i possibili percorsi e francamente ci pare alquanto riduttivo [...]*³⁶

Continuando la nostra analisi evidenziavamo l'importanza non trascurabile del sostrato matristico del mito e delle sue palesi assonanze con quanto sappiamo delle sopravvivenze mitiche pre-romane della *Dea Fortuna* prenestina, del *Matrismo sabino* e del *tema sibillino cumano*. Parallelamente – come già, in un diverso contesto, aveva annotato la studiosa Ileana Chirassi³⁷ – segnalammo l'evidente predisposizione ambientale centroitalica e marchigiana (in particolare nel XIII sec., epoca in cui il mito trovò una sua strutturazione letteraria) ad accogliere idee di contrapposizione alle oppressioni esercitate dal Cattolicesimo, tema che abbiamo poi sviluppato in una successiva occa-

sione³⁸ indagando le possibili interazioni tra il mito di Alcina e i movimenti ereticali del Libero Spirito fiorenti nella zona dei Sibillini durante il medesimo periodo.

Allo stato attuale delle ricerche la questione strettamente storica dello stanziamento della Regina Sibylla nelle Marche resta un problema aperto, ma continuiamo a ritenere che una multidisciplinare analisi dei suoi complessi contenuti condotta sul filo dell'antropologia, della storia delle religioni e di una corretta conoscenza del pensiero magico-esoterico possa offrire indizi preziosi per una sua comprensione globale, di cui l'evidenziarsi dell'aspetto storico – eventualmente supportato da auspicabili ricerche archeologiche condotte sul territorio – non potrà rappresentare che un'ovvia quanto necessaria ricaduta.

Forse tali investigazioni, se continueranno, potranno condurre alla scoperta di tracce su una Sibylla italo-sabina o tuscia non romanizzata – e soprattutto non cristianizzata – sopravvissuta alla scomparsa di un arcaico centro oracolare (peraltro già storicamente indicato)³⁹, oppure scampata alla sconfitta di quella *Dea Fortuna* di Preneste più antica di Giove e di lui madre, o magari riflessa da quella etrusca e ctonia *Dea Nortia* in cui Charles Godfrey Leland già alla fine dell'Ottocento additava «quasi una personificazione di Persefone», attribuendole dirette connessioni con il nome della città di Norcia⁴⁰. O ancora potrà essere archeologicamente documentata l'importazione gallica di una Fata celtica, profetessa, ierodula e regina ofidica di un fatato *Sídhe* raggiungibile soltanto da eroi capaci di assumere il magico potere e la sciamanica forma del serpente e di congiungersi eroticamente con Fate e Dee sagge e immortali. O si potrà scoprire e datare la mitizzazione di qualche orgiastica eresiarca del Libero Spirito e dei suoi fedeli appartenenti alla misteriosa *Chiesa di Philadelphia*⁴¹, rifugiati nel loro «Paradiso» di santità e peccato tra le grotte dei Sibillini, così piene di leggende a loro affini, per sfuggire alle sanguinarie persecuzioni degli inquisitori Giacomo della Marca e Giovanni da Capestrano. O infine si otterrà la verifica storica di tutto questo contemporanea-

mente, o al contrario di qualcosa di totalmente diverso e inaspettato... Oppure, come fino a oggi è avvenuto, non si scoprirà quasi nulla. In ogni caso ciò che resterà indubitabile sarà la grande potenzialità e polivalenza simbolica della Regina Serpente e delle sue icone di antichissima saggezza, sensualità e magia. Nonché la sua chiara filiazione matrilinea, eco di un *kosmos* spirituale e morale indubitabilmente *sciamanico* (nel senso allargato che abbiamo qui esplorato) e comunque precedente alla patriarcalizzazione romana delle culture italiche e alla successiva contaminazione esogena giudeo-cristiana, da cui, qualunque cosa fosse in precedenza, fu mutata in Demone lasciva.

È veramente «sciamanica» – ci chiediamo quindi volendo al termine del nostro itinerario – questa misteriosa «Sibylla Invisibile» di Montemonaco? Questa evanescente messaggera del Mondo Fatato, pur così concreta e carnale nel suo orgoglioso rifiuto di ogni recinto patriarcale che non sia il confine del suo pagano *Paradiso*? Questa Regina del Lago e della Montagna che Zolla in un capitolo delle sue «verità segrete»⁴² ha voluto avvicinare alla trionfante figura di Circe, dominatrice delle fiamme e dei filtri, così come ci appare dalle pagine delle *Argonautiche* di Apollonio Rodio⁴³, molto più vicine all'originario modello sciamanico (probabilmente cretese) rispetto ai patriarcali racconti di Omero?

La stessa morfologia del mito ci fornisce una risposta positiva. La Circe dei Monti Sibillini è *sciamana* in quanto *trasmutatrice di se stessa in totem animale, padrona degli elementi naturali del suo Regno, Signora del Tempo e dello Spazio sacri, visionaria e profetessa* e infine *guaritrice*, come il folklore sibillino tutt'oggi diffuso tra la gente della zona la ricorda. I principali paradigmi identificativi che abbiamo visto contrassegnare la condizione sciamanica sono dunque presenti e rispettati. Peraltro Alcina è anche e soprattutto *icona sciamanica* in quanto coronamento ierogamico di un *viaggio sciamanico* che chi vuole raggiungere il suo Reame Fatato *deve* intraprendere. Sia il cristianissimo Guerino di Andrea da Barberino che il più disinvoltato ed

eretico ma comunque ambiguo cavaliere dell'angioino Antoine de La Sale hanno ben poco di sciamanico, se si prescindono dalle prove che sono costretti di malavoglia a superare. Eppure il loro viaggio, nonostante sia impoverito da un contesto letterario devozionalizzato, resta esemplarmente *sciamanico*, diventando alla fine molto più interessante e antropologicamente indicativo dei personaggi che lo compiono.

A fronte di tutto ciò riteniamo abbastanza risibili i tentativi pseudoculturali di chi, forse disturbato dalle recenti ricerche che intendono liberare il mito della Sibylla dalla strana coltre di tabù e oblio in cui è rimasta avvolta per secoli, ha tentato – invero con riferimenti rozzi e approssimativi – di propagandare l'esistenza di «due sibille», una «nera», cattiva, lasciva e pagana e una «bianca», guaritrice, cristianeggiante e amata dai ricordi del folklore. A prescindere da tutte le considerazioni precedenti (che forse possono apparire incomprensibili all'attenzione non specialistica di chi, spinto magari da un fervore religioso degno di miglior causa, ha potuto concepire e perfino propagandare simili storielle) le leggende popolari ancor oggi narrate nella zona ricordano un'unica Sibylla. La quale effettivamente di notte invia le sue Fate-Compagne nelle valli per beneficiare, guarire o insegnare alle donne la tessitura, antica Arte della Dea Madre mediterranea... e delle eretiche e sensuali beghine del Libero Spirito; ma nel corso delle loro escursioni le discepole o sorelle di Alcina si divertono pure ad attirare giovani uomini in danze sfrenate, durante le quali si ode lo scalpiccio delle loro zampe caprine. E a questo punto ogni ulteriore commento ci sembra superfluo.

La sopravvivenza del mito di Alcina fino ai giorni nostri ci riporta invece, pur nella sua eterogenea e sincretica complessità, all'inossidabile longevità di quel *Mondo Fatato* che nessuna religione istituzionale e nessun razionalismo riduttivo hanno potuto completamente estinguere né oscurare, e forse nemmeno capire.

Racconta Plutarco in un dialogo del *De defectu oraculo-*

rum che durante l'impero di Tiberio alcuni mercanti partiti dalla Grecia per l'Italia vennero colti da un'improvvisa bonaccia e trascinati nelle vicinanze dell'isola di Paxo (nelle Echinadi, presso Corfù), da dove una misteriosa voce si rivolse a Thamous – il pilota egiziano della nave – chiamandolo per nome più volte. Quand'egli stupito rispose, la voce pronunciò queste enigmatiche parole: *Quando giungerai nei pressi di Palodes annuncia che Pan, il grande, è morto.*

Così, non appena la nave raggiunse il porto di Palodes, nella vicina città di Butroto nell'Epiro, Thamous gridò verso le rive quell'annuncio, ed ecco che *un immenso gemito, non di uno ma di tanti, s'innalzò, misto a grida di stupore*⁴.

Questo mito fu veicolato come reazionaria metafora, diffusa in ambienti cristianizzati, della morte del mondo pagano; ma nel corso dei secoli molti non furono d'accordo e la longevità e capacità di coinvolgimento intellettuale, emotivo e spirituale dei miti più antichi e delle loro icone sembrano a tutt'oggi dar loro ragione. A tal proposito Gabriele D'Annunzio, sommo cantore della dimensione misterica italica e massone di alto grado, in quel suo pagano «Annunzio» posto in apertura di *Maia*⁵, il libro I delle *Laudi*, volle gridare ai figli del suo secolo:

Mentì, mentì la voce dinanzi alle dentate Echinadi tonante

*nella calma d'estate verso la nave [...] Mentì la voce che gridò: «Pan è morto!» [...] E dal culmine dei cieli alle radici del Mare balenò, risonò la parola solare: «Il gran Pan non è morto». [...] E il terrore sacro si propagò ai confini dell'Universo [...] Tutte le creature udirono la voce vivente; ma non gli uomini cui l'ombra d'una croce unìliò la fronte. Ed io, che l'udii solo, stetti con le tremanti creature muto. E il dio mi disse: «O tu che canti, io son l'Eterna Fonte. Canta le mie laudi eterne». Parvemi ch'io morissi e ch'io rinascessi. O Morte, o Vita, o Eternità!*⁶

E nell'ascoltarlo ci piace rievocare gli accenti – molto lontani ma paradossalmente molto simili – di un'arcaica invocazione «allo spirito della sciamana Märkit», giunta per tradizione orale dalla montagna di Maral Aya, nella regione di Cäri Su (Siberia Occidentale):

*Sia a te venerazione!
Sciamana dai molti spiriti,
hai preso dimora sul Maral Aya.
Tu agiti il mazzuolo del tamburo!
Tu invochi col tuo grido
il signore del lago, toro azzurro!
Concedi la prosperità!
Concedi il benessere a tutti coloro che si prostrano!*⁷

NOTE

¹ Vedi: Roberto Negrini. *L'enigma italico della Regina Sibylla: il monte, il lago e il regno sotterraneo della Dea Serpente nella tradizione dei Monti Sibillini*, in *Le terre della Sibilla Appenninica: antico crocevia di idee, scienze e cultura*, Editrice Miriamica, Montemonaco, 1999, p. 145-166; *L'eretica Sibilla: una fata immortale tra erotismo sacro e rivolte religiose*, in: *Errante Erotica Eretica: l'icona sibillina fra Cecco d'Ascoli e Osvaldo Licini*, Editrice Miriamica, Montemonaco, 2000, p. 165-191.

²Soprattutto il movimento trasversale a varie eresie medievali

conosciuto come *Liberio Spirito*, a proposito del quale vedi: R. Negrini. *L'eretica Sibilla*, op. cit., p. 174-187.

³Vladimir Jakovlevič Propp. *Le radici storiche dei racconti di fate*, Boringhieri, Torino, 1972.

⁴ Vedi: Margaret A. Murray. *Il Dio delle streghe*, Astrolabio, Roma, 1972 e *Le streghe nell'Europa occidentale*, Garzanti, Milano, 1978.

⁵ Vedi: Marija Gimbutas. *Il linguaggio della Dea*, Longanesi, Milano, 1989.

⁶Cfr. R. Negrini. in *L'eretica sibilla* op. cit., p. 148.

⁷ Elémire Zolla. *L'amante invisibile*, Marsilio, Padova, 1988, p.77-79.

⁸ Cfr. Károly Kerényi. *Gli Dei e gli Eroi della Grecia*, Garzanti, Milano, 1989, vol. I, p. 82-85.

⁹ Vedi: Michele Psello. *Sull'attività dei demoni*, ECIG, Genova, 1985.

¹⁰ Vedi: Pietro Pizzari. *Liber de Nymphis di Teofrasto Bombasto Paracelso*, Mondadori, Milano, 1992.

¹¹ Cfr. Mircea Eliade. *Lo Sciamanismo e le tecniche dell'estasi*, Mediterranee, Roma, 1988, p. 22.

¹² *Ivi*, p. 24.

¹³ *Ivi*.

¹⁴ Ioan P. Couliano. *Esperienze dell'estasi dall'ellenismo al medioevo*, Laterza, Bari, 1989, p. 15.

¹⁵ Sulle posizioni e studi di James Frazer - padre discusso ma ancora attuale dell'antropologia - a proposito della Magia, delle sue definizioni strutturali e della sua antecedenza storica rispetto al fenomeno religioso cfr. James George Frazer. *Il ramo d'oro*, Newton Compton, Roma, 1992, p. 32, 80.

¹⁶ Sul Matrismo come ordine simbolico a predominanza ontologica femminile e sul suo soppiantamento antropologico e storico da parte del Patriarcato, quale paradigma opposto culminante nel Patriarcato, vedi: Roberto Negrini. *Le Maschere della Dea Oscura in: Sibilla Appenninica i volti di pietra della matriarchia*, : Editrice Miriamica, Bari, 1997; *L'enigma italico della Regina Sibylla*, op. cit.

¹⁷ Ermanno Gallo. *Maghi, sciamani e stregoni*, Casale Monferrato, Piemme, 2000, p. 31.

¹⁸ *Utayan* presso i turchi sudsiberiani, *udayan* tra gli iacuti, *uduyan* o *udagan* per i mongoli e *udagan* o *odigon* presso i buriati. Cfr. Ugo Marazzi (curatore). *Testi dello sciamanesimo siberiano e centroasiatico*, Editori Associati, Milano, 1990, p. 22.

¹⁹ M. Eliade. *Lo Sciamanismo e le tecniche dell'estasi*, op. cit., p. 103.

²⁰ Cfr. Tito Livio. *Storia di Roma dalla fondazione*, Roma, Newton Compton, 1997, libro V, 34-35 (p. 563-565).

²¹ Cfr. Jean Markale. *Il Druidismo*, Mediterranee, Roma, 1991, p. 205 sg.

²² Antoine de La Sale. *Il Paradiso della Regina Sibylla*, in: *I Monti Sibillini nelle fonti storiche e letterarie*, Maroni, Ripatransone, 1990, p. 157.

²³ Cfr. R. Negrini. *L'enigma italico della Regina Sibylla*, op. cit., p. 162.

²⁴ M. Eliade. *Lo Sciamanismo*, op. cit., p. 515.

²⁵ Cfr. Gabriella Agrati, Maria Letizia Magini (curatrici). *Saghe e leggende celtiche: la saga irlandese di Cu Chulainn*, Mondadori, Milano, 1982, vol. I, p. XVI.

²⁶ Luogo mitico poi identificato con l'isola di Skye a ovest della Scozia, dove ancor oggi vengono ricordate le cime di Cu-Chulainn. Cfr. T.W. Rolleston. *I miti celtici*, Editori Riuniti, Milano, 1998, p. 222, nota 6.

²⁷ Antico nome della Scozia.

²⁸ J. Markale. *Il Druidismo*, op. cit., p. 250-253.

²⁹ Cfr. Roberto Negrini. *Luce Nera: la tradizione spirituale della Notte*, in: *Tradizioni e culti pagani di primavera*, Editrice Miriamica, Palo del Colle, 1996, p. 41.

³⁰ Citato in: *I Monti Sibillini nelle fonti storiche e letterarie*, op. cit., p. 96.

³¹ J. Markale. *Il Druidismo*, op. cit., p. 253.

³² Robert Graves. *La Dea bianca*, Adelphi, Milano, 1992, p. 241.

³³ *Ivi*, p. 117.

³⁴ Per un'analisi generale sul mito del *Sídhe* e della *Bánsídhe* nonché della cultura spirituale celtica in generale risulta puntuale e ben documentata, anche se forse eccessivamente "teosofizzante", la ricerca di Riccardo Taraglio *Il vischio e la quercia: la spiritualità celtica nell'Europa druidica*, Età dell'Acquario, Grignasco, 1997, p. 149-154.

³⁵ R. Graves. *La Dea Bianca*, op. cit., p. 117.

³⁶ R. Negrini. *L'enigma italico della Regina Sibylla*, op. cit., p. 156.

³⁷ Vedi: Ileana Chirassi. *Un pellegrinaggio del fantastico: itinerario al regno di Sibylla*, in: *Homo viator: nella fede, nella cultura, nella storia*, QuattroVenti, Urbino, 1997, p. 51.

³⁸ Cfr. R. Negrini. *L'eretica Sibilla*, op. cit., p. 165-191.

³⁹ Cfr. I. Chirassi. *Un pellegrinaggio del fantastico*, op. cit., p. 59.

⁴⁰ Cfr. Charles Godfrey Leland. *Il Tesoro delle Streghe: i segreti della Magia etrusco-romana*, Rebis, Viareggio, 1997, p. 51-53.

⁴¹ Sulla permanenza nelle zone sibilline di una «Chiesa di Philadelphia» del Libero Spirito nel XV secolo vedi: R. Negrini. *L'eretica Sibilla*, op. cit., p. 182 sg.

⁴² Vedi: Elémire Zolla. *Verità segrete esposte in evidenza*, Marsilio, Venezia, 1990, p. 131-143.

⁴³ Vedi: Apollonio Rodio. *Le Argonautiche*, Rizzoli, Milano, 1986, p. 607 sg.

⁴⁴ Plutarco. *De defectu oraculorum*, in: *Diatriba isiaca e dialoghi delfici*, Sansoni, Firenze, 1962, p. 315-317.

⁴⁵ Secondo il mito italico pre-romano Maia fu divina protettrice della terra e dei suoi prodotti, assimilata anche a Fauna, divenuta per i romani la *Bona Dea*. La mitologia greca la considerò la più splendente tra le Pleiadi.

⁴⁶ Gabriele D'Annunzio. *Maia*, Mondadori, Milano, 1995, p. 6-10.

⁴⁷ Tratto da: Ugo Marazzi (curatore). *Testi dello sciamanesimo siberiano e centroasiatico*, op. cit., p. 94-95.

THE DANCING SIBYL

CONNECTIONS WITH THE SIBYLLINE MYTH AND ARIADNE'S LABYRINTH

Selene Ballerini*

«The creature danced through the labyrinth by the world of her (or his) images».

The Apennine Sibyl, and the several legends and researches into it, constituted a different, special adventure for every one who was given to take part to Progetto Elissa as it was possible to experience either an intellectual and an emotive impact.

As for me, metaphorically speaking I entered a labyrinth and partially visited its interior, what let me to understand a bit more about her original and radical nature and made me to better approach the theme I want to face this time. By my first intervention The mirror of Venus. The siren, the lake and marsh waters, I felt as entering this imaginary sacrarium and tried to individuate the main micro-archetypes which the central italic myth was based on: the mountain, seat of a blessed subterranean kingdom, the lake, suitable for a magic activity, the totemic mutation in snake, the cathartic function of erotic pleasure. Also, I explored some aspects that could refer to relatively analogous or resonant myths, if not even to the historical Witchcraft.

In Dea Locy. The Mistress of metamorphosis and her sacred places I felt as inside the cave: then I turned round and blindly tried to formulate some hypothesis about how a medie-

val soul, either the cultured and popular, could imagine and perceive the Apennine cave and her Queen, whose sensual monstrosity of snake-shaped Enchantress let me to realize her chthonian and upsetting pregnant power.

My conclusion – certainly not final – consisted in reading the sibylline cave as a receptacle of mutual translations among the Elysian Fields (for the peculiarities of abundance and health), some pagan Hells (in virtue of the feminine sovereignty), the luxurious and joyful Eden, the Middle Ages and Renaissance imagery, and last but not least the Christian Purgatory and Hell.

Now, what will it be my contribution to this new choral investigation by Progetto Elissa? After a first just-ended travel through and across the sibylline kingdoms, my further attempt will consist in verifying whether the myth which originated in Montemonaco might be set in a wider and primitive archetypal constellation where her specific characteristics of infernal and regenerating feminine cavity are held and respected. So it will happen to me what already happened to many others who followed such a track before: I will be wandering through the astonishing meanders of the most archaic and greatest mother-lined archetype: the labyrinth.

LA SIBILLA DANZANTE

CONNESSIONI FRA IL MITO SIBILLINO E IL LABIRINTO DI ARIANNA

Selene Ballerini*

*L'essere danzò per il labirinto
attraverso il mondo delle sue immagini¹*

L'impatto intellettuale – ma anche emotivo – con il mito della Sibilla Appenninica e con le molteplici leggende e ricerche che vi ruotano intorno ha costituito un'avventura diversa, speciale, per ogni partecipante al Progetto Elissa. Nel mio caso, volendo usare una metafora consona al tema che intendo affrontare stavolta, la sensazione è quella di essere penetrata in un labirinto e averne visitato parzialmente gli interni, per uscirne adesso con un pizzico di comprensione in più sulla sua primeva e radicale natura.

Entrando in questo immaginale sacrario ho cercato con il mio primo intervento, *Lo specchio di Venere. La sirena, il lago e le acque palustri²*, d'individuare i principali microarchetipi da cui era formato il mitologema centro-

italico: la *montagna* sede di un beato regno sotterraneo, il *lago* propizio all'attività magica, la *mutazione* totemica in serpe, la funzione catartica del *piacere erotico*, esplorandone alcuni aspetti che potevano rimandare a miti relativamente analoghi o risonanti, quando non addirittura alla Stregoneria storica.

Una volta dentro la grotta mi girai poi intorno e a tentoni provai a ipotizzare in *Dea Loci. La Signora delle metamorfosi e i suoi luoghi sacri³* come

potessero essere concepite e percepite dall'anima medievale, colta e popolare, sia la grotta appenninica sia la sua Regina, di cui nel tratteggiare la sensuale mostruosità di Maliarda rettiliforme rilevavo la gravidanza ctonia e perturbante. La conclusione – certo non definitiva – fu di leggere la caverna sibillina come ricettacolo di traslazioni reciproche fra i *Campi Elisi* (per le peculiarità di abbondanza e salute), certi *Inferi* pagani (in virtù della regnanza femminile), *l'Eden* lussuoso e gaudente immaginato dal Medioevo e dal Rinascimento



*Giornalista

e infine il *Purgatorio* e l'*Inferno* cristiani.

In questa nuova investigazione corale di Elissa, dopo l'iniziale viaggio appena compiuto nei reami sibillini, l'ulteriore tentativo è ora di esperire se il mitologema di Montemonaco possa inserirsi in una più vasta e primitiva costellazione archetipale che ne rispetti comunque le specifiche caratteristiche di *cavità femminile inferica e rigenerante*. Finendo così per introdurmi anch'io, come tante/i che hanno seguito simili piste, negli stupefacenti meandri del più arcaico Maxiarchetipo matristico: il *labirinto*.

DAMA DEGLI SCIAMANI

Per inquadrare le eventuali correlazioni della grotta marchigiana con la figura del labirinto occorre però verificare anzitutto se e in quale misura la storia folclorica della Sibilla riveli elementi concordanti con quel complesso sfondo d'approccio al Sacro in cui il labirinto si colloca e che viene comunemente indicato con il termine, ormai generico, di *Sciamanismo*⁴.

Scorriamone dunque rapidamente alcune spie significative.

IL VIAGGIO

Nel confronto che andiamo disponendo la Sibilla – che pure sotto certi aspetti si presenta sciamana lei stessa – dev'essere considerata soprattutto come Dea o Demone femminile a cui lo sciamano si connette per operare le sue

Magie di guarigione del corpo e dell'anima, percorrendo, per incontrarla, una via aspra e scoscesa disseminata da mostri e pericoli. Allo stesso modo l'eroe cristiano Guerin Meschino nell'omonimo romanzo popolare di Andrea da

Barberino (XV secolo), che resta la traccia letterario-folclorica più antica e articolata del nostro mito, giunge al reame di Fata Alcina (*alias* Sibilla Appenninica) – dove incontrerà esseri mostruosi di vario genere – attraverso

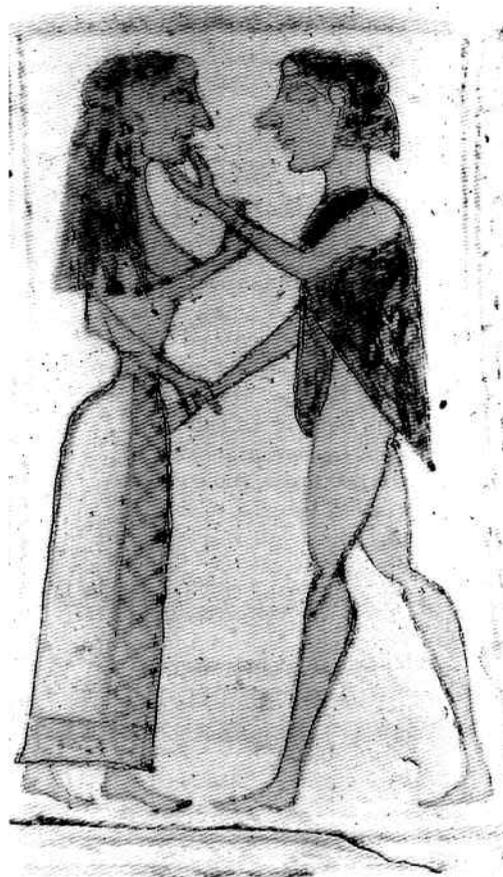
*un sentiero sassoso, dirupato, con [...] terribili precipizi dei quali scorgeva il fondo; si vedeva qua e là e dinanzi e di dietro circondato da sommità altissime, le cui punte acuminate si perdevano nelle nuvole*⁵.

L'EROS

Una prassi tipica dello sciamano è il congiungimento erotico con una Dama sovranaturale, unione che poteva essere di tipo onirico o fisica tramite la controfigura di una sacerdotessa.

Anche nella leggenda della Sibilla la componente sessuale ha un notevole rilievo, visto che i pellegrini capitati nella grotta hanno tutti il piacere, e talora l'obbligo, di unirsi carnalmente con la Sibilla

stessa o con qualcuna delle sue Fate. Esistono inoltre testimonianze di come ancora nel XVI secolo i Monti Sibillini avessero fama di luogo particolarmente favorevole ad attivare amplessi onirici con Demoni in forma femminile⁶.



Creta, Arianna e Teseo,
rappresentazione su un vaso di Arkades

LA PROFEZIA E IL LEGAME CON GLI ANTENATI

Anche nella leggenda picena questi due elementi sciamanici sono presenti: è infatti proprio per scoprire le sue origini familiari che il Meschino consulta la veggente Sibilla, la quale peraltro nella veste di Cumana aveva già fatto incontrare negli Inferi l'eroe troiano Enea con il defunto padre Anchise.

Va pure detto che il profetare viene esplicitato nel contesto della mitologia come *Arte della Tessitura*, in cui eccellono le lunari Signore del Fato. E filatrici sono le figure femminili che citiamo in questo breve saggio: Circe infatti fila su un telaio oracolare, Arianna fornisce il *filo* della salvezza a Teseo che le aveva chiesto aiuto mentre lei stava tessendo e anche della Sibilla centroitalica la leggenda narra filasse su un telaio d'oro collocato nell'antro. Merita poi annotare che secondo una versione mitologica tarda lo sposo della deificata Arianna, il Dio-toro Dioniso (nel quale si può intravedere il retroscena divino del Minotauro), sarebbe stato concepito in una grotta dove Zeus, proprio in forma di serpente, si era unito alla figlia Persefone, avvicinata mentr'era intenta a tessere una raffigurazione dell'universo⁷.

IL VOLO E LA DANZA

Il *volo*, parte essenziale del rituale sciamanico, dov'è spesso supportato da figure di uccelli, sembra riaffiorare



Creta, Rappresentazione di danza sacra
sull'anello d'oro di Isopata

nei voli attribuiti alle adeptes della Stregoneria, da cui transitò anche nella leggenda sibillina attraverso le dichiarazioni di uno Stregone trentino, Zuanne Delle Piatte⁸, il quale nel 1504 dichiarò di aver circumvolato il mondo in cinque ore insieme alla Sibilla (da lui chiamata Erodiade) e alle sue «donzelle». Merita poi qui anticipare che il volo è pure associato al labirinto cretese, sia per la circostanza che il suo costruttore Dedalo quando vi fu rinchiuso con il figlio Icaro

ne poté evadere solo volando, sia perché la danza labirintica celebrata da Teseo

dopo la sua vittoria sul Minotauro fu intitolata proprio a un uccello; e la danza rappresenta un altro ingrediente basilare dello Sciamanismo⁹, nel cui ambito viene utilizzata per veicolare l'estasi.

Il tema della danza ha un protagonismo a se stante nel mito umbromarchigiano, in quanto, diversamente da altri di origine soprattutto letteraria, si presenta come *vox populi*, racconto popolare trasmesso oralmente e che tuttora – è capitato pure a me – è possibile ascoltare dalla viva voce dei pastori della zona.

Si narra dunque che – come tradizionalmente accade a figure connesse ai centri oracolari sibillini¹⁰ – le Fate compagne della nostra Sibilla potessero uscire dalla grotta e incontrarsi con esseri umani solo di notte, tant'è che quando una volta furono sorprese all'alba corsero via lungo il Vettore con una tale veemenza da lasciare quella striscia di ghiaia che ancora oggi avvolge il monte e che è appunto indicata con il nome folclorico di *Strada delle Fate*. A stimolarle verso Foce, Pretare, Castelluccio e altre località limitrofe era il desiderio di

partecipare ai balli paesani, dove suscitavano ammirazione per la loro agilità. Qualcuno però si accorse degli scricchiolii che le strane fanciulle producevano nel danzare e alzò loro le gonne, scoprendo con sconcerto che al posto dei piedi avevano zoccoli di capra! Una spia importante per chi, come noi, è a caccia d'indizi etno-mitologici sulla leggenda, in quanto collega l'universo sibillino centroitalico al simbolismo dionisiaco del *toro/capro* e quindi a Creta e alle sue sacre danze.



LA GUARIGIONE

Nella grotta della Sibilla non possono allignare malattie, così com'è principale cura dello sciamano preservare la salute dei membri della sua comunità.

LA METAMORFOSI E IL SERPE

Fatta coincidere da Andrea da Barberino con Alcina, ma assimilabile pure a Circe e ad altre figure femminili di matrice sciamanica, la Sibilla più che trasmutare in animali chi le sta intorno sembra vittima del loro stesso incantesimo: anche lei infatti si trasforma in rettile, proprio come accade agli sciamani, che nei loro riti imitano movimenti e suoni della bestia totemica scelta. Il serpente è peraltro un animale-tipo dell'universo sciamanico, dove riveste gli eterogenei ruoli di guardiano-della-soglia, iniziatore, psicopompo, guaritore e veggente.

Interessante anche considerare – come ha osservato l'antropologo Gilbert Durand – che

il serpente è per la maggior parte delle culture il doppio animale della luna, perché scompare e riappare con lo stesso ritmo dell'astro e conterrebbe tante spire quanti giorni conta la lunazione¹¹.

Questa coincidenza con la Luna chiarisce la compresenza del *serpente* e del *toro* – animale eminentemente lunare per la forma delle corna e del cranio (simile all'apparato uterino) – sia nei reperti della preistoria¹², sia in culture d'ispirazione matristica come quella cretese, nella cui arte e mitologia l'abbinamento è esplicito¹³: basti pensare allo stesso labirinto, che appare modellato come le spire di un serpe con al centro un essere taurino.

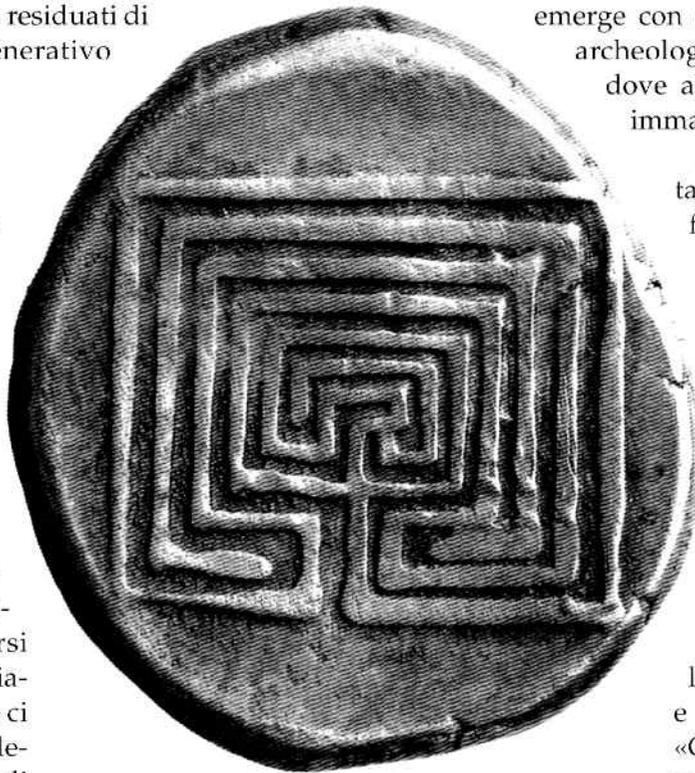
Quanto al *serpente-guardiano*, spesso rappresentato in forma di drago, va rimarcato che del tema resta dav-

vero poco nella letteratura sul mito della Sibilla, coagulandosi questa figura da un lato nel demonizzato e petulante peccatore Malco mutato in serpe che troviamo nel *Guerrin Meschino*, dall'altro nei draghi meccanici di cui parla il provenzale Antoine de La Sale nel suo *Paradiso della Regina Sibilla*, residuati di un intenso simbolismo rigenerativo ormai privo di vitalità.

LA GROTTA

Presso diverse popolazioni sciamaniche – fra le quali, del resto, la grotta riveste sempre e comunque un carattere culturale importante – c'è la credenza che i neonati siano prodotti dalla stessa Terra e che il loro sviluppo avvenga all'interno di caverne: la grotta è dunque l'athanor-utero in cui si attua la gestazione, che nell'habitat tellurico corrisponde al mutarsi «alchemico» dei cristalli in diamanti. Un'ulteriore tessera che ci riporta alla nostra Sibilla, collegata come simili protagoniste di leggende¹⁴ al simbolismo dei filoni metalliferi (di cui è tradizionalmente detentore proprio il serpente): secondo i racconti popolari i sotterranei sibillini sarebbero infatti ricchi di rubini e diamanti¹⁵.

La feconda oscurità della caverna, che è punto di riferimento operativo anche di Circe (zia materna, fra l'altro, proprio della principessa Arianna, Signora del labirinto di Cnosso)¹⁶, è stato da sempre simbolicamente identificato – ci avverte lo psicologo del profondo Erich



Creta, Il Labirinto, da una moneta d'argento di Cnosso

Neumann nel suo saggio sulla *Grande Madre*¹⁷ – sia con il Vaso-Utero della Dea, fertile e protettivo, sia con la Morte: una duplice accezione in cui si fondono le due attitudini della Dea primeva quale facitrice al contempo dell'Esistenza e del suo Disfacimento e che emerge con evidenza dai numerosi reperti archeologici della preistoria europea, dove alle caverne troviamo associate immagini della rigenerazione.

Per esempio in Italia nella grotta di Porto Badisco compaiono figure, datate al VI millennio a.C., con arti a forma di serpente (simili sotto quest'aspetto alla Potnia minoica, le cui braccia finiscono appunto in serpi), animale trasmutatorio per eccellenza¹⁸ e del quale – lo abbiamo già ricordato – si traveste anche la nostra Sibilla. Le cosiddette *Grotte delle Fate* francesi sono inoltre cosparse di Reti (allusive del labirinto e quindi rigenerative) e nelle sarde *Domus de Janas*, «Case delle Fate», tombe scavate nella roccia risalenti al III millennio a.C., è stato rinvenuto il più antico labirinto¹⁹ a conferma del-

l'enfasi posta in quell'epoca remota sulla continuità del processo Morte-Vita.

II. LABIRINTO

Al pari della grotta anche il labirinto – spesso abbinato nelle testimonianze preistoriche all'arcaica Dea Uccello o Pesce – è una forma magica di tipo sciamanico.

Fondamentale sul tema l'indagine antropologica svolta da John Layard su un rito d'iniziazione dell'isola di Malekula²⁰: il sacro psicodramma melanesiano racconta appunto che al momento del suo ingresso agli Inferi l'anima deve completare un labirinto disegnato sulla sabbia solo a metà se non vuol essere divorata dal *Guardiano della soglia* Le-hev-hev, mostro femminile dalle peculiarità bisessuali.

L'accostamento *grotta-labirinto* è stato segnalato frequentemente dagli studi etnologici, da cui emerge che il costante rapporto logistico fra questi due *habitat* sacri è quello esplicitato nel rituale malekuliano: quasi sempre, infatti, il labirinto costituisce una prova da superare per raggiungere un antro ancor più profondo, la caverna, utero ctonio dove i tratti suggestivi e oscuri di Madre Terra intensificano la loro viscerale intensità.

Sorprendentemente rintracciamo questa medesima formula anche nella leggenda sibillina così com'è stata raccolta e rielaborata da Andrea da Barberino, il quale immagina appunto il suo cavaliere percorrere una sorta di labirinto oscuro prima di bussare alla porta di metallo che lo condurrà definitivamente nella grotta di Alcina.

*Le vie tortuose che v'erano gli parvero talmente moltiplicarsi che non seppe più come andare avanti: ed ora gli pareva di trovarsi smarrito, ora in una specie di laberinto senza uscita, ora tornato indietro per dov'era venuto*²¹.

Ugualmente al ritorno, dopo aver abbandonato l'antro della Fata, Guerino si ritrova nella caverna che congiunge quel regno incantato al mondo esterno e la cui oscurità

... era tale che riusciva assai malagevole di percorrerne i sentieri tortuosi e sassosi. Andando qua e là trovava ogni tanto qualche scoscendimento o dei fori non che una infinità di sentieri e di passaggi, che le più volte il Guerino si accorse di esser

*tornato spesso nella stessa via e rifatti i medesimi passi*²².

Questo «oscuro e intricato laberinto» è espressamente paragonato dal Meschino «a quello abitato in Creta dal Minotauro», di cui il sotterraneo labirintico della Dama gli sembra, anzi, «assai più difficoltoso»²³. E simile correlazione pare emergere anche dall'opera di Antoine de La Sale, dove infatti si racconta che per essere sicuri di poterne uscire alcuni tra i primi visitatori dell'antro avrebbero adottato il sistema del *filo d'Arianna*, marcando il proprio percorso con «corde grosse e piccole» legate «all'ingresso della grotta»²⁴.

Ancora nella leggenda narrata nel *Guerin Meschino* leggiamo che la Sibilla dell'omonimo monte è in realtà – come già abbiamo accennato – la Cumana, lì esiliata dal suo sacrario profetico dopo il trionfo del Cristianesimo.

Un'identificazione che nel fil rouge del nostro investigare acquista speciale rilevanza dal momento che secondo quanto tramanda Virgilio²⁵ il tempio della veggente partenopea sarebbe stato eretto proprio dall'architetto del labirinto minoico, Dedalo, a cui andrebbero perciò attribuite anche le scene del mito di Arianna e Teseo scolpite sulle porte dell'edificio; del quale Virgilio segnala anche una parte labirintica quando descrive la sua conformazione ad antro a cui conducono innumerevoli corridoi.

LA DANZA DELLE GRU

Secondo vari studiosi, primi fra tutti Károly Kerényi²⁶ e Hermann Kern²⁷, il *proto-labirinto* – ossia la forma originaria da cui derivarono tutte le altre (architettonica, topiaria, ludico-sportiva, filosofica, letteraria, grafica, matematica...) – sarebbe stato una danza.

Il primo a prospettare quest'interpretazione sembra essere stato Omero, il quale illustrando lo scudo d'Achille, acerrimo nemico di Troia (città su cui torneremo presto a proposito di danze labirintiche), scrisse che

una delle immagini che v'erano scolpite rappresentava

*una danza, a quella eguale
che ad Arianna dalle belle trecce
nell'ampia Creta Dedalo compose*²⁸.

Né il fatto che trattandosi di una coreografia i passi fossero ben codificati deve stupire in relazione al labirinto: la struttura primeva di questa figura fu infatti intesa come un percorso obbligato, poiché il *viaggio* da compiere costituiva essenzialmente uno schema ritualizzato e non un problema da risolvere; per la mentalità arcaica, del resto, non avrebbe avuto senso quel modello labirintico del dedalo²⁹ inestricabile che si affermò invece più tardi – a partire dall'epoca ellenistica – come concezione dominante.

Plutarco c'informa poi che una danza ispirata al labirinto minoico fu istituita a Delo dallo stesso Teseo. L'eroe greco avrebbe celebrato con tale rito coreografico la sua vittoria su un personaggio la cui natura ibrida riveste qualche punto di contatto con quella para-ofidica della regina Sibilla: il *principe* Minotauro, l'uomo-toro segregato a vita nel labirinto dal padre Minosse sovrano di Creta e che Teseo (non senza l'aiuto di Arianna) riuscì a uccidere, sottraendogli così i giovani e le vergini ateniesi che come ogni 9 anni gli erano stati offerti in pasto a causa di un iniquo tributo imposto dal re cretese ad Atene.

Teseo dunque – racconta Plutarco – tornando in patria si fermò a Delo, dove

*... eseguì sacrifici al dio*³⁰, *consacrò ad Afrodite una statua che gli aveva regalato Arianna*³¹ *e danzò con i compagni (i ragazzi e le ragazze che aveva salvato). La danza, ancor oggi praticata a Delo*³², *dicono sia, con le sue figure ritmiche a involuzioni ed evoluzioni, un'imitazione dei tortuosi meandri del labirinto e, scrive Dicearco, dai Deli è chiamata «la gru» (geranos). Teseo la danzò intorno all'ara detta Cheratone, per-*

*ché costruita esclusivamente con corna intrecciate, tutte di sinistra. Si dice che a Delo istituì pure dei giochi, ai cui vincitori per la prima volta fu attribuito un ramo di palma*³³.

Da altri due autori greci, il poeta Callimaco e il lessicografo Giulio Polluce, apprendiamo inoltre che la danza veniva svolta di notte e che i danzatori, uomini e donne, si tenevano legati fra loro da una fune (applicazione coreografica del *filo d'Arianna*), disponendosi in fila con i due conduttori alle estremità.

La caratteristica più rilevante di tale danza è il fatto che contemplasse un'inversione, segno evidente secondo Kerényi di un processo iniziatico, che avrebbe avuto al suo centro proprio la Signora del labirinto, progenitrice mitica della nostra Sibilla. La danza labirintica, scrive lo studioso ungherese, prevede infatti

*... una svolta, l'inversione di rotta sotto la protezione e nella sfera di azione di una dea, che nel contesto della tradizione è una signora degli inferi. Quel che contava era di svoltare, di cambiare il senso della marcia una volta giunti presso di lei: ed è questo per l'appunto il ritorno indietro dalla morte alla vita*³⁴.

Questo rito trasmutatorio avrebbe peraltro una forte componente erotica (elemento che ci riporta ai *paradisi* della Sibilla, cercando ovviamente di scavare oltre la demonizzazione del suo mito): ce lo confermano inequivocabilmente una serie di concordanze e il riferimento alla *gru*³⁵, che come tutti gli uccelli palustri e migratori è attinente al periodico rinnovarsi della vita e allusivo quindi alla sua fertilità, espressa anche dalle *labirintiche* danze nuziali di questi animali. Un aspetto che, secondo Tilde Giani Gallino³⁶, è riconducibile a quella versione del mito che vuole Arianna incinta di Teseo dopo l'impresa del labirinto, ambiente che verrebbe così considerato sotto la sua accezione di *luogo delle sacre nozze*³⁷.

La correlazione parrebbe confermata dalla funzione

delle *Trojaburg*, tracciati megalitici di pietre disposte in forma di labirinto che compaiono numerosi nel Nord Europa, su isole o lungo le coste sia scandinave che russe. Tali disegni geometrici³⁸ la cui finalità era appunto di eccitare l'accoppiamento dei pesci e la fecondità della natura, sembra fossero in relazione con le cerimonie nordiche del Maggio, che prevedevano amplessi propiziatori nel labirinto, dove un giovane danzando raggiungeva la fanciulla che si trovava già al suo interno. Da qui l'altro nome con cui erano conosciute le *Trojaburg*: *Jungfrudans*, «Danze delle vergini».

Congiungimenti erotici compaiono anche nella nota brocca etrusca rinvenuta a Tragliatella, nei pressi di Cerveteri. Il reperto, che risale al VII secolo a.C., mostra accanto a un labirinto cretese un gruppo di guerrieri in fila (con probabile allusione alla *Danza delle gru* e alla vicenda di Teseo), due cavalieri (tema su cui torneremo subito parlando del *Troiae Ludus* o *Lusus*, «Gioco di Troia») con uccelli come emblemi, due coppie unite sessualmente e infine – incisa sul labirinto – una parola, «Truia», che pare sia relativa alla danza e che come le *Trojaburg* ci riconduce imprevedibilmente a un'antica, misteriosa città: Troia.

IL GIOCO DI TROIA

Alcuni oggetti recuperati a Troia (uno dei quali³⁹, merita segnalarlo, mostra sul corpo della Dea un cordone ombelicale a spirale, elemento che rinvia concettualmente al *filo d'Arianna*) e certi episodi mitologici (come l'aiuto apportato a Primo, durante la famosa guerra, dal lunare popolo delle Amazzoni nonostante il re le avesse un tempo combattute) suggeriscono che, pur in forma controversa, questa città convibrasse con una dimensione parzialmente matristica. Considerazione che carica di un particolare significato simbolico l'azione bellica con cui il patriarcale universo greco la distrusse.

Conclusa la guerra⁴⁰ il teucro Enea, racconta Virgilio

nel V libro dell'*Eneide*, raggiunse la sicula Egesta e lì, ospite del re Aceste (troiano per parte di madre), celebrò Giochi funebri⁴¹ in onore del defunto padre Anchise, alla fine dei quali propose quel ludo equestre che in futuro sarebbe stato eseguito in suo onore dai giovani romani appunto con il nome di *Troia*.⁴² Si tratta di una specie di danza, espressamente definita labirintica dal poeta:

*Come si dice un giorno il labirinto
nell'alta Creta suo cammin volgesse
tra oscure volte e mille vie di tenebre,
tutte d'inganni e d'insidiose ambagi
[...] non altrimenti i giovani Troiani
l'orme correndo intrecciano e, per gioco,
fughe, battaglie e corse intreccian celeri*⁴².

Il punto di contatto e incrocio tra i due filoni labirintici esaminati, il *cretese* e il *troiano*⁴³, lo recuperiamo infine nei territori celtici⁴⁴ e per la precisione in Gran Bretagna, che fra l'altro, secondo una certa leggenda, avrebbe assunto il suo nome proprio da un nipote di Enea, Bruto, il quale l'avrebbe fondata insieme ai prigionieri da lui stesso liberati a Troia.

Anche sull'isola britannica incontriamo tracce del Gioco di Troia, che vi fu forse introdotto in epoca arcaica e che sopravvive in certi villaggi rurali, dove sono tuttora praticate danze labirintiche pasquali — la Pasqua come momento di morte e rinascita — dai significativi nomi di *TROY Town* (in Inghilterra) e *Caer-DROIA* (in Galles). A queste danze Robert Graves associa la Dea celtica *Arianrhod*, identificata dal poeta e ricercatore con Arianna, che a sua volta sarebbe una Divinità dai tratti orgiastici. Secondo il mito *Arianrhod* governerebbe il labirintico «Castello a spirale», che Graves fa coincidere astronomicamente con la *Corona Borealis* o *Corona Cretese*, costellazione sacra ad Arianna, correlandola poi con la *Città di Troia* così com'è miticamente raffigurata anche nella brocca di Tragliatella.

Il *Castello a spirale* si presenta inoltre come una sorta di Purgatorio esclusivo per le anime di re, eroi e altri personaggi ragguardevoli (le uniche cui era concessa la risurrezione). Una sorta di versione pagana del Purgatorio cristiano, quel luogo di purificazione che nel citato romanzo popolare di Andrea da Barberino fu intersecato – come ho messo in evidenza nel mio precedente intervento per Progetto Elissa⁴⁵ – con il regno di un'altra mitica Castellana, questa volta tutta italiana: la Sibilla Appenninica, appunto.

DIVA DIVORANS⁴⁶

Tirando le nostre fila d'Arianna sui rapporti fra la caverna della Regina Sibilla e il labirinto della principessa cretese occorre ancora precisare che i due contesti non s'identificano *tout court*, ma sono sufficientemente associati da poter usare criteri simili nell'individuare i principali tratti archetipici. Torna allora utile sintetizzare gli elementi elencati a tal proposito dal citato Layard relativamente al labirinto, e cioè che questa figura simboleggia i processi iniziatici e di morte-rinascita, è quasi sempre collegata a una caverna a cui dà accesso, viene custodita da una donna (mitica o reale), mentre ad affrontarla e percorrerla è un personaggio maschile. Tutti dati che possiamo riscontrare anche nel mito sibillino, dove infatti chi entra nella magica grotta – e si tratta sempre di un uomo – ne viene modificato e rigenerato e può inoltre attingere ai segreti sapienziali trasmessi dalla



Custode dell'antro, luogo la cui componente labirintica esterna abbiamo già segnalato.

E se a questo complesso di situazioni iniziatiche aggiungiamo la sfera sciamanica, ecco che da un certo punto di vista potrebbe non essere azzardato proporre la triplice correlazione: «sciamano-Teseo-cavaliere⁴⁷, Divinità di contatto-Arianna-Sibilla, Aldilà-labirinto-grotta», poiché in tutti e tre i casi si tratta di un'impresa che comporta l'attraversamento pericoloso di un luogo non ordinario

consacrato a una figura sovranaturale, con cui è prevista (nel caso dello sciamano non sempre) anche una congiunzione erotica.

La trasformazione prodotta da questo varco interdimensionale corrisponde metaforicamente, come troviamo ben espresso nel succitato rito di Malekula, all'atto dell'essere inghiottiti: il labirinto è una rete al cui centro staziona in attesa delle sue vittime il ragnominotauro⁴⁸, la grotta costituisce la cavità uterina della Terra⁴⁹ per entrare nella quale occorre confrontarsi con il mostro guardiano, la cui forma è quasi sempre di serpente o drago. Una funzione che è però tarda rispetto al precedente ruolo di «ingresso-gola», quand'era la figura divoratrice stessa la caverna e l'iniziando non doveva combatterla, bensì entrare dentro di lei per farsi divorare e rinascere così a nuova vita⁵⁰.

Un ulteriore tassello da approfondire per la ricomposizione del mosaico mitico offerto dallo scenario della nostra Sibilla Appenninica.

NOTE

¹ Friedrich Dürrenmatt. *Minotaurus*, trad. di Umberto Gandini.

² In: *Le terre della Sibilla Appenninica. Antico crocevia di idee, scienza e cultura*, Editrice Miriamica, Montemonaco, 1999, p. 167–189.

³ In: *Errante erotica eretica. L'icona sibillina fra Cecco d'Ascoli e Osvaldo Licini*, Editrice Miriamica, Montemonaco, 2000, p. 147–159.

⁴ In senso stretto, infatti, "Sciamanismo" — che deriva dalla parola *tungusa shaman* — indica antropologicamente solo la tradizione, *sciamanica* appunto, della Siberia e dell'Asia centrale.

⁵ Andrea da Barberino. *Guerrino detto il Meschino* (scritto probabilmente verso il 1410), la cui parte 5^a, quella relativa alla Sibilla, è riportata in: *I Monti Sibillini nelle fonti storiche e letterarie*, Maroni, Ripatransone, 1990; questa citazione è tratta da p. 225.

⁶ La segnalazione, che risale al tedesco Hemmerlin nel suo *De nobilitate et rusticitate dialogus*, è riportata da Elémire Zolla nell'articolo *La vocazione di Circe: sciamane, sirene, sibille e fate* uscito sul n. 25 (aprile 1988) di *Abstracta*, dove peraltro lo studioso propone una correlazione mitica fra la sciamanica Circe e la Sibilla della leggenda picena.

⁷ Altro elemento in comune è che tutte indicano all'eroe la via degli Inferi: lo fa Circe con Ulisse, la Sibilla con Enea quand'era Cumana e con Guerino una volta divenuta Appenninica, mentre Arianna aiuta Teseo a percorrere l'*inferico* labirinto (si pensi a tal proposito — vedi Károly Kerényi. *Nel labirinto*, Boringhieri, Torino, 1983, p. 169 — che prima di Omero il mondo degli inferi era pensato come un labirinto a spirale; la possibilità di tornare da quel mondo veniva chiesta alla regina degli inferi).

⁸ Su Zuanne (Giovanni) Delle Piatte e quest'episodio vedi: S. Ballerini, *Lo specchio di Venere*, op. cit., p. 169 sg.

⁹ Anche nelle civiltà tribali preistoriche la danza aveva un notevole valore rituale, come si desume da certi graffiti tipo quelli trovati nella sicula grotta dell'Addaura.

¹⁰ Cfr. Herbert William Parke. *Sibille*, ECIG, Genova, 1992, p. 91: lo storiografo greco Eforo scrisse a proposito del popolo sotterraneo connesso alla Sibilla Cimmeria, collocato da Omero in una zona vulcanica adiacente a Cuma e al lago Averno, come fosse *usanza ancestrale che coloro che hanno a che fare con il centro oracolare non vedano il sole, ma escano dalle caverne solo di notte*.

¹¹ Gilbert Durand. *Le strutture antropologiche dell'immaginario. Introduzione all'Archetipologia generale*, Dedalo, Bari, 1972, p. 317.

¹² Cfr. Marija Gimbutas. *Il linguaggio della Dea. Mito e culto della Dea Madre nell'Europa neolitica*, Longanesi, Milano, 1989, p. 133–134. In Ucraina è stato trovato un santuario che comprende

serpenti antropomorfi, un toro e 16 statuette dalla testa di serpente su troni cornuti, una delle quali tiene un serpentello in mano. Tale scenario — scrive Gimbutas — *fa pensare a un mistero di morte e rigenerazione. Il serpentello è il legame, un cordone ombelicale che unisce l'utero sotterraneo al mondo dei vivi. In questo santuario venivano forse praticati riti di iniziazione. Case-santuario con Dee Serpente o sacerdotesse dagli occhi rotondi di serpente, con serpenti attorcigliati alla vita e braccia levate, sono conosciute dai periodi Medio e Tardo Minoici. Le Dee erano poste sugli altari con sostegni a tre piedi e particolari recipienti tubolari con manici a forma di serpente e di corna. Nei canti mitologici lettoni troviamo inoltre una Dea Mucca che talora compare nelle stalle anche nelle sembianze di serpente nero. E parimenti la Verbaia celtica è connessa al bestiame ed è rappresentata con serpenti in mano.*

¹³ È curioso rilevare che pure nel complesso mitico relativo alla Sibilla c'imbattiamo oltre che nel serpe, in cui la Fata si tramuta, nella presenza di tori: quelli che sarebbero precipitati nel *Lago Sibilla* (oggi di Pilato) con il cadavere di Pilato.

¹⁴ Per esempio Melusina, donna-serpente del folclore medievale francese.

¹⁵ Credenza riportata da Pierantonio Caracciolo nella sua *Farsa dello Ymagico* (fine XV secolo).

¹⁶ Alcuni studiosi hanno in effetti identificato con Arianna la figura femminile a cui allude una tavoletta micenea (in scrittura lineare B) rinvenuta a Cnosso, risalente a circa 3500 anni fa. Dove appunto si legge: *un vaso di miele per tutti gli dèi, / un vaso di miele per la Signora del labirinto*.

¹⁷ Erich Neumann. *La Grande Madre. Fenomenologia delle configurazioni femminili dell'inconscio*, Astrolabio, Roma, 1981.

¹⁸ Basti pensare alla muda della pelle.

¹⁹ A Luzzanas. In Italia sono stati scoperti anche altri labirinti preistorici, per esempio in Valcamonica.

²⁰ Pubblicata nel suo noto saggio *Stone Men of Malekula. Vao* (Londra, 1942).

²¹ Andrea da Barberino. *Guerino detto il Meschino*, op. cit., p. 232.

²² *Ivi*, p. 261–262.

²³ *Ivi*, p. 257.

²⁴ Antoine de La Sale. *Il paradiso della Regina Sibilla* (1442, resoconto sulla sua esplorazione della caverna nel 1420), citato e tradotto in: *I Monti Sibillini nelle fonti storiche e letterarie*, op. cit.; questa citazione è tratta da p. 153.

²⁵ *Eneide*, libro VI, 19 sg.

²⁶ Vedi saggio *Nel labirinto* cit.

²⁷ Di Kern è fondamentale il saggio *Labirinti. Forme e interpreta-*

zioni, 5000 anni di presenza di un archetipo: manuale e filo conduttore, edito in Italia da Feltrinelli.

²⁸ Traduzione di Vincenzo Monti dal VI libro dell'*Iliade*.

²⁹ Dal nome del mitico costruttore del labirinto di Cnosso.

³⁰ Apollo. Sulla natura fortemente sciamanica di questo Dio solare, tra l'altro filotroiano, vedi l'articolo *Apollo: il Dio-sciamano venuto dal Nord*, di Marco Duichin, uscito sul n. 39 (luglio-agosto 1989) di *Abstracta*.

³¹ Identificata a Cipro con questa Dea.

³² Plutarco è vissuto a cavallo fra il I e il II secolo d.C.

³³ *Vite parallele*, "Teseo", 21 (trad. di Carlo Carena).

³⁴ K. Kerényi. *Nel labirinto*, op. cit., p. 120.

³⁵ Secondo Robert Graves la gru sarebbe stata un adattamento locale a Delo dell'uccello originario cretese: la pernice (cfr. *La Dea Bianca. Grammatica storica del mito poetico*, Adelphi, Milano, 1992, p. 378; sul simbolismo della gru cfr. comunque ancora *ivi*, p. 272-273).

³⁶ Nel suo saggio *La ferita e il re. Gli archetipi femminili della cultura maschile*, Cortina, Milano, 1986 (capitolo *Il labirinto e la Signora della Vita*).

³⁷ Addirittura Kern sostiene che il numero di 9 anni (8 secondo il modo di contare dei Greci) che segnava il tempo al macabro tributo offerto al Minotauro può essere inteso come un accenno al 'grande anno', ossia il periodo di otto anni in capo ai quali il calendario lunare e quello solare tornano a coincidere, cioè [...] la Luna e il Sole si ritrovano in congiunzione nello stesso luogo. Che queste 'nozze sacre' dei due astri corrispondessero a un connubio rituale altrettanto solenne fra il re come incarnazione del toro solare (con maschera di toro) e la regina come incarnazione della vacca lunare (con maschera di vacca), e che con esso avesse inizio un nuovo periodo di regno, appare possibile. E forse proprio qui si trova la chiave per comprendere lo strano racconto degli amori di Pasifae col toro bianco di Poseidone (*Labirinti*, op. cit., p. 48).

³⁸ Secondo Kern sarebbero «tracciati per danze» (*Labirinti*, op. cit., p. 20).

³⁹ Vedi: M. Gimbutas. *Il linguaggio della Dea*, op. cit., p. 122.

⁴⁰ La guerra di Troia si collocherebbe verso il 1200 a.C., quindi nell'Età del Bronzo.

⁴¹ Cfr. H. Kern. *Labirinti*, op. cit., p. 25: considerando lo stretto rapporto del labirinto con la morte e la rinascita appare plausibile l'osservazione che il Troiaie lusus romano, la forma della danza del labirinto eseguita da cavalieri, venisse celebrato in due occasioni: la fondazione (= nascita) di una città e le onoranze funebri. In questo quadro rientra senza forzature il fatto che Dedalo abbia rappresentato un labirinto anche sul portale del tempio di Apollo a Cuma: a Cumfa, dove il gigantesco antro, gola e vulva della madre Terra, dischiudeva l'accesso all'Ade.

⁴² Traduzione di Adriano Bacchielli dal libro V dell'*Eneide*.

⁴³ Elemento comune è anche il numero 7, essendo il labirinto cretese composto da 7 circonvoluzioni e la città di Troia protetta da 7 mura.

⁴⁴ Sulla presenza di civiltà celtiche nelle antiche terre marchigiane riferisce lo storico latino Tito Livio nei suoi *Ab Urbe condita Libri*, accennando allo stanziamento di popolazioni galliche sulla costa a nord di Ancona (libro V, 43).

⁴⁵ *Dea Loci*, citato alla nota 3.

⁴⁶ In latino: *Dea che divorava*.

⁴⁷ La differenza, in questo caso, è che il cavaliere opera solo per se stesso, mentre lo sciamano e Teseo rappresentano punti di riferimento di una comunità in pericolo (identificata nel contesto sciamanico con i malati da curare e nel mito dell'eroe ateniese con il gruppo dei giovani e delle vergini destinato alle fauci del Minotauro).

⁴⁸ Anche nel labirinto egizio ricordato da Erodoto, Strabone e altri autori antichi alloggiava una sacra bestia predatrice e rettiloide: il cocodrillo.

⁴⁹ Tilde Giani Gallino ipotizza che i templi di ogni periodo storico e religione siano stati modellati sul corpo femminile, teoria concorde con l'ipotesi formulata da vari studiosi sui templi megalitici di Malta, che sarebbero stati appunto costruiti per rappresentare visivamente il corpo della Grande Madre, immaginata sdraiata sul terreno, e per dare ai fedeli la sensazione di 'penetrare' nel corpo della dea e della donna ogni volta che entravano nel santuario (*La ferita e il re*, op. cit., p. 135-137).

⁵⁰ Su questo tema vedi: Vladimir Jakovlevič Propp. *Le radici storiche dei racconti di fate*, Boringhieri, Torino, 1972, p. 343-446.

IMAGO PER ELISSA

DISEGNI ISPIRATI ALLA SIBILLA SCIAMANA E LA SUA GROTTA

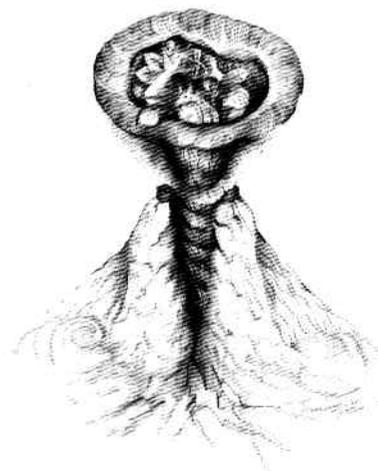
Susanna Carobbi

MANDRAGOLA INFUNGATA



La mandragola sposata al sacro fungo svela, nel suo antropomorfismo, il mistero del ritorno alle origini e ... la materia-energia fa scintille.

SCIAMANICA NIGREDO



Masticava lentamente il miscuglio di erbe e funghi sapientemente preparato assaporandone il gusto dolce-amaro, mentre annullandosi, si lasciava risucchiare dalle geometriche fibre vegetali. Nelle profondità più oscure della materia, abbagliata da una nuova coscienza, si riconobbe madre e figlia fra miliardi di cellule, essa stessa terra, radice, fungo, mandragola, ululante lupa.

MONTAGNA CHIMICA



Contenente e contenuto di ogni trasmutazione ingloba e partorisce il seme di minerali, metalli e di ogni forma universale. Lambicca in un fuoco mai spento da una luna all'altra e all'altra ancora, il generoso elisir di salute, di amore e di vita.

IL VOLO



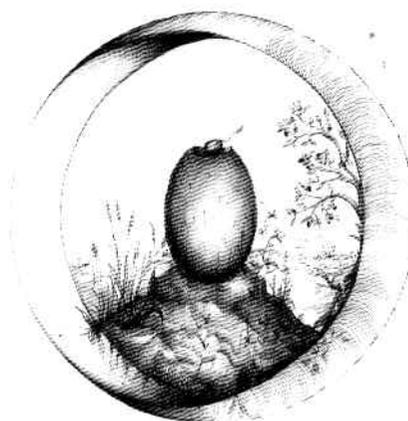
Scorreva in sé come la linfa della pianta che aveva scatenato il suo viaggio fin nella matrice. Riemerse volando, totemica lupa cosciente, stringendo nelle mani il suo trofeo di funghi e mandragola rigenerati. Oltre il tempo e lo spazio fu l'armonia.

AEROLITE



*Monolite grandioso che hai atteso immobile e sordo lo scorrere del tempo. Tu sai approssimarsi il ritorno delle madri ...
... e sarà un'esplosione di trionfo.*

LUNOVA



Matraccio oviforme del seme di vita che Sibilla governa, dividendo l'umido e radicale potere con la falcata e quadrifasica Luna.

ORACOLO PHOENIX



La Sibilla si schiude, e il suo verbo oracolare si libra dalle serpentine spire, come Fenice che eternamente rinasce da una pira infuocata. Profezia o creazione? L'eterno Femminino tacendo urla e riavvolgendosi su se stesso come serpe di terra, partorisce l'uccello di fuoco.

EXTREMA RATIO



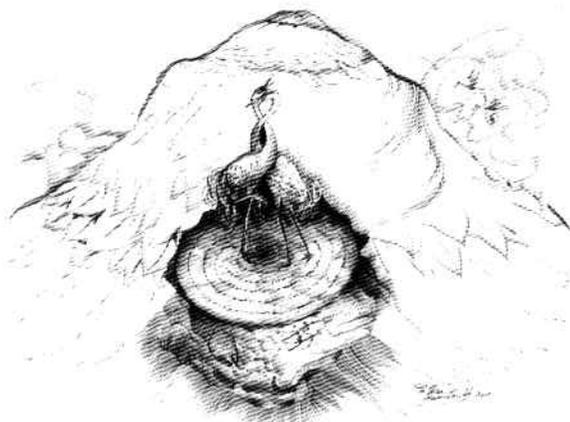
In uno stato alterato di coscienza, sulla Montagna Sacra, si può scoprire a tratti, nelle pieghe più sottili della ragione, negli anfratti più oscuri della mente, la natura fusa nell'unità della vita, sentendosene inspiegabilmente parte.

PICCOLO POPOLO



Gnomi d'Oriente, Fate delle acque d'Occidente, Salamandre dell'Orsa, Silfi del cocente Impero del Sud ... miriadi di esseri alla Montagna Sacra per l'appuntamento annuale che onorano da tempi remoti. Ciascuno sale recando con sé il suo dono prezioso per la Regina delle Fate, la Sciamana Sibilla.

GERANOS



Due gru innamorate disegnano sulla Montagna Sacra la labirintica danza, e scandiscono il ritmo armonico del perpetuarsi della vita. Solo auspicio per la fertilità di tutta la natura? No, anche volo spiraliforme e simbolo dell'eterno Ieros-Gamos fra terra e cielo.

GEOLOGICAL AND GEOMORPHOLOGICAL CHARACTERISTICS OF MONTE SIBILLA

*Gilberto Pambianchi**

It has been realised a multidisciplinary study, supported by an investigation conducted over the cave area of Mount Sibilla. Thus, many detailed geological, geo-morphological, and geo-physical analyses have been performed.

A surface survey provided some evidence of prevalently calcareous rock formations related to the Umbrian-Marches sedimentary sequence which had been stratifying from Lower Jurassic (about 200 million years ago) to Middle Eocene (about 45 million years before present).

The bedrock of Mount Sibilla is constituted by a Scaglia-rosata formation that there is characterised by an alternation of reddish marly limestones and thick white benches of limestones: the latter forms the typical and charming crown (corona) near the top.

The above mentioned alternation results from a sedimentary sequence which stratified in open deep sea from 95 to 45 million years ago. The bottom of the sea was covered by red autochthonous and white allochthonous – by thick benches – sediments, created by vast submarine landslides from the carbonaceous Abruzzi's shelf, southward located and formed by islands and coral reefs.

Locally, on the sea bottom, instability phenomena took

place producing slumping on not-lithified sediments. These kind of folds today characterises the cave area of Mount Sibilla involving the reddish layers as well as the white thick benches.

The geological history, that about 4 million years ago came into the Apennine belt building, produced faults and fractures on the rock masses thus creating the assumptions for the origin of underground caves.

During the cold climate phases of Pleistocene karst-phenomena were very effective along faults and fractures and became bigger and bigger inside the folds and the underground cavities.

After the glacial tongue reduction, many gravitational phenomena (big landslides) took place and, related to the valley deepening, they produced a spreading of the rock mass of Mount Sibilla what led the widening of caves as well as the karst phenomena.

The above mentioned geological and geo-morphological features provided the good conditions for a cave origin. The development of these latter concords with a fault-and-fracture orientation well recognizable on the field (surface); further on in the present study the geophysical report will outline these features.

CARATTERISTICHE GEOLOGICHE E GEOMORFOLOGICHE DI M.TE SIBILLA

Gilberto Pambianchi*

La presente ricerca è la prima a carattere multidisciplinare che viene effettuata sul sito della Grotta del Monte Sibilla. Alle indagini geologiche e geomorfologiche di superficie, il cui dettaglio è risultato di notevole importanza per spiegare possibili cavità sotterranee, è seguita un'indagine geofisica, i cui risultati sono esposti nel lavoro successivo del presente volume.

La storia geologica del Monte Sibilla (Fig.1) appartiene a quella del bacino sedimentario marino umbro-marchigiano che inizia la sua evoluzione circa 200 milioni di anni fa, nelle prime fasi del Giurassico, quando in un mare poco profondo e in ambiente di piattaforma carbonatica, paragonabile alle isole Bahamas, si depositava la formazione del Calcarea massiccio.

Questa costituisce la roccia più antica dell'area mar-



Fig. 1



chigiana, affiora in molte aree dei Monti Sibillini e in numerose gole dell'Appennino umbro-marchigiano.

Durante quel periodo una miriade di isole e mari poco profondi caratterizzavano la porzione occidentale del grande golfo della Tetide che separava il continente africano da quello euro-asiatico (Fig. 2).

Verso la fine del Lias, circa 180 milioni di anni fa, la piattaforma carbonatica iniziò un lento e graduale sprofondamento legato alla tettonica a zolle che allontanava l'Africa dall'Europa. All'interno del Golfo della Tetide si deli-neavano così numerosi e profondi bacini sedimentari, tra cui quello umbro-marchigiano; mentre verso sud, in aree limitrofe, altre piattaforme carbonatiche, come quella campana, laziale e abruzzese, persistevano ancora.

Nel bacino umbro-marchigiano, in un arco di tempo che va dal Giurassico medio all'Eocene medio (da 170 a 45 milioni di anni fa, circa) si depositarono, in un periodo di

*Università di Camerino



Fig. 3

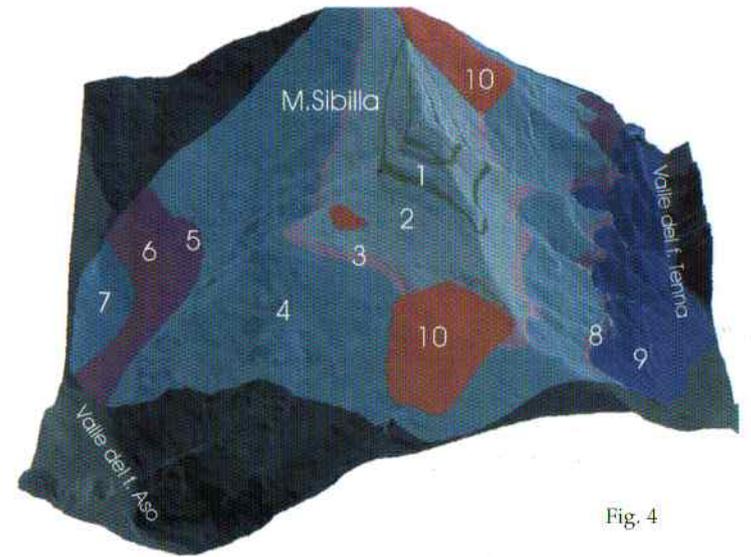


Fig. 4

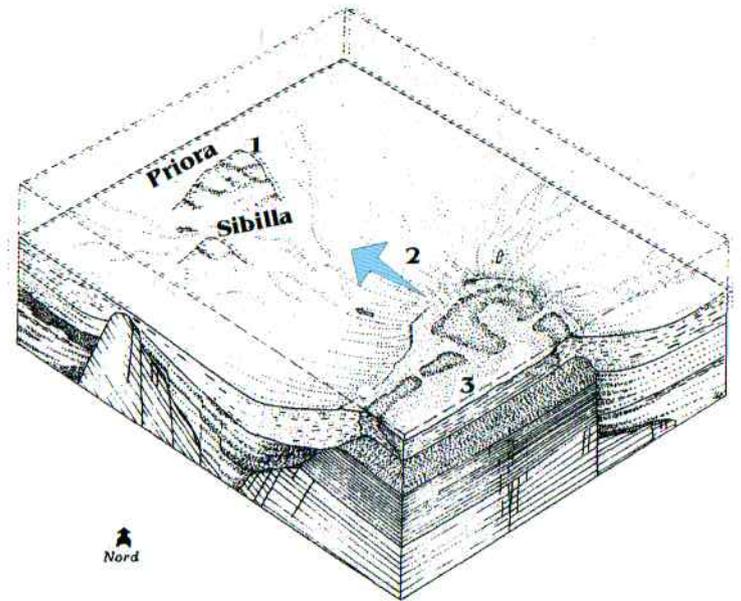


Fig. 5



Fig. 6

quote prossime al livello del mare. Le tracce di questo antico paesaggio sono rappresentate da ampie spianate (superfici di erosione) modellatesi in ambiente arido e rinvenibili alla sommità dei rilievi appenninici e pre-appenninici (Fig. 6).

Nella fase finale del Pleistocene inferiore, circa 1 milione di anni fa, un intenso e generalizzato sollevamento tettonico, connesso sempre alla collisione tra l'Africa e l'Europa, provocò lo smembramento del paesaggio primordiale che si elevò rapidamente e spinse il mare, allora prossimo alla catena appenninica, sempre più verso oriente.

All'inizio del Pleistocene medio, circa 0,8 milioni di anni fa, l'area marchigiana più esterna emerse definitivamente dal mare raggiungendo l'attuale conformazione, e le successive oscillazioni marine furono dettate essenzialmente dalle variazioni climatiche quaternarie, glaciali e

interglaciali, che produssero anche loro notevoli trasformazioni nel paesaggio.

I periodi interglaciali più intensi si verificarono verso la fine del Pleistocene inferiore e nel Pleistocene medio (circa 300.000 anni fa), con climi tipici di un ambiente di savana.

Il periodo glaciale più intenso fu senza dubbio quello Wurmiano (Pleistocene superiore), con il massimo freddo intorno a 20.000 anni fa.

Durante questa fase glaciale il livello marino scese di circa 100 metri rispetto all'attuale, creando vaste pianure costiere che costituivano delle gelide steppe.

Le temperature medie erano allora molto inferiori alle attuali e nei Monti Sibillini i ghiacciai modellavano profondamente il paesaggio (Fig. in basso). Imponenti lingue glaciali avevano invaso sicuramente le valli dell'Aso e del Tenna modellando aspramente l'interfluvio dove è situato il Monte Sibilla.



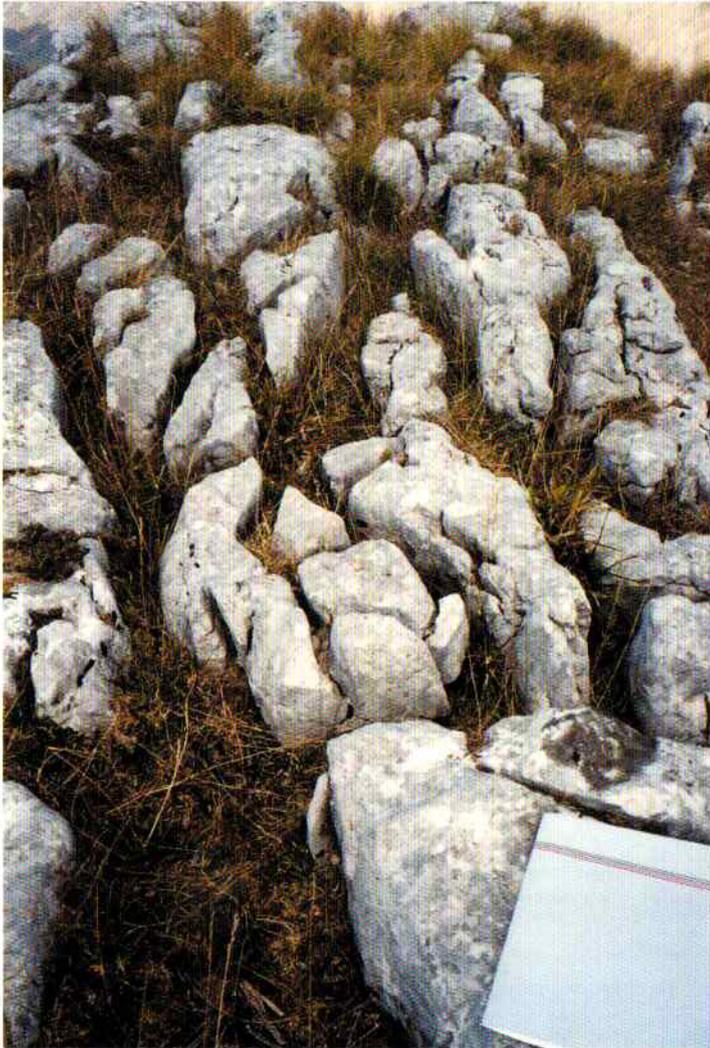
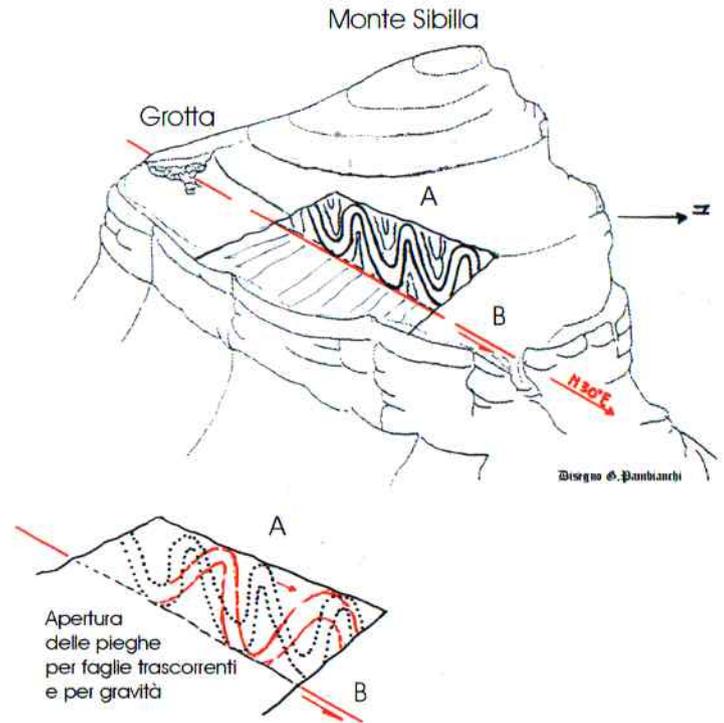


Fig. 8

Creste affilate come quelle del Monte Argentella, Monte Porche e di Cima Vallelunga affioravano dai ghiacci, e lungo il loro prolungamento la struttura del Monte Sibilla opponeva una maggiore resistenza con le sue «corone» calcaree biancastre.

Fig. 9



Le basse temperature e una più abbondante circolazione idrica favorivano i processi carsici epigei (Fig. 8) e ipogeï, che avevano particolare attecchimento negli strati più calcarei della Scaglia rosata e nei grossi banchi calcarei.

Oltre che dai fenomeni carsici la formazione di cavità sotterranee è stata favorita anche dalla struttura geologica a pieghe della Scaglia rosata (slumping sinsedimentari). L'attività tettonica lungo faglie trascorrenti sinistre, orientate N 30° E, ha prodotto un allargamento delle pieghe favorendo, verosimilmente, la formazione di ampie cavità sotterranee le cui volte possono essere protette dai banchi calcarei più resistenti (Fig. 9).

Durante il ritiro dei ghiacciai inoltre potevano svilup-

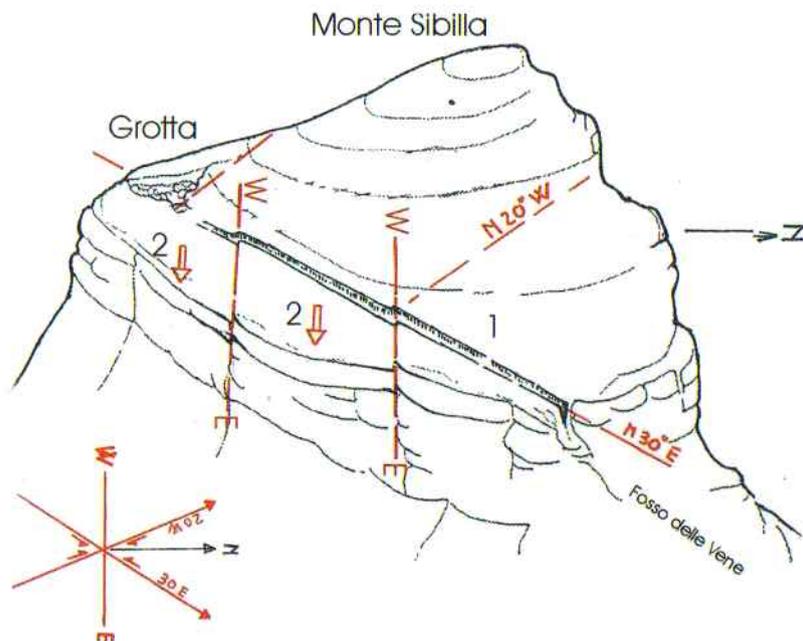


Fig. 10

parsi dei fenomeni di rilassamento gravitativo sia lungo faglie (es. la N30°E che dall'attuale imbocco della grotta si dirige verso il «Fosso delle vene», e la N20°W) che nelle stesse pieghe.

Questi fenomeni di rilassamento possono aver provocato delle deformazioni gravitative con svincolo di placche bordate da sistemi di fratture (tipo le E-W che si generano dal movimento delle faglie N30°E e N20°W) e faglie (Fig. 10). Alla base del bancone calcareo della «corona», subito sotto l'imbocco dell'attuale grotta, sono stati osservati, nella porzione calcareo-marnosa della Scaglia rosata, livelli brecciati paragonabili a piani di scorrimento di placche rocciose (Fig.11).

Durante i rilievi di campagna, nell'agosto 2000, è stata osservata nella zona di testata del Fosso delle



Fig. 11

Vene e in corrispondenza della «corona», una grande frattura aperta (corrispondente alla faglia N30°E) con notevole presenza di acqua (Fig. 12).



Fig. 12

Questo fenomeno, considerando il periodo di particolare siccità, il modesto spessore delle rocce sovrastanti e l'esiguo bacino idrogeologico alimentatore, può



Fig. 13

essere ragionevolmente attribuito alla presenza di cavità sotterranee che accumulano acqua.

Visti i risultati dei rilevamenti di campagna un discorso a parte merita l'area di imbocco della Grotta dove i crolli hanno evidenziato una struttura a pieghe coricate.

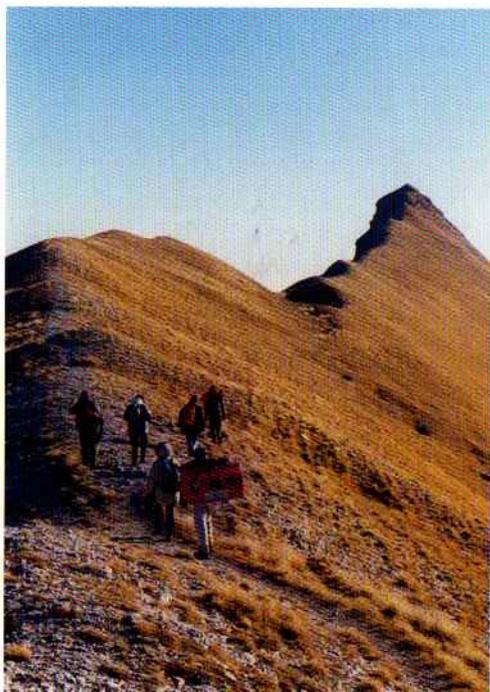
La piega più grande costituiva sicuramente il tetto della cavità corrispondente al vestibolo descritto da Lippi-Boncambi nella sua relazione del 1948.

L'evoluzione di questa struttura è sicuramente legata alle manomissioni antropiche e ai terremoti che hanno fatto crollare il tetto dalla posizione A-A a quella A'-A' (Fig.13).

In conclusione i dati sopra esposti ci permettono di dire che esistono le condizioni geologiche e geomorfologiche per l'instaurarsi di cavità sotterranee e lo sviluppo di queste, come verrà esposto nella successiva relazione geofisica presente in questo volume, corrisponde a fratture (direzione E-W) e a faglie (direzione N30°E) rilevate in superficie.

GEOPHYSICAL INVESTIGATION

Angelo Beano*



The purpose of this geophysical investigation was to locate probable hypogean structures in the neighbouring area of the «Vestibule of Grotta della Sibilla». The zone is not very large, it is encircled by precipices and it lies on a quite steep slope not easy to reach.

G.P.R. was the most appropriate method to be used for this kind of survey owing to data quality, completeness of information and easy to carry on site.

To estimate the reflected radar signal attenuation and therefore the

penetration depth, two geoelectrical tomography survey were carried out to check the radar prospecting.

The maximum depth that could be achieved was about 40 metres from the surface level. The G.P.R. data were also calibrated over a cuniculus located at 10 m depth, found during excavations in 1986.

The present field programme consisted of longitudinal and transversal lines to the versant and, where possible, a grid of lines spaced 2.5 m for a total length of 8,975 m.

Data processing and interpretation showed-up the follow-

ing three types of radar events, mainly between 8 and 20 m depth:

(a) reflection from a consistent dielectric permittivity contrast relevant to a rock-air interface (cavity - hypogean structure);

(b) reflected radar signals as above but with lower amplitude compared to the previous ones, due to weaker dielectric contrasts and scattering effect or presence of fractured rocks and filling with detritic terrain;

(c) two or more inclined parallel reflectors attributable to open fractures present in the rocks.

The direction of the first two events ((a) and (b) and sometime (c)) resulted to be the same of the tectonic alignment noticed on the ground floor. As a matter of fact, starting from the sunk vestibule, most events are in the N-W direction, then they turn to East and lastly to N-E.

Other groups of anomalous events diverge from those described above or lonely appear but always showing the same tectonic alignment. It has been interesting to note the presence of the (a) and (b) type of events near or on the projection of the open fractures (type (c)).

The lack of much information about the subsoil in the area under survey, made a good correlation of all the anomalous radar events quite difficult to resolve. For this purpose, direct tests or other kinds of geophysical surveys are suggested, particularly in three significant areas that have been defined from the result of the G.P.R. investigation.

Taking into consideration both the expansion of the radar events and their lay-out, according to the tectonic alignment observed from the surface, there are no doubts about the presence of an extended hypogean structure.

INDAGINE GEOFISICA

Angelo Beano*

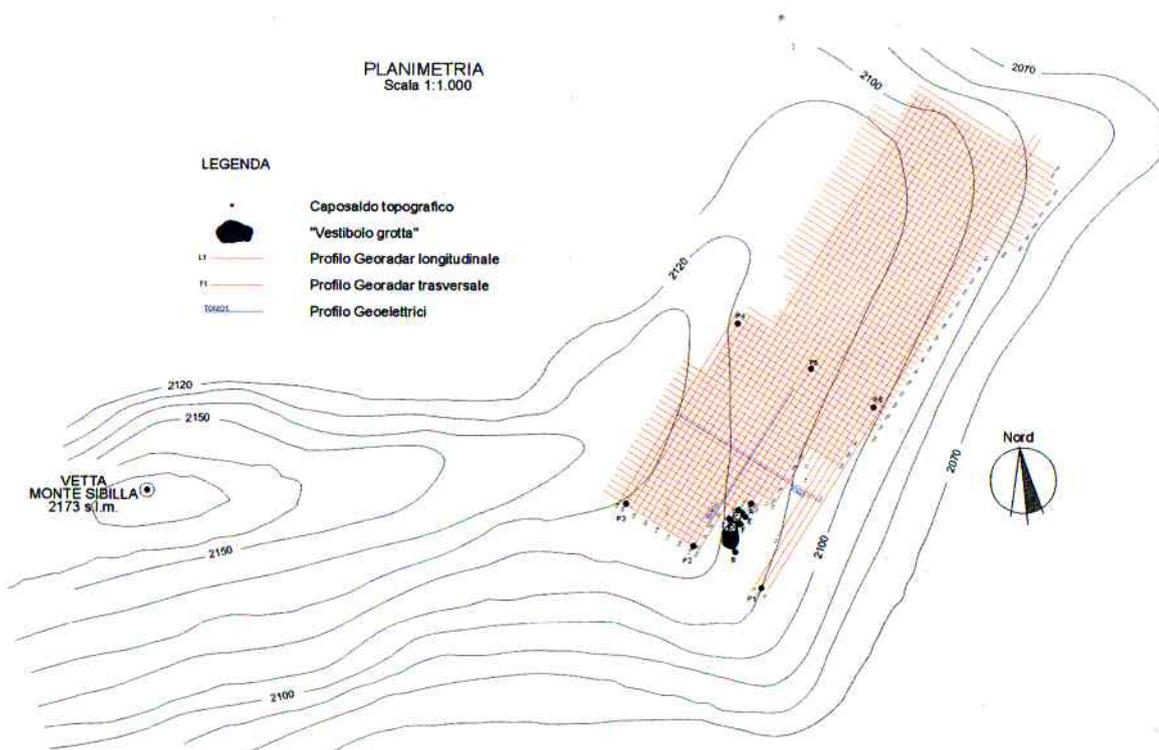
Le prospezioni hanno avuto lo scopo d'individuare eventuali strutture ipogee nella zona circostante la «Grotta della Sibilla» o «Grotta delle Fate» posta sul versante Sud-Est del Monte Sibilla, in prossimità della vetta.

Le problematiche connesse all'individuazione d'eventuali cavità, alle caratteristiche morfologiche, alle dimensioni della zona praticabile (delimitata da dirupi) e non ultime quelle d'accesso, hanno escluso a priori l'utilizzo del metodo sismico e, parzialmente, di quello geoelettrico.

Il metodo Georadar è risultato il più idoneo ai fini della ricerca per la qualità dei risultati ottenibili, la completezza delle informazioni e la facilità nel trasporto delle attrezzature.

Le limitazioni insite nel sistema Georadar hanno consigliato, l'esecuzione di due profili geoelettrici con successiva elaborazione tomografica dei dati, per stimare l'attenuazione delle onde elettromagnetiche inviate nel sottosuolo, quindi la profondità massima (teorica) investigabile.

*Geologo - Geofisico



MODALITÀ ESECUTIVE DELLE PROSPEZIONI GEOFISICHE

Il programma delle indagini prevedeva, oltre alle due tomografie elettriche sopra citate, dei profili Georadar longitudinali e trasversali, realizzando (ove possibile) una maglia quadrata di 2.50 metri di lato, per un totale di 8.975 metri, su un'area di circa 10.000 metri quadrati (vedi Fig. in alto).

TOMOGRAFIA ELETTRICA
TOMO 1
(profilo georadar T17)

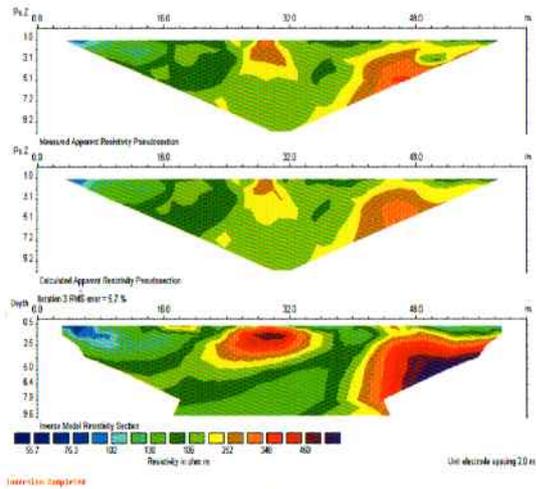


Fig. 2

TOMOGRAFIA ELETTRICA
TOMO 2
(profilo georadar L13)

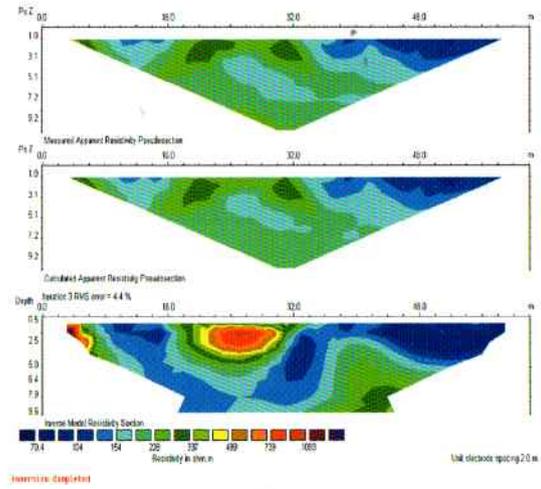


Fig. 3

RADARGRAMMA ANOMALIA "A"

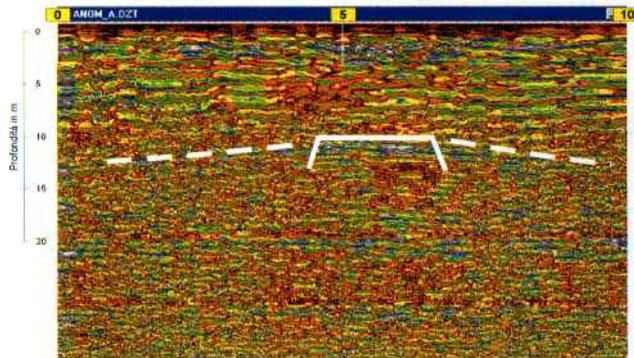


Fig. 4

RADARGRAMMA ANOMALIA "B"

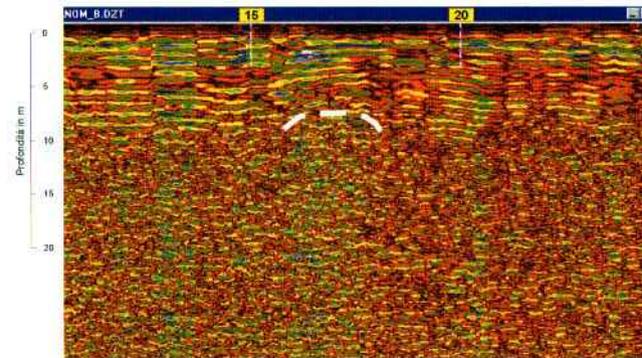


Fig. 5

RADARGRAMMA ANOMALIA "C"

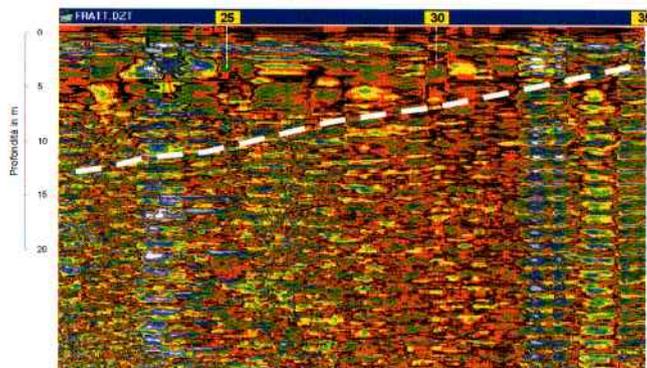
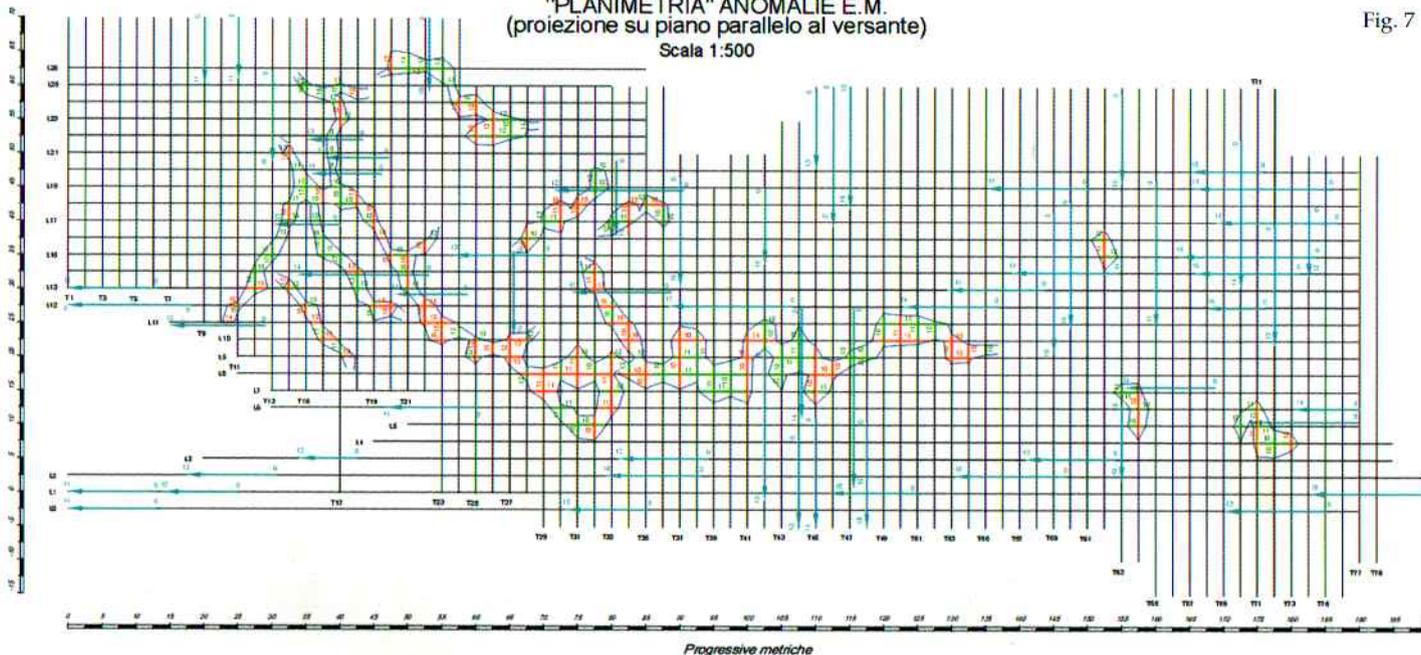


Fig. 6

"PLANIMETRIA" ANOMALIE E.M.
(proiezione su piano parallelo al versante)
Scala 1:500

Fig. 7

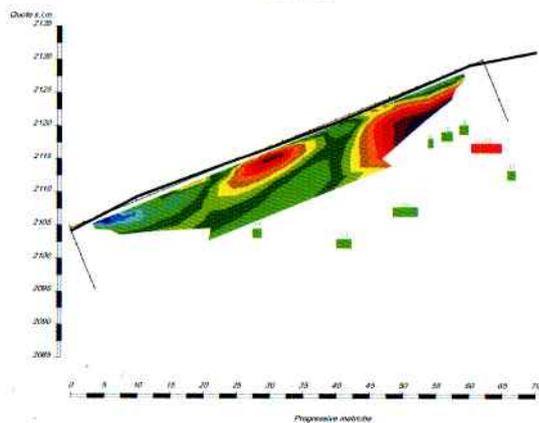


LEGENDA

- (black) Profilo Georadar longitudinale
- (grey) Profilo Georadar trasversale
- (red) Anomalia e.m. tipo "A" e relativa profondità minima dal p.c.
- (green) Anomalia e.m. tipo "B" e relativa profondità minima dal p.c.
- (blue) Anomalia e.m. tipo "C" e relativa profondità dal p.c.
- (dashed) Limite zona con anomalie e.m.



PROFILO T17
SEZIONE GEORADAR E TOMOGRAFIA ELETTRICA
Scala 1:500

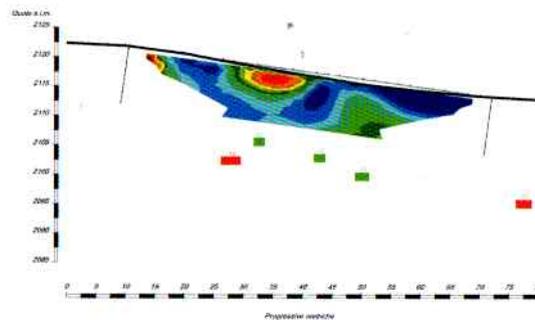


LEGENDA

-  Profilo topografico
-  Anomalia e.m. tipo "A" e relativa profondità minima dal p.c.
-  Anomalia e.m. tipo "B" e relativa profondità minima dal p.c.

Fig. 8

PROFILO L13
SEZIONE GEORADAR E TOMOGRAFIA ELETTRICA
Scala 1:500



LEGENDA

-  Profilo topografico
-  Anomalia e.m. tipo "A" e relativa profondità minima dal p.c.
-  Anomalia e.m. tipo "B" e relativa profondità minima dal p.c.

Fig. 9

AREA D'INDAGINE VISTA DA SUD-EST
Scala 1:1000

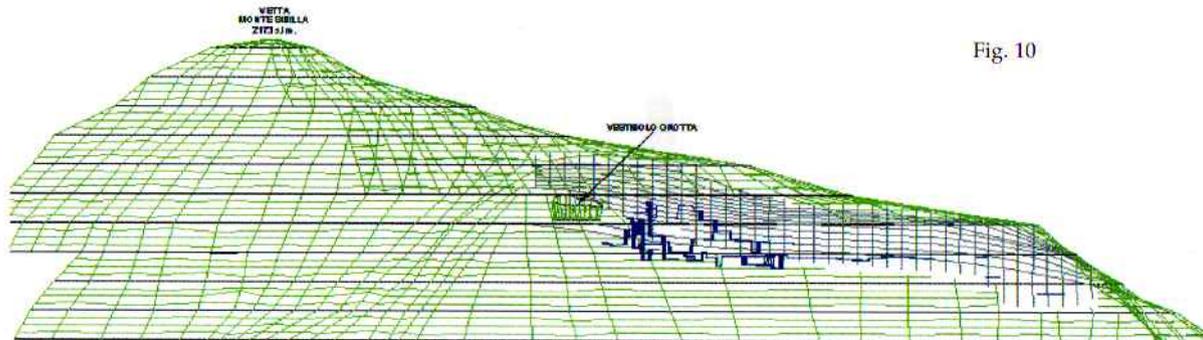


Fig. 10

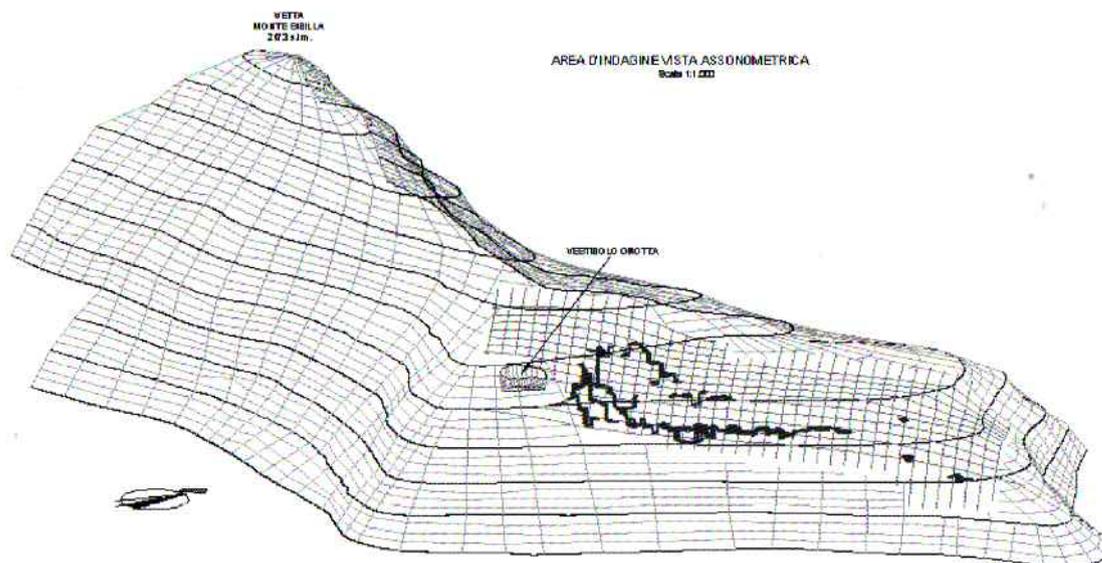
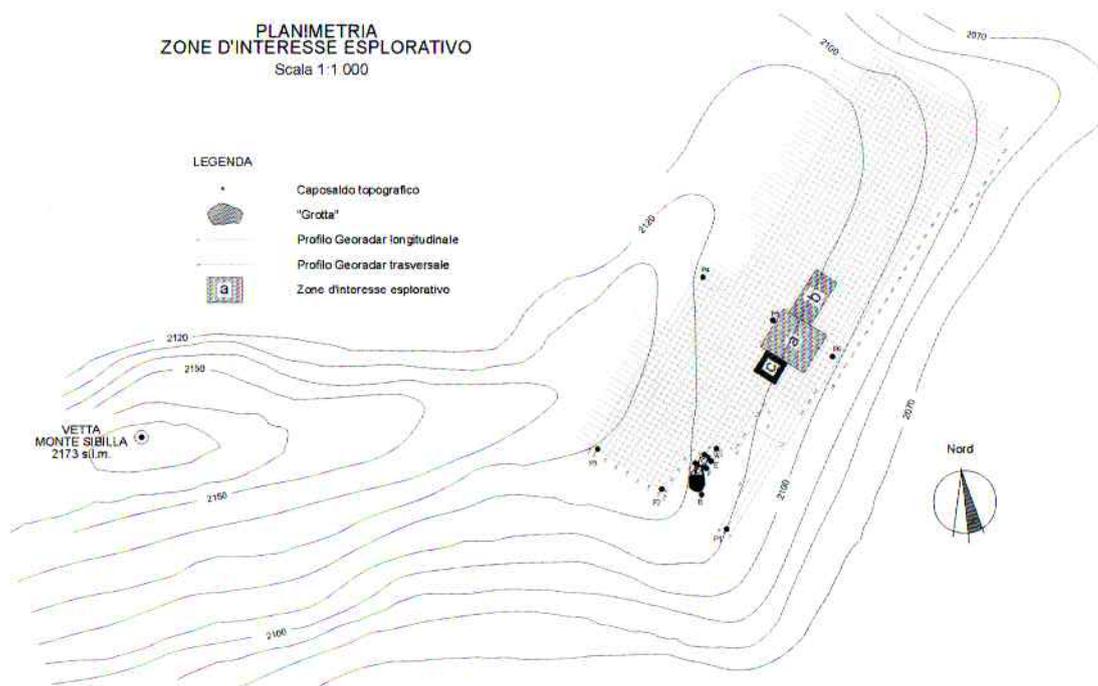


Fig. 11

Fig. 12



La prospezione si è articolata nelle seguenti fasi:

1. Indagine geoelettrica: esecuzione di due profili geoelettrici, con successiva elaborazione tomografica dei dati, con apposito «software».

2. Indagine georadar: taratura dei tempi di registrazione in corrispondenza del cunicolo, scoperto nel 1986 durante una campagna di scavi, alla profondità (stimata) di circa 10 m dal piano campagna; definizione d'altri parametri, per ottimizzare e migliorare la qualità dei dati.

3. Acquisizione dati Georadar lungo tutti i profili longitudinali e trasversali. I radargrammi, sono stati registrati, utilizzando un'apparecchiatura Georadar della GSSI Mod. SIR System 2 ed un'antenna con frequenza centrale degli impulsi elettromagnetici di 100 MHz. Le progressive metriche sono state riportate sui radargrammi al passaggio dell'antenna su punti precedentemente definiti (ogni 5 metri).

4. Rilievo topografico, effettuato dalla Soprintendenza Archeologica per le Marche, di n. 6 capisaldi (P1-P6) e d'altri 6 punti notevoli (A-F) in prossimità dell'antro franato.

5. Elaborazione dei dati Georadar tramite PC con apposito software.

6. Trasformazione dei tempi di registrazione (andata/ritorno) in profondità, effettuata sulla base della taratura eseguita, consentendo di calcolare la velocità di propagazione delle onde elettromagnetiche (e.m.) ed è risultata di 11.4 cm/ns (centimetri/nanosecondi) per i primi 10-15 m di sottosuolo, comunque, la distanza dal piano campagna delle anomalie più superficiali, potrebbe essere affetta da un errore valutabile intorno al $\pm 5-10\%$ (a causa dell'imprecisa profondità di taratura) mentre quel-

la degli echi più profondi potrebbe raggiungere $\pm 15-20\%$.

7. Interpretazione dei dati con attribuzione delle varie anomalie registrate (sia geoelettriche sia elettromagnetiche) alle probabili strutture o situazioni geologiche che le hanno generate.

ESITO DELLE INDAGINI

Indagine Geoelettrica

L'elaborazione dei profili geoelettrici, eseguiti lungo le linee Georadar T17 (Tomo 1) e L13 (Tomo 2), hanno evidenziato valori di resistività compresi fra circa 50 e 1500 Ohm x m con un errore RMS variabile tra 4.4% e 5.7% (vedi Figure 2 - 3).

La profondità massima raggiunta da questo tipo di prospezione è stata di circa 10 m dal piano campagna.

Litologicamente nel sottosuolo sono presenti marne, marne calcaree e calcari (Formazione della Scaglia rosata), le resistività comprese fra 50 e 150 Ohm x m sono correlabili alle marne, quelli tra 1.000 e 1.500 Ohm x m ai calcari (oppure a zone ad intensa fratturazione) mentre quelli intermedi ai calcari con percentuali variabili di marne.

Nella tomografia del profilo Tomo 1 sono presenti due massimi: il primo in superficie nella zona centrale dello stendimento, il secondo, è stato rilevato nella parte terminale nell'intervallo compreso tra 3 e 6 m di profondità.

La successione elettrostratigrafica evidenziata dal profilo Tomo 2 conferma la presenza di un massimo in superficie (zona incrocio profili) mentre nella seconda metà, in profondità, è intuibile una piega di materiali medio resistivi (marne o marne calcaree) sovrastanti un nucleo medio-alto resistivo (calcari marnosi).

L'esecuzione delle «tomografie geoelettriche» è stata finalizzata, in questo studio, alla stima dell'attenuazione dei segnali elettromagnetici irradiati dal Georadar, in fase preliminare si è potuto valutare che la profondità massi-

ma raggiungibile (teorica) è di 35–40 m dal p.c., pertanto si è deciso di procedere con l'indagine Georadar.

Indagine Georadar

Tutti i profili georadar sono stati identificati con una lettera («L» se longitudinali oppure «T» se trasversali) seguita da un numero progressivo.

Le progressive metriche hanno origine dal caposaldo P1 posto immediatamente a valle dell'antro franato; i profili longitudinali si sviluppano con direzione 35° N verso la testa di un corso d'acqua (Fosso delle Vene) che scende nella valle dell'Infernaccio mentre, quelli trasversali sono ad essi ortogonali con verso valle–monte. Il versante si presenta abbastanza inclinato verso Sud–Est pertanto lo spostamento dell'antenna, soprattutto lungo le linee longitudinali, ha richiesto degli accorgimenti per evitare scivolamenti incontrollati ed indesiderati verso valle, creando in qualche occasione delle difficoltà operative ed influenzando, molto limitatamente, i dati registrati.

Da sottolineare che esistono delle limitazioni insite nel sistema sintetizzabili in cinque punti:

1. impossibilità di registrare le riflessioni in terreni conduttivi (dispersione dell'energia irradiata in fenomeni chimico–fisici e termici);
2. difficoltà di evidenziare oggetti che abbiano un basso coefficiente di riflessione (costante dielettrica simile a quella dei terreni incassanti);
3. difficoltà di rilevare oggetti di limitate dimensioni e di forma particolare in funzione della profondità (dipende, come più sopra spiegato dalla frequenza centrale dell'antenna impiegata)
4. è possibile definire solamente la parte più superficiale dell'oggetto che ha generato la riflessione perché la restante parte viene oscurata, è possibile definirne l'estensione verticale solamente in particolari situazioni;
5. il calcolo della velocità media di propagazione delle onde e.m. viene eseguita effettuando delle tarature su obiettivi a profondità nota; in realtà essa varia in modo

non uniforme, secondo le caratteristiche fisiche dei mezzi (terreni) attraversati, pertanto è logico attendersi degli errori, valutabili in $\pm 20\%$ per distanze dal piano campagna molto diverse da quelle di taratura.



Le uniche riserve sull'utilizzo del Georadar, hanno riguardato la reale capacità di penetrazione delle onde e.m. (con una buona qualità dei dati registrati) e la possibilità d'individuare eventuali strutture ipogee, aventi una limitata estensione «orizzontale» a profondità, valutabili tra 10 e 20 m.; pertanto sono stati eseguiti una serie di profili (di cui uno per la taratura) nelle adiacenze dell'antro (crollato) che hanno consentito di derimere tutte le incertezze e quindi si è potuto procedere con l'acquisizione sistematica dei dati.

L'uso di un'antenna con frequenza centrale di 100 MHz è risultata determinante per l'acquisizione dei dati di buona qualità, fino alla quota di circa –25 m dal piano campagna, permettendo anche l'individuazione d'anomalie e.m. generate da «obiettivi» aventi, al minimo 1 m circa di larghezza.

In fase d'elaborazione dati, dopo un lungo processo di normalizzazione, filtraggio ed amplificazione dei

segnali registrati, sono state analizzate e riconosciute tre tipologie d'anomalie e.m. denominate «A», «B» e «C».

Anomalia tipo «A» (Fig. 4)

E' caratterizzata da una forte riflessione del segnale, è riconoscibile nei radargrammi da bande a colori forti ed è, preceduta e seguita, da due «code» (rami di un'iperbole rovescia).

L'intensità della riflessione è dovuta al passaggio tra due mezzi con costanti dielettriche molto diverse (alto coefficiente di riflessione) come potrebbe essere, nel caso in esame il contatto tra roccia e aria (struttura ipogea – cavità), mentre, le due «code» sono generate dalla particolare forma (arcuata) delle pareti laterali e del tetto.

Sono state riscontrate (porzione più superficiale) fino alla profondità di circa 18 m dal piano campagna.

Negli elaborati grafici sono rappresentate da linee rosse sovrastate da un numero indicante la profondità minima dal p.c. (espressa in metri).

Anomalie tipo «B» (Fig. 5)

Sono quasi simili alle precedenti ma risultano, nei radargrammi, meno evidenti e generalmente prive dei rami dell'iperbole rovescia.

La causa è dovuta alla concomitanza di vari fattori quali: coefficiente di riflessione basso, riverbero dei segnali sulle pareti laterali (sub verticali) e/o presenza di materiale caotico e/o fratturato.

Sono state rilevate a profondità comprese tra 8 e 16 m dal p.c.; sono indicate negli elaborati grafici con linee verdi e da un numero (profondità minima dal p.c. espressa in metri).

Anomalie tipo «C» (Fig. 6)

Sono facilmente riconoscibili nei radargrammi per due o più bande parallele ed inclinate; sono state correlate a fratture e/o superfici di discontinuità beanti (in accordo con le informazioni geologico-tettoniche della zona).

Negli elaborati grafici sono rappresentate con frecce o con linee di colore ciano e da due numeri indicanti la loro profondità minima e massima dal p.c. (espressa in metri).

Da rilevare che molte anomalie di tipo «A» o «B» sono poste in prossimità o sulla proiezione di quelle di tipo «C» (fratture).

Le riflessioni di tipo «A» e «B» sono state riportate solamente se erano presenti su tre o più linee Georadar contigue.

Si è ritenuto più opportuno effettuare questa scelta per rendere più facili e leggibili i risultati della prospezione, inoltre il fine della ricerca è stato quello di rilevare eventuali strutture ipogee che avessero un certo sviluppo nel sottosuolo e non singoli eventi sporadici.

In conformità a queste premesse sono stati contornati tutti gli insiemi d'anomalie di tipo «A» e «B» (fig. 7) risultando disposti secondo degli allineamenti preferenziali identici alle linee tettoniche rilevate in superficie.

Partendo dal «vestibolo» crollato, per una lunghezza di circa 20 m, gli echi sono allineati verso Nord-Ovest; sono stati rilevati ad una profondità (tetto) variabile da 13 a 17 m ed hanno una larghezza media di 2 m.

Proseguendo, nella zona tra le linee Georadar L19 e T15 sono state individuate due diramazioni una con direzione Est-Ovest (lunghezza 30 m circa e larghezza media di 2 m) e l'altra verso Nord Est (lunghezza 8 m circa e larghezza media 3 m) alla profondità di circa 17 m dal p.c..

Tra i profili L18-L19 e T17, la serie d'echi, si sviluppa lungo l'asse Est-Ovest: verso Ovest termina in prossimità della linea Georadar L25 (lunghezza 15 m circa e larghezza media 2 m), mentre ad Est continua fino al profilo T28 (distanza di circa 30 m); da questo punto in poi l'insieme delle riflessioni registrate ha una direzione di circa 30° Nord (profondità media del loro tetto è di circa 10 m dal p.c.) si estende per circa 60-65 m e presenta una larghezza variabile da 3 a 8 m circa (maggiore di quelle evidenziate nei tratti precedentemente descritti).

Da segnalare la diramazione verso Est tra i profili L9

– L14 e T32 – T35, lunga circa 15 m ed avente una larghezza media di 3 m.

Una serie d'echi è stata rilevata tra le linee Georadar L9 – L13 e T14 – T17, per una lunghezza quindi di circa 15 m (larghezza media 2 m) alla profondità compresa tra 12 e 18 m dal p.c..

Un altro gruppo d'anomalie è presente tra i profili L22 – L26 e T20 – T28, ad una profondità variabile tra 12 e 17 m dal p.c., sviluppandosi, per circa 20 m, con direzione Est–Ovest.

Altri due insiemi di riflessioni, sempre di tipo «A» e «B», è stato rilevato, alla profondità media di 10–14 m dal p.c., tra i profili georadar L16 – L20 e T28 – T36 con direzione circa Nord–Sud, presentano una lunghezza, rispettivamente di circa 15 m e di 10 m (larghezza media di 3m).

Gli ultimi tre gruppi d'echi, relativamente poco estesi, sono stati registrati tra le linee L15 – L16 e T62, L5 – L7 e T64 ed infine tra L4 – L6 e T 69 – T73 a profondità variabili tra 10 e 14 m dal p.c..

Le anomalie di tipo «C» sono state rilevate in modo abbastanza uniforme in tutta l'area d'indagine ad eccezione dell'angolo Nord ove sono particolarmente concentrate.

Le varie discontinuità che hanno generato questi echi, sicuramente non appartengono a singoli ed unici piani di fratturazione se si escludono quelle individuate nei radarogrammi delle linee Georadar L19 (tra T28 e T37) – T37 (tra L19 e L13) ed in L12 (tra T37 e T44) – T44 (tra L12 e L5).

Le quattro anomalie sopra elencate individuano una frattura con direzione Est–Ovest ed immersione verso Sud anche il rilevamento geologico di superficie conferma la presenza di questi orientamenti preferenziali (Est–Ovest e Nord Est – Sud Ovest) delle varie strutture tettoniche.

Nelle figure 8 – 9 sono stati posti a confronto i dati emersi dalle prospezioni Georadar e geoelettrica; sono facilmente intuibili i limiti del secondo tipo d'indagine rispetto alla prima.

La «geoelettrica» permette l'individuazione generica di una situazione (salvo operando ad alta definizione) che

invece il Georadar riesce a ricostruire con maggiore precisione, raggiungendo anche, in questa particolare situazione litostratigrafica, profondità nettamente maggiori.

La redazione di un elaborato grafico in tre dimensioni (Figure 10 – 11) vista da Sud–Est ed assonometrica, consente una visione «spaziale» dell'insieme delle anomalie che comunque, si rammenta, sono relative al «tetto» degli oggetti che le hanno generate.

CONCLUSIONI

Le prospezioni geofisiche eseguite con il metodo Georadar sono state finalizzate all'individuazione di tutte quelle situazioni (anomalie e.m.) che, a livello locale, si discostano in modo particolare dalla configurazione «tipo» ovvero riscontrabile in un contesto litostratigrafico simile a quello della zona in esame.

I dati acquisiti e la loro elaborazione ed interpretazione hanno evidenziato numerosi echi e.m. che nel complesso costituiscono un insieme omogeneo ben articolato. La corrispondenza tra l'andamento planimetrico dell'insieme d'anomalie e.m. e le linee geologiche e tettoniche evidenziate dal rilievo geologico di superficie, fanno presupporre l'esistenza nel sottosuolo di strutture ipogee.

L'ascrizione e/o correlazione di questi eventi riflessi potrebbe discostarsi leggermente dalla realtà, pertanto è auspicabile verificare tali ipotesi attraverso un'approfondimento di studio in cui dovranno essere previste indagini dirette ed indirette. A tale proposito nella fig. 12 sono indicate le zone «a», «b» e «c» (distinte per diverso grado di priorità), in cui dovranno essere concentrate le ricerche future.

Rivolgiamo un sentito ringraziamento al Comitato promotore «Grotta della Sibilla appenninica», al Dipartimento Scienze della Terra dell'Università degli Studi di Camerino, al Dott. De Marinis ed alla Dott.ssa Lucentini della Soprintendenza Archeologica per le Marche, per la fattiva collaborazione.

- AA.VV., *L'Ambiente Fisico delle Marche*, Tip. S.EL.CA., Firenze, 1991.
- AA.VV., *Sibille e Linguaggi Oracolari*, Istituti Editoriali e Poligrafici Internazionali, Pisa-Roma, 1998.
- Aebischer A., *Il culto delle acque in Etruria*, Studi Etruschi, VI, 1213, 1932, Olski, Firenze.
- Agrati Gabriella, Magini M. Letizia (a cura di), *Saghe e Leggende celtiche: la saga irlandese di Cu Chulainn*, vol. II, Mondadori, Milano, 1982.
- Anderson Edward F., *Peyote. The Divine Cactus*, University of Arizona Press, Tucson, 1985.
- Arisi F., *Il museo civico di Piacenza*, Piacenza, 1960.
- Baroni P. Vittorio, *Dodici piante per i mali del secolo*, Ed. Liturgiche Vicenziane, Roma, 1981.
- Benítez Fernando, *Los indios de México*, vol. II, Era, México, 1968a.
- Benítez Fernando, *En la tierra mágica del peyote*, Era, México, 1968b; tr. It. *Viaggio nella terra Magica del peyote*, Il Saggiatore, Milano, 1972.
- Benzi Marino, *Wirárika. Gli sciamani della Sierra Madre*, La Piccola Editrice, Celleno (VT), 1996.
- Benzi Marino, *Les derniers adorateurs du peyotl. Croyances, coutumes et mythes des indiens huicholes*, Gallimard, Paris, 1972.
- Berger Peter L., Luckmann Thomas, *La realtà come costruzione sociale*, Il Mulino, Bologna, 1999.
- Bianchi M.L., *Signatura rerum*, Ateneo, Roma, 1987.
- Bianchi Bandinelli R., Giuliano A., *Etruschi e Italici prima del dominio di Roma*, Rizzoli, Milano, 1973.
- Bloch Raymond, *Gli Etruschi*, Garzanti, Milano, 1960.
- Bloch Raymond, *La divinazione nell'antichità*, E.S.I., Napoli, 1995.
- Bouché-Leclercq, *Histoire de la divination dans l'antiquité*, vol. IV, Paris, 1882.
- Brosse J., *La magia delle piante*, Pordenone, 1992.
- Carmagnani Marcello, *El regreso de los dioses. El proceso de reconstitución de la identidad étnica en Oaxaca. Siglos XVII y XVIII*, Fondo de Cultura Económica, México, 1988.
- Caso Alfonso, *El pueblo del sol*, Fondo de Cultura Económica, México, 1953.
- Catalano Pierangelo, *Contributi allo studio del diritto augurale*, Università di Torino, G. Giappichelli Editore, Torino, 1960.
- Cattabiani Alfredo, *Erbario*, Rusconi, Milano, 1985.
- Cattabiani Alfredo, *Lunario*, Mondadori, Milano, 1994.
- Centamore E. & Deiana G. (a cura di), *La Geologia delle Marche*, Studi Geologici Camerti, volume speciale, 1986.
- Centini Massimo, *Le schiave di Diana. Stregoneria e Sciamanismo tra superstizione e demonizzazione*, Ecig, Genova, 1994.
- Chiocchini M., Deiana G., Micarelli A., Moretti A. & Pieruccini U., *Geologia dei Monti Sibillini nord-orientali*, Studi Geologici Camerti, II, 7-44, 1976.
- Conty Patrick, *Labirinti. La chiave segreta per svelare l'enigma: un percorso iniziatico per ritrovare il centro*, Piemme, Casale Monferrato, 1997.
- Couliano Ioan P., *Esperienze dell'estasi dall'ellenismo al medioevo*, Laterza, Bari, 1989.
- Cristofani M., *Civiltà degli Etruschi*, Milano, 1985.
- D'Aversa Arnaldo, *La divinazione nella cultura etrusca e romana*, Paideia Editrice, Brescia, 1989.
- De Francisci, *Primordia civitatis*, Roma, 1959.
- De Toni E., *Il libro dei semplici di Benedetto Riniò*, Mem. Pont. Acc. Sc., II, V-VII, 1919-1925.
- Domenici V., *Archeologia e Medicina*, Corvi, Piacenza, 1986.
- Dumézil Georges, *La religione romana arcaica*, Rizzoli, Milano, 1977.
- Durand Gilbert, *Le strutture antropologiche dell'immaginario. Introduzione all'Archetipologia Generale*, Dedalo, Bari, 1972.
- Eliade Mircea, *La nascita mistica. Riti e simboli d'iniziazione*, Ed. Morcelliana, Brescia, 1974.
- Eliade Mircea, *Mythes, rêves et mystères*, Paris, 1957.
- Eliade Mircea, *Storia delle credenze e delle idee religiose*, vol. I, *Dall'età della pietra ai Misteri Eleusini*, Sansoni, Milano, 1996.
- Eliade Mircea, *Lo sciamanismo e le tecniche dell'estasi*, Mediterranee, Roma, 1988.
- Eliade Mircea, *Trattato di storia delle religioni*, Boringhieri, Torino, 1976.
- Eliade Mircea, *Immagini e simboli*, Tea, Milano, 1993.
- Egidi Francesco, *Dizionario dei dialetti piceni fra Tronto e Aso*, Montefiore dell'Aso, 1965.
- Evans E.C., *The cults of the Sabine territory (Papers and monographs of the Amer. Acad. in Rome)*, Roma, 1939.
- Fasolino Michele, *Elementi di totemismo nei più antichi popoli europei*, Ed. Il Premio, Roma, 1968.
- Frazer James G., *Il ramo d'oro*, Newton Compton, Roma, 1992.
- Furst Peter T., *To find our life: Peyote among the Huichol Indians of Mexico*, in P. Furst (a cura di), *Flesh of the Gods: The Ritual Uses of Hallucinogens*, Praeger, New York, 1990, pp. 136-184.
- Gallo Ermanno, *Maghi, sciamani e stregoni*, Piemme, Casale Monferrato, 2000.
- Gerhard O., *Del dio Fauno e de' suoi seguaci*, Stamperia Reale, Napoli, 1825.
- Giani Gallino Tilde, *La ferita e il re. Gli archetipi femminili della cultura maschile*, Cortina, Milano, 1986.
- Gimbutas Marija, *Il linguaggio della Dea. Mito e culto della Dea Madre nell'Europa neolitica*, Longanesi, Milano, 1990.
- Graves Robert, *La Dea Bianca. Grammatica storica del mito poetico*, Adelphi, Milano, 1992.
- Harding Esther M., *I Misteri della donna*, Astrolabio, Roma, 1973.
- Hazen Rolleston Thomas W., *I miti celtici*, Editori Associati, Milano, 1998.
- Hebb Donald O., *Mente e pensiero*, p. 235, Il Mulino, Bologna, 1982.
- Hillman James, *Saggio su Pan*, Adelphi, Milano, 1977.
- Homo viator: nella fede, nella cultura, nella storia*, Quattro Venti, Urbino, 1997.
- Hooper Judith, Teresi Dick, *L'universo della mente*, Gruppo Editoriale Fabbri, Bompiani, Sonzogno, Etas S.p.A., 1987.
- Jannettaz E., *Étude sur Semo Sancus Fidius*, Paris, 1885.
- Jorio Piercarlo, *Il magico, il divino, il favoloso nella religiosità alpina*, Priuli & Verlucca, Ivrea, 1983.
- Kerényi Károly, *Nel labirinto*, Boringhieri, Torino, 1983.
- Kerényi Károly, *Gli Dei e gli Eroi della Grecia*,

- vol.II, Garzanti, Milano, 1989.
- Keerényi Károly, *Dioniso (Dionysos Urbild des unzerstörbaren Lebens)*, Adelphi, Milano, 1992.
- Kern Hermann, *Labirinti. Forme e interpretazioni: 5000 anni di presenza di un archetipo. Manuale e filo conduttore*, Feltrinelli, Milano.
- Kuhn Thomas S., *La struttura delle rivoluzioni scientifiche*, Einaudi, Torino, 1999.
- Ladoucette J.C.F., *Histoire, topographie, antiquités, usages, vialectes des Hautes Alpes*, vol. I, Paris, 1834. (Biblioteca Nazionale, Torino).
- Le Clézio J.M.G., *Il sogno messicano*, Serra e Riva, Milano, 1990 [1988].
- Le Doux Joseph, *Il cervello emotivo*, Baldini & Castoldi, Milano, 1998.
- Leland Charles G., *Il tesoro delle streghe. I segreti della magia etrusco-romana*, Rebis, Viareggio, 1997.
- Lewis Joan M., *Possessione, stregoneria, sciamanesimo*, Liguori Editore, Napoli, 1993.
- Limón Olvera Silvia, *Las cuevas y el mito de origen. Los casos inca y mexica*, Consejo Nacional Para la Cultura y las Artes, México, 1990.
- Lippi Boncampi, *I Monti Sibillini*, Tipografia Mareggini, Bologna, 1948.
- López Austin A., *Hombre-Dios. Religión y política en el mundo Nahuatl*, IIH-UNAM, México, 1989 [1973].
- López Carrillo Leocadio, Tescari Giuliano, *Vámos a Túrkyé. Sciamanesimo e storia sacra wirráríka*, Franco Angeli, Milano, 2000.
- Lumholtz Carl, *El México desconocido*, vol.II, INI, México, 1981 [1904].
- Lumholtz Carl, *El arte simbólico y decorativo de los huicholes*, INI, México, 1986 [1900].
- Lussu Joyce, *Il libro Perogno*, Il Lavoro Editoriale, Ancona, 1982.
- MacCulloch J.A., *La religione degli antichi Celti*, Neri Pozza Editore, Vicenza, 1998.
- Magnien Victor, *Les mystères d'Eleusis (leur origine, le rituel de leurs initiations)*, Parigi, 1950.
- Marazzi Ugo (a cura di), *Testi dello Sciamanesimo siberiano e centroasiatico*, Editori Associati, Milano, 1990.
- Marconi Momolina, *Riflessi mediterranei nella più antica religione laziale*, R. Università di Milano, Casa Editrice G. Principato, Messina, 1939.
- Markale Jean, *Il Druidismo*, Mediterranee, Roma, 1991.
- Mata Torres Ramón, *Matrimonio huichol. Integración y cultura*, Universidad de Guadalajara, Guadalajara, 1982.
- Micali Giuseppe, *Storia degli antichi popoli Italiani*, tomo II, capo XXII, Firenze, 1832.
- Myerhoff Barbara G., *Peyote Hunt. The Sacred Journey of the Huichol Indians*, Cornell University Press, Ithaca and London, 1974.
- Murray Margaret A., *Il Dio delle streghe*, Astrolabio, Roma, 1972.
- Murray Margaret A., *Le streghe nell'Europa Occidentale*, Garzanti, Milano, 1978.
- Naso Alessandro, *I Piceni*, Longanesi & C., Milano, 2000.
- Neumann Erich, *La Grande Madre. Fenomenologia delle configurazioni femminili dell'inconscio*, Astrolabio, Roma, 1981.
- Ott J., *La Storia del Soma dopo le ricerche di R.G. Wasson*, Eleusis, 1, 1998.
- Pais E., *Storia critica di Roma*, Roma, 1913.
- Pallottino Massimo, *Etruscologia*, Mondadori, Milano, 1984.
- Pallottino Massimo, *Origini e storia primitiva di Roma*, Rusconi, Milano, 1993.
- Parke Herbert W., *Sibille*, Ecig, Genova, 1992.
- Pestalozza Uberto, *Religione mediterranea*, Milano, 1951.
- Pestalozza Uberto, *Eterno Femminino Mediterraneo*, Neri Pozza Editore, Venezia, 1954.
- Pizzari Pietro, *Liber de Nymphis di Teofrasto Bombasto Paracelso*, Mondadori, Milano, 1992.
- Popol Vuh. *Le antiche storie del Quiché*, Einaudi, Torino, 1974 [1947].
- Progetto Elissa, *Tradizioni e culti pagani di primavera*, Editrice Miriamica, Spoleto (PG), 1996.
- Progetto Elissa, *Le terre della Sibilla appenninica - antico crocevia di idee scienze e cultura*, Editrice Miriamica, Montemonaco (AP), 1999.
- Progetto Elissa, *Errante, Erotica, eretica: l'icona sibillina fra Cecco D'Ascoli e Osvaldo Licini*, Editrice Miriamica, Montemonaco, 2000.
- Propp Vladimir, *Le radici storiche dei racconti di fate*, Boringhieri, Torino, 1972.
- Psello Michele, *Sull'attività dei demoni*, Ecig, Genova, 1985.
- Purce Jill, *La spirale mistica. Viaggio al centro dell'anima*, Red, Como, 1988.
- Ragazzini S., *Il manoscritto 106 della Biblioteca di Botanica dell'Università di Firenze. Un Erbario del XV*, Firenze, 1983.
- Rojas Beatriz, *Los huicholes: documentos históricos*, INI-Ciesas, México, 1992.
- Rossi Paolo A., *Metamorfosi dell'idea di natura*, Erga Edizioni, Genova, 1999.
- Sabbatucci Dario, *Divinazione e cosmologia*, Il Saggiatore, Milano, 1989.
- Samorini G., *Gli alberi fungo nell'arte cristiana*, Eleusis, 1, 1998.
- Santarcangeli Paolo, *Il libro dei labirinti*, Sperling & Kupfer, Milano, 2000.
- Savi-Lopez Maria, *Leggende delle alpi*, pp. 24-25, Editrice Il Punto, Torino, 1993.
- Schaefer Stacy B., Furst Peter T. (a cura di), *People of the Peyote. Huichol Indian History, Religion and Survival*, University of New Mexico Press, Albuquerque, 1996.
- Scheid John, *Indispensabili straniere. I ruoli religiosi delle donne a Roma in Storia delle Donne in Occidente*, a cura di G. Duby e M. Perrot, vol. I, Laterza, Bari, 1990.
- Scheid John, *La religione a Roma*, Laterza, Bari, 1993.
- Schonfelder P., Schonfelder I., *Atlante delle piante medicinali*, Muzzio, Padova, 1989.
- Solomon H. Snyder, *Farmaci, droghe e cervello*, Zanichelli, Bologna, 1993.
- Sterpellone L., *La medicina etrusca*, Ciba-Geigy Ed., 1990.
- Taraglio Riccardo, *Il vischio e la quercia: la spiritualità celtica nell'Europa druidica*, Età dell'Acquario, Grignasco, 1997.
- Teirlinck I., *De Plant in de Demonologie*, Antwerpen, 1924.
- Turner V.W., Turner E., *Image and Pilgrimage in Christian Culture: Anthropological Perspectives*, Columbia University Press, New York, 1978.
- Zolla Elémire, *Aura. I luoghi e i riti*, (Venezia, 1985), citato da Donini A., in *Breve storia delle Religioni*, Newton Compton, Roma, 1991.
- Zolla Elémire, *L'amante invisibile*, Marsilio, Venezia, 1988.
- Zolla Elémire, *Verità segrete esposte in evidenza*, Marsilio, Venezia, 1990.
- Zolla Elémire, *Le meraviglie della natura*, Marsilio, Venezia, 1991.

<i>Gli Editori</i> : PRESENTAZIONE - PRESENTATION	III
<i>Ignazio Buti</i> : UNIVERSITÀ DI CAMERINO	VII
<i>Vittorio Virgili</i> : FONDAZIONE CARISAP	IX
<i>Antonio Capponi</i> : COMITATO PROMOTORE 'GROTTA DELLA SIBILLA APPENNINICA'	XI
<i>Paolo Aldo Rossi</i> : PREFACE (ABSTRACT)	XIV
PREFAZIONE	XV
<i>Anna Maria Piscitelli</i> : ELISSA RECOUNTS ... AND RECOUNTS HER OWN STORY (ABSTRACT)	XX
ELISSA RACCONTA E... SI RACCONTA	XXI
COMITATO SCIENTIFICO	XXIX
<i>Giuseppe Del Re</i> : FIELDS, STATES OF CONSCIOUSNESS AND SIBYLS' PROPHECIES (ABSTRACT)	XXXII
CAMPI, STATI DI COSCIENZA E PROFEZIE DELLE SIBILLE - IL MISTERO DI MONTE VERITÀ	1
<i>Paolo Aldo Rossi</i> : CHI L'IRTE... OR THE WOMEN OF HERBS (ABSTRACT)	10
'CHI L'IRTE RUPI DI TETRICA ABITA'- OVVERO LE DONNE DELLE ERBE	11
<i>Giovanni Pierini</i> : THE ART OF MEDICINE IN THE PAST THE PRE-ROMAN PERIOD (ABSTRACT)	28
ARTE MEDICA E PIANTE DI POTERE IN ETÀ PRE-ROMANA	29
<i>Ida Li Vigni</i> : LEARNED MEDICINE AND POPULAR MEDICINE (ABSTRACT)	36
MEDICINA DOTTA E MEDICINA POPOLARE - IL 'LIBER DE SIMPLICI MEDICINA' DI MATTEO PLATEARIO E LA SCUOLA DI PRECI	37
<i>Lauro Magnani</i> : THE CAVE IN THE GARDEN AND SIBYL'S FLIGHT (ABSTRACT)	52
L'ANTRO IN GIARDINO E LA FUGA DELLE SIBILLE	53
<i>Giuliano Tesconi</i> : FROM MOTHER EARTH'S WOMB (ABSTRACT)	68
DAL VENTRE DELLA MADRE TERRA - GENESI RINASCITA E METAMORFOSI NELLE GROTTA SACRE DEL MESSICO	69
<i>Nora Lucentini</i> : CAVES IN PREHISTORY (ABSTRACT)	78
LE GROTTA IN PREISTORIA - PROSPETTIVE PER LA GROTTA DELLA SIBILLA?	79
<i>Anna Maria Piscitelli</i> : THE APPENINE SHAMAN'S CAVE (ABSTRACT)	88
L'ANTRO DELLA SCIAMANA APPENNINICA ARCAICO SIMBOLO DI UN MITO IMMORTALE	89
SULLE TRACCE DELLA SIBILLA - UN DOCUMENTO DEL XV SECOLO	99

<i>Patrizia Calenda</i> : SIBYLLINE LANGUAGE (ABSTRACT)	110
IL LINGUAGGIO SIBILLINO - PRATICHE DIVINATORIE TRA GLI ANTICHI ITALICI E GLI SCIAMANI D'AMERICA	111
<i>Liliana Sanino</i> : THE LITTLE MOTHERS (ABSTRACT)	126
LE PICCOLE MADRI - I CICLI LUNARI DI GROTTA E DI ALTURA	127
<i>Gennaro Vitalone</i> : FROM THE SIBYL'S MEANDERS TO THE CEREBRAL LABYRINTHS (ABSTRACT)	138
DAI MEANDRI DELLA SIBILLA AI LABIRINTI CEREBRALI - UN'ESCURSIONE FRA ESPERIENZE SOGGETTIVE E INTERROGATIVI OGGETTIVI	139
<i>Roberto Negrini</i> : THE INVISIBLE SHAMAN WOMAN (ABSTRACT)	152
LA SCIAMANA INVISIBILE - MONDI FATATI E ARCAICI MISTERI NEL FOLKLORE SIBILLINO APPENNINICO	153
<i>Selene Ballerini</i> : THE DANCING SIBYL (ABSTRACT)	168
LA SIBILLA DANZANTE - CONNESSIONI FRA IL MITO SIBILLINO E IL LABIRINTO DI ARIANNA	169
<i>Susanna Carobbi</i> : IMAGO PER ELISSA - DISEGNI ISPIRATI ALLA SIBILLA SCIAMANA E LA SUA GROTTA	181
<i>Gilberto Pambianchi</i> : GEOLOGICAL AND GEOMORPHOLOGICAL CHARACTERISTICS (ABSTRACT)	184
CARATTERISTICHE GEOLOGICHE E GEOMORFOLOGICHE DI M.TE SIBILLA	185
<i>Angelo Beano</i> : GEOPHYSICAL INVESTIGATION (ABSTRACT)	192
INDAGINE GEOFISICA	193
BIBLIOGRAFIA GENERALE	203
INDICE	205



Riguardo alle illustrazioni gli Editori si sono curati della relativa autorizzazione degli aventi diritto. Nel caso che questi siano stati irreperibili si resta a disposizione per regolare eventuali spettanze.

TUTTI I DIRITTI RISERVATI

Vietata la riproduzione non autorizzata – anche parziale e in fotocopia – di testi, immagini e disegni originali, compresa l'elaborazione computerizzata. Ogni violazione della normativa vigente sarà perseguita a termini di legge.