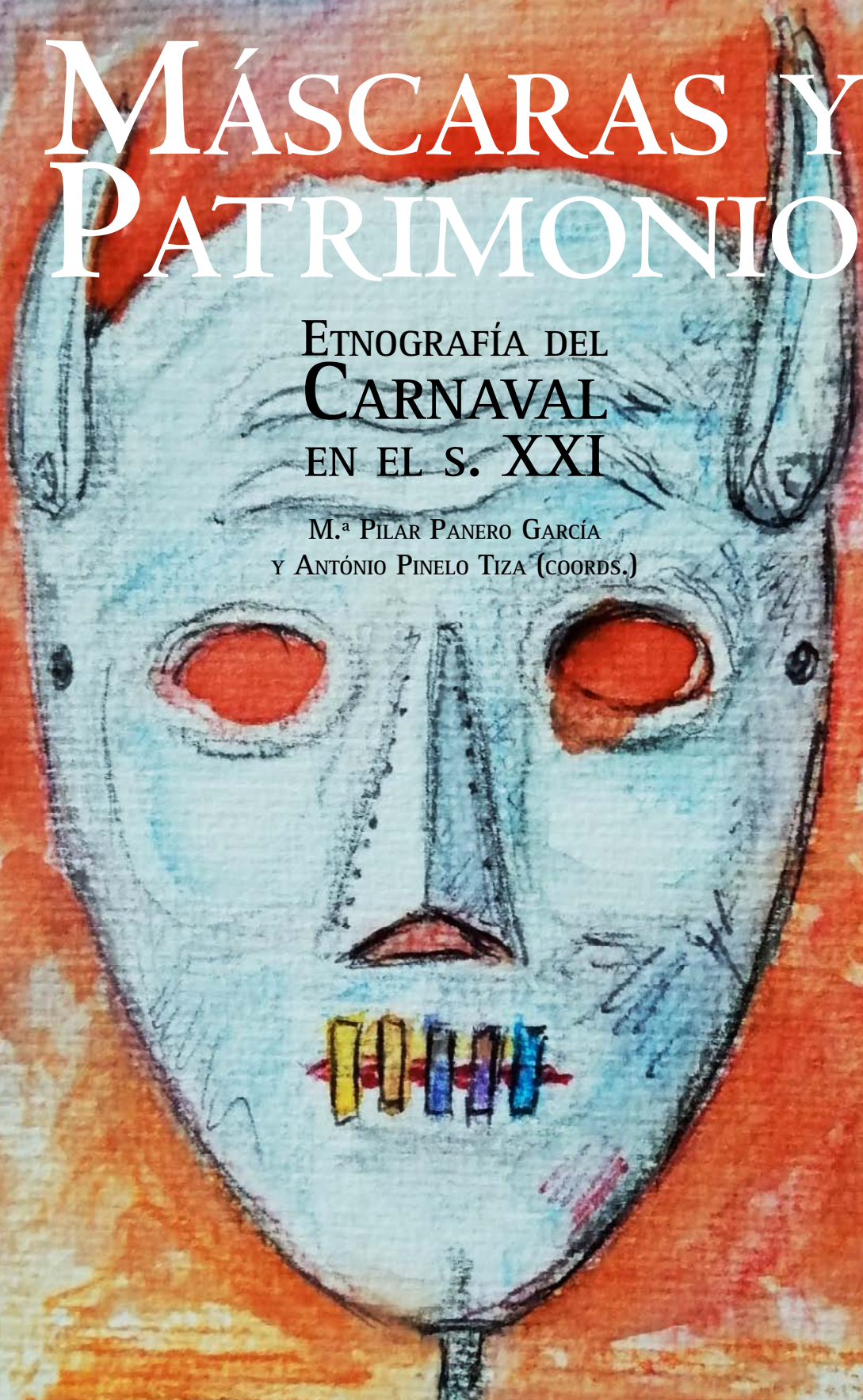


# MÁSCARAS Y PATRIMONIO

ETNOGRAFÍA DEL  
CARNAVAL  
EN EL S. XXI

M.<sup>a</sup> PILAR PANERO GARCÍA  
Y ANTONIO PINELO TIZA (COORDS.)



# MÁSCARAS Y PATRIMONIO

ETNOGRAFÍA DEL  
CARNAVAL  
EN EL S. XXI

M.<sup>a</sup> PILAR PANERO GARCÍA  
Y ANTONIO PINELO TIZA (COORDS.)



Este volumen recoge parte de las contribuciones científicas al II Congreso Internacional de Carnaval, Máscaras y Patrimonio, que se celebró en La Bañeza (León) del 27 al 29 de octubre de 2022.

La organización científica del mismo dependió de Cátedra de Territorios Sostenibles y Desarrollo Local-UNED, la Cátedra de Estudios sobre la Tradición de la Universidad de Valladolid y la Academia Ibérica da Máscara); y la organización técnica del Ayuntamiento de La Bañeza.



Edita: Fundación Joaquín Díaz  
Impresión: Fundación Conrado Blanco Et Ediciones Monte Riego (La Bañeza, León)  
Coordinadores y revisión editorial: M.<sup>a</sup> Pilar Panero García y António Pinelo Tiza  
Maquetación gráfica: Luis Vincent  
Fotografías: © Sus autores  
Textos: © Sus autores  
Portada: Dibujo original de Antonio Odón Alonso Ramos  
ISBN: 978-84-126425-2-0

Fundación Joaquín Díaz • 2023  
*Publicaciones*  
**funjdiaz.net**



Este libro está sujeto a una licencia "Creative Commons Reconocimiento-No Comercial - Sin Obra derivada" (CC-by-nc-nd).

Esta edición es de libre distribución, siempre que se respete en formato y contenido como conjunto íntegro y se nombre la fuente original, tanto edición como autoría, si se cita en otras publicaciones.

# MÁSCARAS Y PATRIMONIO

ETNOGRAFÍA DEL CARNAVAL EN EL S. XXI

## ÍNDICE

La máscara como patrimonio social. Introducción a <i>Máscaras y Patrimonio. Etnografía del Carnaval en el siglo XXI</i> .....	11
M.ª PILAR PANERO GARCÍA Et ANTÓNIO PINELO TIZA	

### I. ENSAYOS

La salvaguardia administrativa del Patrimonio Cultural Inmaterial: antecedentes, normativa y protección.....	21
SARA GONZÁLEZ CAMBEIRO	
Pasión por las máscaras: de lo popular a la post-vanguardia en el sur.....	39
JOSÉ ANTONIO GONZÁLEZ ALCANTUD	
<i>Viva Portugal, Somos Caretos!</i> Das festas de rapazes aos emblemas da nação. Itinerários patrimoniais mediáticos e nas redes sociais.....	65
PAULO RAPOSO	
Ierogamie carnealesche. Il tema delle «nozze sacre» dal mondo antico al folklore contemporáneo.....	93
IGNAZIO EMANUELE BUTTITTA	
La máscara fática. Agencia, mimesis y representación de un artefacto ceremonial.....	137
ROSARIO PERRICONE	
Domesticar a la fiera: la batalla entre las mascaradas de invierno y los carnavales de ánimas en El Cerrato palentino.....	161
F. JAVIER ABARQUERO MORAS	
Exhibir una obisparra en el siglo XXI. Arcaísmo y modernidad en una mascarada: Los Carochos.....	199
M.ª PILAR PANERO GARCÍA Y RUTH DOMÍNGUEZ VIÑAS	
Máscara y antrujeo en el Museo de los Pueblos Leoneses. Pervivencia y recuperación.....	227
FRANCISCO JAVIER LAGARTOS PACHO	
Il Centro di ricerca e studi Carnevale Maschera e Satira (CMS): attività e valorizzazione delle tradizioni carnealesche, prima e dopo la pandemia.....	267
PIERO TOTARO Et GIUSEPPE GENCO	

### II. CREATIVIDAD Y RITUAL: LOS ARTESANOS DE MÁSCARAS

Construtores de Máscaras e de Trajes a Memória Material.....	289
LUÍS CANOTILHO, ELSA MORGADO, FILIPE CANOTILHO Y LEVI LEONIDO	

### III. MÁSCARA Y PERFORMANCE

Desfile de enmascarados.....	345
MIGUEL ÁNGEL CRUZ	
QUEMA DEL JURRU.....	355
ACÁCIO PRADINHOS	

# MÁSCARAS Y PATRIMONIO

ETNOGRAFÍA DEL CARNAVAL EN EL S. XXI

El tema de la máscara es más importante aún. Es el tema más complejo y lleno de sentido de la cultura popular. La máscara expresa la alegría de las sucesiones y reencarnaciones, la alegre relatividad y la negación de la identidad y del sentido único, la negación de la estúpida autoidentificación y coincidencia consigo mismo; la máscara es una expresión de las transferencias, de las metamorfosis, de la violación de las fronteras naturales, de la ridiculización, de los sobrenombres; la máscara encarna el principio del juego de la vida, establece una relación entre la realidad y la imagen individual, elementos característicos de los ritos y espectáculos más antiguos. El complejo simbolismo de las máscaras es inagotable.

Mijail Bajtin, *La cultura popular en la Edad Media y en el Renacimiento*

Não me restam dúvidas de que este grupo de excêntricos mascarados, muito provavelmente de origem portuguesa nesta zona nordeste transmontana e, como veremos, com flagrantes paralelos em terras leonesas de além Douro e mesmo em outras províncias de Espanha, se alargaria como coisa comum a quase todo o distrito de Bragança, se tivesse sido estudado há cerca de meio século.

Sebastião Pessanha, *Mascarados e Máscaras*

**LA MÁSCARA COMO PATRIMONIO SOCIAL.  
INTRODUCCIÓN A MÁSCARAS Y PATRIMONIO.  
ETNOGRAFÍA DEL CARNAVAL EN EL SIGLO XXI**

**M.<sup>a</sup> Pilar Panero García**

*Cátedra de Estudios sobre la Tradición (Universidad de Valladolid)*

**António Pinelo Tiza**

*Academia Ibérica da Máscara (Bragança)*

Las mascaradas, como otros fenómenos culturales del patrimonio etnológico, se han organizado socialmente desde las postrimerías del s. XX a través de asociaciones o instituciones formando parte de las políticas de las administraciones locales, comarcales, regionales, nacionales e incluso transnacionales. La patrimonialización implica necesariamente las acciones de identificar, de exhibir y de conservar y, en no pocos casos, de recuperar o reinventar los ecos que proceden del pasado. Aunque de forma limitada, en este volumen nos centraremos en estos hechos. Hemos puesto el foco en los procesos que hacen que se legitime y revitalice lo que ha permanecido o sobrevivido de estas fiestas invernales en su origen. No obstante, sabemos que en el transcurso de la historia cualquier producto cultural se desarrolla de forma continua o discontinua.

Los agentes sociales encargados de la continuidad o gestión del patrimonio en torno a la máscara tienen discursos encontrados debido a la disparidad de motivaciones y de funciones que cumplen en aquellas fiestas en las que están presentes. La presencia de la máscara hoy es central, siendo el elemento material más reconocido de celebraciones ricas en símbolos. Incluso, estas se extienden más allá del periodo de origen, el invierno, prodigándose en actos que se celebran en otros momentos. Las mascaradas son para muchas comunidades su principal seña de identidad, función que puede convivir con otras mercantiles asociadas al turismo, educativas, políticas y, por supuesto, estéticas. Estas últimas, con las identitarias, ofrecen a los grupos vivencias emocionales intensas que hacen de las mascaradas un importante capital simbólico.

Entendemos que el noroeste ibérico posee un sustrato común compatible con la complejidad y pluralidad de las manifestaciones festivas en torno a la máscara. Considerando que las fronteras políticas siempre demarcan y se establecen de forma diferencial los hechos culturales, nos proponemos observar las mascaradas del noroeste ibérico en

conjunto, pero, lógicamente por tratarse de un hecho universal, en diálogo con otras. En este caso concreto con las del sur de Italia, con un carnaval apuliano y con las máscaras sicilianas<sup>1</sup>, y con las máscaras también sureñas de Alhama de Granada. Por otra parte, estas fiestas son un derecho cultural, no exento de responsabilidad, pues son los propios grupos los que las mantienen aun estando inmersas en un tiempo y espacio globalizado.

Abre este libro el trabajo necesario de Sara González Cambeiro, técnica de etnología del Instituto del Patrimonio Cultural de España (PCI), organismo de referencia dependiente del Ministerio de Cultura y Deporte, ofrece herramientas a los mantenedores de las manifestaciones culturales inmateriales ordenándolas legislativamente en el plano internacional, estatal y autonómico —Listas de Patrimonio Cultural Inmaterial de UNESCO, Manifestación Representativa del Patrimonio Cultural Inmaterial y Bien de Interés Cultural Inmaterial respectivamente—. Su aportación «La salvaguardia administrativa del Patrimonio Cultural Inmaterial: antecedentes, normativa y protección» incide en que en la base de estas fiestas asociadas al Carnaval tradicional están los grupos que las conservan e implementan. Las normativas son un instrumento colaborativo al servicio de las comunidades que sustentan un valioso patrimonio que por sus características es frágil e inestable. La preservación necesariamente pasa por la planificación y el respeto que se recoge el Plan Nacional de Salvaguardia del Patrimonio Cultural Inmaterial (2011) y en la Ley 10/2015, de 26 de mayo, para la salvaguardia del Patrimonio Cultural Inmaterial.

José Antonio González Alcantud, catedrático de antropología en la Universidad de Granada y especialista reconocido en la antropología del arte —subdisciplina etnográfica—, parte de los conceptos de fantasma y sujeto travestido para explicar el Carnaval de Alhama de Granada. Este que es percibido por los alhameños como el más antiguo de Andalucía, si bien su origen se basa en un hecho histórico que nada tiene que ver con los ritos sacrificiales de los carnavales considerados ancestrales. El profesor sale de estos falsos historicismos para llegar a la cuestión de fondo que habita en la antiestructura: el vínculo con la alteridad en la posmodernidad es, sobre cualquier consideración histórica o pseudohistórica, un diálogo interno del propio sujeto travestido. El trabajo «Pasión por las máscaras: de lo popular a la postvanguardia en el sur» relaciona los atuendos fantasmales e inquietantes de Alhama de Granada con las corrientes artísticas asumidas por la sociedad cuando se desencanta de la cultura sacrificial. La máscara pierde gran parte su función ritual convirtiéndose en un objeto estético que todavía permite la relación con los otros. Estos no son divinos, sino humanos con los que dialogar travestidos.

1 Puede consultarse el catálogo, M.ª Pilar PANERO GARCÍA e Ignazio E. BUTTITA (coords.) (2022), *Máscaras de Sicilia. Fotografías de Attilio Russo y Giuseppe Muccio*, Uruña (Valladolid), Fundación Joaquín Díaz. Disponible en: <https://funjdiaz.net/publicacionesdigitales.php>

Si José Antonio González Alcantud aborda el giro etnográfico desde la estética, Paulo Raposo, profesor del Instituto Universitário de Lisboa (ISCTE) y miembro del Centro em Rede de Investigação em Antropologia (CRIA), explica en su trabajo el giro mediático de un antiguo rito de paso, la mascarada de Os Caretos de Podence, Patrimonio Cultural Inmaterial reconocido por la UNESCO desde 2019. En «Viva Portugal, somos Caretos! Das festas de rapazes aos emblemas da nação. Itinerários patrimoniais mediáticos e nas redes sociais», Raposo analiza la articulación comunitaria con el poder político local y regional con otras fuerzas —investigadores y académicos— hasta hacer el camino de fiesta identitaria local y regional a fiesta identitaria nacional. El proceso objetivo de patrimonialización se ejecuta con una fuerte presencia en las redes. Partiendo del *ethos* —representación y valores compartidos, conciencia colectiva, etc.— se persuade mediante el *logos* —diversos discursos y argumentos reversibles como el de la esencia rural-modernidad o la virilidad-igualdad— y se apela al *pathos* —emociones primarias como las que ofrece la identidad, «portuguesidad»— proyectando un ejercicio retórico efectivo que se ha consolidado. Raposo se posiciona y advierte del riesgo de que la imagen fabricada engulla a una realidad que no siempre es ideal.

El catedrático de antropología de la Università degli Studi di Palermo y presidente de la Fondazione Buttitta nos brinda un ensayo titulado «Ierogamie carnevalesche. Il tema delle "nozze sacre" dal mondo antico al folklore contemporaneo» utilizando el método histórico-comparativo. El autor se centra en ceremonias con carácter rural han conservado prácticas y símbolos rituales de origen precristiano —subversión temporal del orden establecido, excesos orgiásticos, enmascaramiento, advenimiento de entidades de otros lugares, mendicidad, arado y siembra rituales, luchas y matrimonios sagrados— centrándose especialmente en los últimos. El trabajo hace un rastreo de los símbolos que han marcado la existencia de matrimonios sagrados en diversas culturas. Sin embargo, el concepto teológico de hierogamia responde a la necesidad humana de refundar el tiempo y el orden social y natural. La acción dramática del *Mastro di Campo*, una ceremonia de Año Nuevo que se celebra en Mezzojuso (provincia de Palermo) y los *Scacciuni* del Carnaval en Cattafi (provincia de Mesina) legitiman uniones que propician ese renacimiento, aunque los celebrantes y los turistas-espectadores desconozcan la simbología que subyace en las acciones performativas del Carnaval siciliano.

Rosario Perricone, miembro de la Accademia di belle arti di Palermo y director del Museo internazionale delle marionette Antonio Pasqualino en la misma ciudad, reflexiona sobre la bella mascarada *Mastro di Campo* de Mezzojuso. Partiendo de un aparato crítico que combina los estudios culturales y los estudios visuales, el autor explica la función fáctica con la que esta máscara interpela con un deseo de comunicación social. Mediante un icono potente, la máscara del Mastro di Campo, se proporciona un contac-

to social para poder informar, dar y optimizar otros mensajes de mayor contenido. «La máscara fálica. Agencia, mimesis y representación de un artefacto ceremonial» explica la importancia de la fiesta desde dentro, pero también desde la agencia del espectador. Esta mascarada como tantas otras ha dejado de ser un producto derivado de un tiempo mítico que existe por y para la comunidad que la custodia, para ser un producto que genera nuevas sacralidades en nuevos espectadores.

El investigador F. Javier Abarquero Moras reflexiona tras un arduo trabajo de documentación sobre los carnavales de ánimas, antes muy extendidos y hoy reducidos a lugares concretos. Su capítulo para este libro «Domesticar a la fiera: la batalla entre las mascaradas de invierno y los carnavales de ánimas en el Cerrato palentino» sitúa estas celebraciones en la necesidad de la religión dogmática por controlar cualquier práctica transgresora. Para ello antiguos ritos carnalescos se integraron a celebraciones sancionadas por la ortodoxia tras periodos de resistencia. La adaptación es la vía para sobrevivir en unos casos y para vigilar en otros. Las soldadescas, por ejemplo, serían una concesión lúdica para este propósito. El trabajo hace un recorrido por los carnavales de ánimas de pueblos del Cerrato como Vetarvillo y sus personajes como los botargas o birrias. Javier Abarquero nos ofrece algunas reflexiones acerca de la percepción de la antigüedad contrastadas con los vestigios arqueológicos y las fuentes documentales. Cierra el trabajo verbalizando algo que es sabido y doloroso: el futuro de muchas tradiciones pende de un hilo por la despoblación a pesar de haber sobrevivido a los embates de la historia y las prohibiciones de los poderosos.

M.<sup>a</sup> Pilar Panero, profesora de antropología en la Universidad de Valladolid, y Ruth Domínguez Viñas, conservadora del Museo Etnográfico de Castilla y León (MECyL), se unen para explicar un proyecto en el que recientemente confluyeron: la exposición con motivo del aniversario, cincuenta años, de la recuperación de la mascarada Los Carochos el 1 de enero de 2022 tras perderse durante doce años. Esta exposición fue la culminación de otras iniciativas más modestas diseñadas para difundir la mascarada de Riofrío de Aliste y la cultura de la máscara en general. Las pequeñas comunidades quebradas en su estructura se recomponen gracias al patrimonio etnográfico. Este, que es cambiante y adaptante, sirve de base a narrativas contemporáneas que ofrecen un marco que fomenta la participación de propios y extraños. La exposición fue un reto, a pesar de trabajo previo, por la complejidad que encierra en su ejecución y los lenguajes que suscita. «Exhibir una obisparra en el siglo XXI. Arcaísmo y modernidad en una mascarada: Los Carochos» da las claves del proceso de musealización de una tipología de mascarada que se desarrolla en las calles en diversos cuadros escénicos y en todas las casas del pueblo y está cargada de simbolismo.

Francisco Javier Lagartos Pacho, conservador del Museo de los Pueblos Leoneses (Mansilla de las Mulas, León), nos habla de la materialidad y la inmaterialidad, máscara y antruejo respectivamente, del Carnaval leonés. Este, reconocido como Antruejo, ha pervivido o se ha recuperado recientemente al socaire de la corriente favorable a restaurar identidades por medio de las máscaras. El MPL ha implementado considerablemente su colección de máscaras gracias a iniciativas como la pieza del mes, que ha servido de acicate para tener representación en una institución tan prestigiosa y querida por los leoneses. El museo ofrece herramientas a los grupos interesados en la cultura de la máscara para representarse hacia dentro y hacia fuera y fomentando la comunicación entre los grupos. La institución y las redes asociacionistas pueden colaborar para mantener y consolidar tradiciones, así como para investigar aquellas que se perdieron pero que son parte de nuestro desarrollo cultural. El trabajo ofrece una panorámica de la enorme riqueza y variedad de los antruejos leoneses.

Giuseppe Genco, secretario del Centro internazionale di ricerca e studi su Carnevale Maschera e Satira (CMS), y Piero Totaro, director del CMS y catedrático de griego en la Università di Bari Aldo Moro nos explican la historia de dicho centro. Este se constituye oficialmente en 2015, aunque ya tenía una andadura desarrollada de manera informal, pero fructífera. Sus energías pivotan sobre dos pilares, la investigación científica sobre las tradiciones y ritos carnalescos en el área euromediterránea en primer lugar; y, en segundo lugar, el desarrollo del territorio, la ciudad de Putignano y la región de Puglia. La investigación ha estado impulsada por la celebración de congresos internacionales, mientras que en el territorio se ha trabajado en itinerarios como el que ofrece el Museo «difuso» del Carnevale. Los primeros han permitido crear sinergias investigadoras y atraer a especialistas italianos y extranjeros. El segundo ha permitido desplazar la exposición de documentos, construcciones de papel maché, fotografías de época y películas sobre el Carnaval de Putignano. También ha servido para canalizar la participación activa y presencia interactiva de talleres de papel maché, base de las carrozas de su fiesta de Carnaval, uno de los más grandes de Italia y el primero en el sur. La pandemia con su aislamiento ha supuesto un gran escollo para su desarrollo, pero también una oportunidad para repensarlo. Para los autores este Carnaval es parte de su historia de vida y, más allá de acciones concretas, subyacen los sentimientos.

Incluimos un documento trabajo firmado a cuatro manos por Luís Canotilho, Elsa Morgado, Filipe Canotilho y Levi Leonido vinculados a la Universidade de Trás-os-Montes e Alto Douro en Vila Real y al Instituto Politécnico de Bragança. En este detallan los artesanos de máscaras y de trajes que existen en el distrito de Bragança y la provincia de Zamora. A los editores de este libro nos ha parecido oportuno incluir esta relación de artesanos que trabajan en el siglo XXI pues, con su pericia y creatividad, demuestran



que, si bien la máscara puede haber perdido gran parte de los valores simbólicos del pasado, sigue generando otros que son útiles en el presente. La antigüedad o el primitivismo son etiquetas para definir la manera de usar instrumentos de trabajo, aunque el proceso pueda estar impregnado de tecnología industrial. Quién hace la máscara, quién las usa e interpreta y quién la ve y las valora no son preguntas impertinentes cuando estas creaciones son centrales e icónicas para el Carnaval tradicional.

Las mascaradas son un patrimonio emergente mantenido o recuperado por diversos grupos. Estos ejercen su derecho a participar de su cultura local desde los nuevos retos tecnológicos de la sociedad digital y con una clara vocación pedagógica, con los propios y con los extraños. De este deseo de llegar a más personas nacieron los controvertidos desfiles. Estos se pueden ver como un pastiche en torno a la máscara en el que esta pierde su ritualidad, la que sí posee en mayor o menor grado cuando opera en las comunidades que las mantienen. Sin embargo, aunque esto es cierto, en los desfiles existe una participación colaborativa de los grupos mantenedores de la tradición y de la sociedad desde los niveles locales hasta otros mucho más amplios. En los desfiles se pierde el rito a favor de lo performativo y turístico; pero, independientemente de todos los intereses creados y de las relaciones de poder y con el poder, se propician nuevas redes sociabilizadoras en torno a la cultura de la máscara.

Cerramos este volumen con unas bonitas imágenes del fotógrafo Miguel Ángel Cruz Sánchez, que muestran a grupos trasmontanos de enmascarados, y otras del artista brigantino Acácio David Pradinhos, en la que vemos una obra suya creada para ser quemada. Las primeras, corresponden al malogrado desfile que estaba previsto celebrarse el 29 de octubre de 2022 —aquí la climatología manda— y, otras, a la quema del «mascarado», El Juru de Alija del Infantado (León), aplazada por la misma razón al 18 de diciembre de 2022. Las imágenes de Cruz Sánchez captan la desolación de los grupos por no poder celebrar, pero dejan un documento gráfico de las aspiraciones divulgativas y lúdicas de los grupos que se animan a desfilar. Las de Pradinhos recrean en clave contemporánea antiguos ritos en los que el fuego purificaba.

Las líneas de investigación y debate, siempre abierto, que se recogen en este volumen son las mascaradas, en diálogo con otras manifestaciones del Carnaval, como producto folclórico no acabado, la institucionalización patrimonial y el reconocimiento de sus valores (convivencia y armonía social, turismo, musealización...) y la mirada antropológica de los procesos sociabilizadores e identitarios vinculados a la idea moderna de patrimonio de la máscara y las mascaradas.

A los editores de este libro y autores de esta introducción nos gustaría concluir reconociendo la apuesta decidida por esta publicación de la Fundación Joaquín Díaz (Urue-

ña, Valladolid), que lleva al servicio de la tradición y el folklore con vocación universal a través de su Centro Etnográfico desde 1985. Esta fundación va en este proyecto de la mano de la Fundación Conrado Blanco, radicada en La Bañeza (León), sede del congreso celebrado en octubre de 2022 y que ha sido el germen de las producciones científicas que aquí se recogen. Esta fundación especializada en poesía colabora en otros ámbitos del interés de su ciudad y comarca, como es el Carnaval. La Bañeza es capital de la comarca homónima, rica en mascaradas de invierno y en transición con otras comarcas leonesas y otros territorios del noroeste ibérico con abundantes celebraciones con una base histórica antigua. A las dos fundaciones y a todos los autores que generosamente nos han ofrecido su trabajo les manifestamos nuestra gratitud.

## IEROGAMIE CARNEVALESCHES. IL TEMA DELLE «NOZZE SACRE» DAL MONDO ANTICO AL FOLKLORE CONTEMPORÁNEO

CARNIVALESQUE HIEROGAMIES. THE THEME OF «SACRED MARRIAGE»  
FROM THE ANCIENT WORLD TO CONTEMPORARY FOLKLORE

**Ignazio Emanuele Buttitta**

*Università degli Studi di Palermo - ISPC/CNR*

**Riassunto:** Seguendo il metodo storico-comparativo dall'osservazione delle diverse forme di ierogamia documentate nelle culture antiche possono essere desunte utili indicazioni circa il senso, le funzioni, l'origine stessa di numerose cerimonie di tipo carnevalesco e, più in generale, di capodanno. Il motivo delle nozze, infatti, - sia esso manifestato da un corteo nuziale, dalla rappresentazione di una copula tra due soggetti o elementi (spesso vegetali) rappresentanti il genere maschile e femminile, ovvero dalla celebrazione di un vero e proprio matrimonio - è un simbolo rituale ricorrente in numerose cerimonie carnevalesche ovvero non esplicitamente tali ma comunque ricadenti in prossimità dell'equinozio di primavera. Alle nozze sacre, sia nelle cerimonie antiche sia in quelle contemporanee, spesso si affiancano i simboli rituali della lotta e del reale o simbolico spargimento di sangue, ambedue diretti a promuovere la fecondità vegetale e umana. A completare gli scenari festivi, definendone la funzione e il senso complessivi di cerimonie di rifondazione del tempo e della vita sociale e naturale, interviene infine il rogo rituale.

**Parole chiave:** Nozze sacre, combattimenti rituali, capodanno, carnevale, metodo storico-comparativo

**Abstract:** In accordance with the historical-comparative method, from the observation of the different forms of hierogamy documented in ancient cultures, useful indications can be deduced about the meaning, the functions, the very origin of numerous carnival-type ceremonies and, more generally, of the New Year's Eve. Indeed, the «wedding» motif - whether manifested by a wedding procession, by the representation of a copula between two subjects or elements (often plants) representing the male and female gender, or by the celebration of a real marriage - is a recurring ritual symbol in numerous carnival ceremonies or not explicitly such but in any case falling close to the spring equinox. Sacred weddings, both in ancient and contemporary ceremonies, are often accompanied by the ritual symbols of struggle and the symbolic shedding of blood, both aimed at promoting vegetable and human fecundity. Finally, the ritual pyre intervenes to complete the festive scenarios, defining their function and overall meaning as ceremonies of re-foundation of time and of social and natural life.

**Keywords:** Sacred marriage, Ritual combats, New Year, Carnival, historical-comparative method

## PREMESSA

In apertura del capitolo dedicato al *Matrimonio sacro* del suo *Ramo d'oro*, Frazer pone la domanda:

Non è forse probabile che in certe feste degli antichi si possano scoprire gli equivalenti delle nostre celebrazioni del 1° maggio, della Pentecoste e di S. Giovanni, con la differenza che allora queste cerimonie non avevano ancora degenerato in semplici spettacoli o parate, ma erano tuttavia riti magici e religiosi in cui gli attori facevano consapevolmente la parte di dèi e di dee? (1973: I 223-224).

Tutti i lettori dell'opera frazeriana ben conoscono la risposta che ne dà la sua opera, risposta che nei suoi esiti ultimi investe tutto il folklore religioso: le forme di credenze, culti, pratiche rituali proprie degli strati popolari sarebbero largamente debitrice delle espressioni religiose del passato, un passato anche molto lontano. Numerosi, infatti, sono i fenomeni folklorici che «often lead us back to the habits of hundreds and even thousands of years ago», configurandosi, appunto, come «sopravvivenze» (Tylor, 1871: 16-17). Questa idea «continuista», sia pur variamente articolata dai filoni di ricerca di marca evolucionista, diffusionista, fenomenologica e storico-comparativa, ha avuto una certa fortuna tra Ottocento e Novecento per cadere infine sotto la lama della critica decostruzionista e interpretativa (cfr. Cocchiara, 1971; Deridda, 1967 e 1972; Geertz, 1973; Clifford, 1993; Borofsky, 2000). Come spesso è accaduto nella storia della cultura europea si è finiti, perseguendo il giusto proposito di sanare i *vulnera* di consolidati approcci teorico-metodologici e di sfatare mitologie scientifiche – e, nello specifico rituale, di contrastare la fascinazione di certe somiglianze formali –, con il perdere di vista acquisizioni essenziali e non questionabili risultanze di dati archeologici e storici e con l'ignorare o il travisare evidenze fattuali (spesso con riferimenti a invenzioni e re-invenzioni sostenute da istanze socio-politiche) (Hobsbawm e Ranger, 1994), trascurando i preziosi suggerimenti che venivano dai filoni di indagine sui meccanismi e la forza della «memoria culturale» (Assmann J., 1997; Connerton, 1999; Fabietti e Matera 1999; Assmann A., 2002) e dagli studi di storia culturale (Burke, 2000 e 2006; Ginzburg, 1989; Muir, 2000).

A nostro avviso resta tutt'ora valido quanto, sulla scorta della prospettiva già tracciata da Pettazzoni, scrive Lanternari in un noto saggio, più volte ripreso, sulla religione popolare in Italia:

A considerare dunque le forme proprie della cosiddetta religiosità popolare in Italia ci si affaccia su un panorama estremamente variegato e complesso, di elementi e componenti che rispondono ad una stratificazione accumulatasi lungo un arco storico amplissimo, dal mondo dell'antichità precristiana al Medioevo, all'età moderna in genere, fino

all'oggi caratterizzato dallo sviluppo della civiltà industriale e consumista [...]. Le forme arcaicizzanti come le credenze e le pratiche magiche o magico-terapeutiche, il pianto funebre, il tarantismo, le celebrazioni dei «maggi» e le feste sacre calendariali affondano la radice in epoche precristiane e in società agrarie caratterizzate da culti politeisti: l'influenza diretta dei quali condiziona anche i vari sincretismi culturali mariani e dei santi cattolici, fin dalla loro istituzione a opera della Chiesa medioevale (2006: 146).

La composizione delle feste cristiane entro un ciclo ordinato è solo il punto di arrivo di un lungo e complesso processo di sviluppo (cfr. Auf der Maur, 1990: 29). Quando il cristianesimo iniziò la propria azione espansiva, introducendo un nuovo calendario, esisteva già un articolato complesso di cerimonie e di riti diretti a garantire il regolare svolgersi dei cicli astronomici e stagionali, ad assicurare la fecondità dei raccolti, a solennizzare i «passaggi» da una fase all'altra dell'anno. Questo più antico calendario di azioni rituali e cerimoniali, che s'era venuto formando e consolidando attraverso migliaia di anni, quando si porse al cristianesimo era già estremamente articolato e differenziato da zona a zona, sebbene al suo fondo restassero evidenti «elementi più antichi, nati nel quadro dei tempi e delle necessità di una vita agricola elementarissima e di una arcaica ideologia magico-religiosa» (Cirese, 1997: 117). Mescolanze e sincretismi sono dunque largamente presenti nelle cerimonie cicliche e calendariali che comprendono le solennità più importanti del calendario cristiano. Alcune di queste celebrazioni manifestano l'esigenza di ricomporre ciclicamente l'ordine della natura, del tempo, della comunità. Esse sono feste di inizio e di fine, feste di transizione all'interno delle quali si osservano non a caso riferimenti simbolici tanto al tempo che è stato quanto al tempo che verrà. Così le date solstiziali e equinoziali, i tempi della germinazione, della semina e del raccolto, coincidono nell'attuale calendario cristiano con celebrazioni fondamentali e universalmente diffuse che denunciano tanto a livello morfologico che di contenuto la loro non casuale collocazione.

Certo, almeno dal I dopoguerra ad oggi, in tutta l'Europa cattolica le trasformazioni socio-economiche della realtà rurale hanno avuto una significativa influenza sul trasferimento delle ricorrenze festive. Spentosi, almeno in apparenza, il legame di diretta dipendenza tra comunità e territorio, sembrano essersi esaurite le ragioni che ancoravano i riti ai cicli stagionali. Alcune celebrazioni sono state trasferite di data perdendo ogni legame con i processi produttivi tradizionali e con lo stesso calendario festivo cristiano. Le feste si sono così slegate, anche nella coscienza della comunità, con le ragioni stesse che ne sostanziano l'istituzione.

Tuttavia, come ampiamente dimostrato dagli esiti contemporanei della ricerca sul campo, in significative porzioni del territorio italiano e in diverse aree d'Europa (nelle isole, in area slavo-balcanica, in area pirenaica, ecc.), pur in presenza di significative tra-

sformazioni dei contesti socio-economici tradizionali, si osserva una tenace continuità delle strutture rituali (Tak, 2000: 16), fondata sulla persistenza di modalità di percezione e organizzazione del tempo e dello spazio peculiari delle società agropastorali. Questa è la ragione per la quale, pur essendo la qualificazione di «contadine» delle culture agenti le feste, impropria in riferimento al livello delle strutture e dei rapporti di produzione, a questa bisogna comunque ricorrere «quando si passa al livello delle ideologie e delle sovrastrutture» (Di Nola, 2001: 44). Come osserva Cirese gli «schemi tradizionali di pensiero e di comportamento» intervengono a favore della conservazione delle «eredità culturali» e condizionano concezioni e modi di vita. È da questi condizionamenti che derivano «in gran parte le conservazioni inalterate e le lunghissime persistenze di elementi assai arcaici» sebbene «dal carattere inconsapevole della trasmissione e della eredità derivano anche l'estrema frammentarietà di tante sopravvivenze e la perdita della consapevolezza del loro significato originario» (1997: 129-130).

Entro questa prospettiva un posto di assoluto rilievo è detenuto dal Carnevale e da tutte le manifestazioni a questo assimilabili. Le «cerimonie carnevalesche», infatti, soprattutto quelle di carattere rurale, hanno conservato più di altre, anche in ragione della loro estraneità al ciclo festivo cristiano, una serie di prassi e di simboli rituali di evidente ascendenza precristiana e immediatamente riferibili al *pattern* simbolico delle feste di capodanno del mondo antico (temporanea sovversione dell'ordine costituito, eccessi orgiastici, mascheramenti, avvento di entità provenienti dall'altrove, questue, arature e semine rituali, agoni e lotte, sacri matrimoni) (Gaster 1950; Nielsen 2002; Kezich, 2015 e 2019; Comba e Amateis, 2019). Partendo dunque dall'osservazione che le grandi feste di capodanno del mondo antico sono sempre connotate da «carnivallike activities» (Nielsen 2002: 39), concentrerò la mia attenzione su questi due ultimi simboli rituali - simboli sui quali ci sembra si sia meno riflettuto nella letteratura sul folklore cerimoniale carnevalesco -, a partire dall'esame di due carnevali siciliani: quello del *Mastru ri Campu* di Mezzojuso e quello degli *Scacciuna* di Cattafi.

## 1. I SIMBOLI RITUALI DEL MASTRO DI CAMPO

La singolare pantomima del *Mastru ri Campu* di Mezzojuso si svolge l'ultima domenica di carnevale e ha per scena la piazza principale del paese. La rappresentazione è impennata sullo scontro tra il Mastro di Campo e il Re, arroccato insieme alla corte nel suo «castello», per la conquista della Regina. Numerose maschere vi prendono parte: Cavalieri e Dame abbigliati in costumi medievali, Eremiti e Maghi, *Ggiardinieri* e *Fofòrio* (una schiera di giovani con cappellacci e volti interamente coperti da lunghe barbe, ammantati di nero e armati di fucili, che va correndo al grido di *Fòrio, fòrio, fòrio!*, catturando gli astanti e conducendoli al bar più vicino per farsi offrire bevande e dolci). A

queste si aggiunge la maschera del *Picuraru*, caratterizzata da un rivestimento di pelli ovine e da campanacci. È quest'ultimo il principale antagonista del Mastro di Campo, è lui che gli ostacola la strada della conquista del castello e della Regina. Tra tutte queste maschere emerge il protagonista, l'eroe, il Mastro di Campo immediatamente individuabile per la sua maschera rosso fuoco dai tratti marcati e per la particolare tipologia di movimenti formalizzati che richiama una *performance* coreutica (cfr. Buttitta e Pasqualino, 1986; Bonanzinga, 1999).

Dell'azione drammatica una puntuale descrizione è offerta da Bonanzinga:

Il Mastro di Campo brandisce una spada mimando un combattimento al ritmo del tamburo, ostacolato dal *Picuraru*, personificazione demoniaca che svolge un'azione di disturbo agitandosi al suono dei campanacci che gli pendono dalla cintola. L'Eroe sconfigge ripetutamente il *Picuraru*, scavalcandone il corpo disteso a terra in grottesche convulsioni, e più volte scala il castello incrociando la spada con il Re. La prima parte della pantomima si conclude con la sconfitta del protagonista, rappresentata dal suo ferimento cui segue la «caduta» ai piedi del castello. Raccolto al volo e portato via dai componenti del *Fofòrio* (che qui rivela la sua fondamentale funzione di «aiutante» dell'Eroe), il Mastro di campo tornerà in scena miracolosamente guarito, riuscendo infine a sconfiggere il Re e a conquistare la Regina (1999: 86).

Alla generale connotazione agonistica dell'azione coreutica si associano quindi il tema del regicidio e quello erotico-nuziale: un giovane Eroe sconfigge un Re le cui energie, insieme al tempo, sono consumate; il «vecchio» deve essere rimpiazzato dal «nuovo» per consentire l'avvio del nuovo ciclo vitale, e lo fa proprio uccidendolo, «prendendo il suo posto», e sottraendogli la sua sposa, cioè negando a lui e assicurando a sé, e così a tutta la comunità di cui egli diviene garante, la prospettiva riproduttiva (ovvero la discendenza), infine il privilegio di rinnovare il tempo. È chiaro, prosegue Bonanzinga

[...] come i motivi erotico e agonistico concorrano a manifestare il medesimo significato, siano anzi l'uno rafforzamento dell'altro, come d'altra parte accade presso innumerevoli culture in contesti sia etnologici sia folklorici: la danza d'armi non è solo una stilizzazione coreografica del combattimento, ma anche l'unione delle due forze sulle quali si fonda l'incremento della crescita: la forza negativa di difesa e la positiva, fallica (1999: 86. Cfr. Sachs, 1966: 142).

Che l'azione drammatica del Mastro di Campo si configuri come cerimonia di capodanno, di rifondazione del tempo, appare d'altronde chiaro da tutta una serie di altri motivi e elementi costitutivi. Si segnalano in particolare: il valore divinatorio in relazione all'andamento dei raccolti che assume la «cadutamorte» dell'Eroe (la massima rigidità del corpo è ritenuta segno di buon auspicio); le violente battaglie a colpi di confetti tra i Massari a cavallo e la folla (si consideri la valenza propiziatoria dello

spreco nei contesti festivi, ma anche la ridondanza della ritualizzazione del conflitto tra forze antagoniste già insita nello scontro tra Mastro di Campo e Re); la presenza di maschere «primaverili» (*i Ggiardinieri*) che distribuiscono fiori ai presenti; l'azione dei Maghi alla ricerca di un «tesoro nascosto» (*truvatura*), che si rivelerà essere un pitale colmo di maccheroni al sugo, evidente metafora della fertilità della terra e della conseguente abbondanza; la maschera del *Fofòrio*, localmente percepita soltanto in qualità di «aiutante» del Mastro di Campo, che si ricollega alla più arcaica tipologia di questuanti: «una moltitudine indifferenziata di entità ctonie (demoni, antenati, defunti) che irrompe correndo e urlando nel mondo dei vivi, per ricevere doni e offrire in cambio benessere e prosperità» (Bonanzinga, 1999: 87).



Figura 1. Il Mastro di Campo, Mezzojuso. Foto: Russo-Muccio.

Guardando a due dei principali simboli rituali caratterizzanti il rito – certamente coesenziali alla definizione del suo più antico valore di cerimonia di rifondazione del tempo, della società e della vita – quelli dell'unione tra il Mastro di Campo con la Regina e quello della lotta, rileviamo in primo luogo che la rappresentazione più o meno esplicita e articolata di un matrimonio o comunque di un'unione di una o più coppie di rappresentanti dei due sessi (dove la donna è spesso ma non esclusivamente rappresentata da un uomo travestito ovvero uno o ambedue i componenti della coppia sono raffigurati attraverso fantocci) è tratto ricorrente di numerose cerimonie carnevalesche

o comunque primaverili, tutt'ora vigenti, che caratterizzano il folklore europeo (Kezich e Mott, 2014: 207).

Così è certamente nel carnevale di Cattafi, piccolo borgo di origine rurale che sorge appena a ridosso della Piana di Milazzo, in Sicilia. Qui ogni anno, in occasione del Martedì Grasso si celebra una singolare cerimonia carnevalesca i cui simboli rituali caratterizzanti e costitutivi sono: la pantomima di un corteo matrimoniale e la danza itinerante eseguita dalle maschere degli *scacciuni*.

Gli *scacciuni* sono una dozzina di uomini con un lungo cappello conico a punta, un abito bianco ricco di nastri multicolori, armati di fruste di nerbo di vacca (*u nerbu*), che percorrono al suono ritmico della tarantella il corso principale dell'abitato mimando a coppie una sorta di duello e minacciando di colpire gli astanti. Inframezzati a questi si muovono altre maschere tra le quali primeggia, appunto, una coppia di sposi, il cui membro di genere femminile, di fatto protagonista centrale del corteo, la «Fioraia», con il suo vistoso costume floreale, scambia battute salaci con gli spettatori e distribuisce confetti e mazzi di fiori.

Insieme al motivo erotico dunque anche a Cattafi emerge quello agonale. Ambedue i simboli rituali, la rappresentazione di una danza o di uno scontro armato e la celebrazione di un matrimonio, correlati o disgiunti, sono, come è noto, costitutivi *ab antico* delle cerimonie di capodanno, particolarmente di quelle primaverili (cfr. Eliade, 1989; Gaster, 1950; Toschi 1976; Nielsen 2002). Ha rilevato Rose che «contests, often involving a more or less serious pretence of fighting, are often part of a marriage-ceremony» (1925: 327). Per quanto riguarda il duello di danzatori armati di frusta, possiamo ricordare gli scontri armati che accompagnavano la celebrazione dell'*Akitu* in Babilonia, la festa del *Purulli* tra gli Ittiti, la festa di Papremis in Egitto e ancora le danze saliare di Roma antica ma anche, relativamente al motivo della frusta e delle frustate simbolicamente rivolte ai partecipanti, i *Lupercalia*; per il secondo, ossia il matrimonio «sacro», ancora l'*Akitu* e le *Anthestéria* ambedue feste primaverili caratterizzate da una ierogamia, così come l'*Açvamedha* vedico e altri analoghi riti documentati nelle culture della valle dell'Indo.



Figura 2. Gli *Scacciuni*, Cattafi. Foto: Russo-Muccio.

## 2. LOTTE E COMBATTIMENTI RITUALI

Sulle funzioni di lotte e combattimenti rituali, anche considerando la loro diffusa presenza nell'ambito di cerimonie di passaggio d'anno e di riti iniziatici, esiste, come è noto, un'ampia letteratura (cfr. Van Gennep, 1909; Rose, 1925; Jeanmaire, 1939; Eliade, 1958; Brelich, 1960-61). Il simbolo rituale della lotta tra due individui o gruppi contrapposti, in quanto parola rituale, elemento di un sistema complesso, assume infatti uno o più significati diversi (sociali, religiosi, politici, ecc.) a seconda dei contesti d'uso (cfr. Fortes, 1936; Gluckman, 1962, 1963a e 1963b; Leach, 1965; Turner, 1969). Osserva Jeanmaire riguardo alla plasticità semantica e funzionale dei miti connessi ai rituali dello *Steptérion* e di Artemide Orthia: «Le prope de ces batailles traditionnelles entre bandes adverses, c'est que, dépourvues originellement de signification autre que celle qu'elles tiennent de l'antagonisme naturel des groupes qui se qualifient en joutant, elles offrent une plasticité admirable aux interprétations mythiques» (1939: 398-399); rileva, a sua volta, Vernant che queste battaglie non sono sempre puramente fittizie, «talvolta esigono che il sangue scorra e utilizzano armi diverse da quelle della guerra, per lo più pietre e bastoni. A seconda del contesto del culto, degli agenti umani, delle divinità interessate, le lotte possono avere una funzione apotropaica e purificatrice, un valore di fecondità [...] o una finalità guerresca [...]» (2007: 26-27. Cfr. Kennel, 1995: 55 ss.). È chiara dun-

que la diffusa e inscindibile relazione tra danze armate e rituali iniziatico-propiziatori, eseguiti appunto nell'ambito di cerimonie dirette a promuovere i passaggi stagionali; in particolare in occasione dell'equinozio di primavera che in genere coincideva, per molte società antiche, con l'inizio delle attività belliche. Assume particolare significato a questo proposito il fatto che non solo a Roma, ma anche presso diversi altri popoli di origine indoeuropea, «i rituali di apertura e chiusura della stagione militare coincidessero con l'inizio e la fine della stagione agraria» (Sergent, 1995: 365). Il calendario cerimoniale d'altronde riflette «il ciclo della vita umana concepito in maniera parallela a quello della natura» (Torelli, 1993: 147). È chiaro altresì come gli agoni celebrati in concomitanza con i passaggi critici delle stagioni e della vita comunitaria e individuale avessero lo stesso valore funzionale di certe danze armate e come tutte queste attività performative, oltre a palesi funzioni iniziatiche, dovessero aver avuto *ab origine* una funzione propiziatoria, tesa ad affermare i valori del movimento e della forza virile in quanto espressione della potenza vitale (cfr. Buttitta, 2014. Cfr. Harrison, 1962: 212 ss.).

Non è un caso dunque che prove di abilità e destrezza, giostre e tornei armati, competizioni virili avessero luogo proprio in occasione di specifiche date festive. Non solo nel mondo antico. Tal genere di performance, infatti, sono documentate nel medioevo e in età moderna in tutta Europa (Balestracci, 2001; Verdon, 2004). Ricordiamo qui quanto scrive Olao Magno nel XVI sec.:

Presso gli Svedesi meridionali e i Goti c'è un altro costume: il primo giorno di maggio, mentre il sole è nella costellazione del Toro, i magistrati delle città costituiscono due schiere o coorti equestri, formate da giovani e uomini robusti, atti a un duro scontro; una di queste è guidata da un comandante scelto a sorte, che cavalca trionfalmente col titolo e l'abito dell'Inverno, vestito di varie pelli e armato di aste di legno temperate a fuoco, lanciando palle di neve e pezzi di ghiaccio come per prolungare la stagione fredda [...]; a sua volta il capo della coorte estiva, chiamato il Compagno floreale, vestito di fronde verdi, di foglie e di fiori (procurati con difficoltà), entra in città contemporaneamente al comandante inverno, sia pure per un altro percorso; essi danno pubblico spettacolo in uno scontro con l'asta, in cui l'estate sconfigge l'inverno (XV, 8).

I caratteri della danza rituale descritta da Olao Magno rinviano d'altronde a una diffusa tipologia rituale che vede opporsi individui o gruppi che rappresentano l'Inverno (Morte) in opposizione alla Primavera/Vita. Tale il Carnevale di Ivrea o il combattimento di Istres. Ed è proprio Van Gennep a rilevare che a Carnevale si organizzano tradizionalmente quelle «activités qui mettent en valeur la force, l'adresse, l'ingéniosité sous tout ses formes» (1947: 1088), tra cui giochi e lotte organizzate tra comuni limitrofi o tra celibi e maritati. Nel 1416 a Firenze, ricorda Ghisi, quelli della *Brigata del Fiore* organizzarono una festa mascherata presso il Mercato nuovo: «Danzarono quelli della

Brigata in sul detto mercato con molte donne e fanciulle e dopo il ballo i detti giovani armeggiarono» (1937: 30).

Per quanto attiene alcuni contesti folklorici contemporanei, particolarmente eloquenti sono le danze delle spade osservabili in Val di Susa. Queste, «nel delicato momento del passaggio dall'inverno alla primavera, dalla morte vegetale alla rinascita [...], mimavano il confronto e lo scontro tra forze opposte e propiziavano la nuova stagione» (Agus, 2022: 65).

Numerose notizie sulle danze delle spade praticate dalle *Abadie* o *Badie* (associazioni giovanili che talora costituivano una vera e propria milizia armata che si occupava dell'organizzazione delle principali feste del paese, della gestione dell'ordine nei riti e preoccupava della protezione della comunità) della Val di Susa sono riportate da Pola Falletti di Villafalletto (1939: I 234 ss.). Egli ricorda come in alcuni paesi, nelle occasioni cerimoniali in cui queste compagnie di giovani agiscono

[...] portano un insolito movimento alla parte coreografica del tripudio popolare. Si tratta degli «spadonieri» o «spadonari» che allietano le solennità con le loro parate, compiono i doveri di guardie d'onore ed eseguono marce, danze, armeggiamenti ed azioni mimiche. Gli spadonari indossano rosse tuniche a falde, ornate di fiocchi e galloni, calzoni bianchi a sbuffi, cappelli coperti di fiori e nastri, e brandiscono enormi durlindane. Attualmente non sopravvivono che a S. Giorgio, a Venaus ed a Giaglione (1939: I, 235-236).

Oggi a Giaglione gli spadonari si esibiscono sul sagrato della chiesa, mimando uno scontro armato, il 22 gennaio, in occasione della festa patronale di San Vincenzo. Essi portano un vistoso copricapo decorato di fiori finti e, nel corso della processione, fanno da scorta al *bran*, una sorta di albero costituito da un'intelaiatura rivestita di fiori, frutta (segnatamente grappoli d'uva), spighe, nastri colorati e vari altri ornamenti alla cui base è un pane, che viene recato processionalmente da una giovane (Bravo 2001: 147 ss.; Agus, 2022: 67).

A loro volta gli spadonari di Venaus agiscono il 3 e il 5 febbraio, in occasione della festa di San Biagio e Sant'Agata, patroni della comunità. Così descrive gli spadonari di Venaus, nel 1936, Vidossi:

Il costume consta [...] soltanto di un copricapo e di una giubba con le mezze maniche. Sono di prammatica i guanti bianchi di filo e la camicia bianca [...]. Il copricapo, intessuto di fiori artificiali, è a forma, più che d'elmo, di colbacco [...] ha di dietro un ricco fregio di nastri. La giubba, un po' meno lunga delle solite giacche, priva di bavero e con le maniche corte, è tutta adorna di gale, ricami, frange d'oro. [...] La danza ha un andamento sostenuto, composto; ed è povera di figure. [...] I passi delle evoluzioni si eseguono saltellando. I movimenti con gli spadoni sono quattro o cinque: levar la spada, a due mani, con l'im-

pugnatura all'altezza della faccia e imprimerle un movimento di oscillazione; eseguire dei colpi di taglio in basso; battere lo spadone contro quello dell'avversario; gettare la spada in aria per riafferrarla; scambiarla, gettandola in questo modo, con la spada dell'avversario (1960: 248-249).

Il salto cadenzato, le evoluzioni e i colpi di spada, gli addobbi multicolori sono dunque i tratti costitutivi delle esibizioni degli spadonari tanto di Venaus che di Giaglione che degli altri centri ove hanno o avevano luogo. In alcuni casi le loro *performances* erano, come a San Giorio (dove gli spadonari si esibivano per la festa di San Giorgio, il 23 aprile), parte di pantomime che prevedevano lo scontro tra due gruppi armati antagonisti. A San Giorio si combattevano gli sgherri del «feudatario» e gli uomini del «vendicatore» o *Abbà* (il leader della *badia*) per il possesso della sposa di quest'ultimo, detta *Mignona*. La vittoria arrideva al vendicatore, eroe garante della comunità e legittimo sposo, che sanciva la ritrovata unione donando un mazzo di fiori all'amata. Su un piano più generale, in tutta evidenza, il rito nuziale si configurava come atto di promozione della rinascita vegetale e di ritorno della vita. Anche in questo caso agli armati si accompagnavano simbolismi vegetali e di abbondanza. A San Giorio era il *cantello*, una grande costruzione rivestita di carta e di fiori, sotto la quale era posto «l'enorme pane benedetto chiamato carità», che due uomini sostenevano per mezzo di aste sopra il capo della *Mignona* nel corso del corteo trionfale (Pola Falletti Villafalletto 1939: 236 ss.).

Si tratta, in tutta evidenza, di un rito che presenta la stessa struttura e le medesime originarie funzioni «cosmiche» di quello di Mezzojuso. La cadenza calendariale dei riti, le movenze ritmiche e i salti, la presenza nel costume degli spadonari e negli oggetti rituali di evidenti riferimenti alla vegetazione inducono a rilevare una evidente relazione tra danza delle spade e «cerimonie di rinnovamento della comunità contadina e di propiziazione della fertilità per il nuovo ciclo delle stagioni e dei raccolti, quindi feste per l'anno nuovo» (Bravo 2001: 148. Cf. Id. 161 ss.). È infatti evidente che le narrazioni intorno alle origini dei riti, che spesso fanno riferimento a combattimenti che si vogliono realmente accaduti (per es. tra cristiani e musulmani), non di rado risolti grazie all'intervento miracoloso di questo o quel santo/a (spesso la Madonna), sono nuovi miti che si sovrappongono, a volte occultandole del tutto, a ben più arcaiche realtà mitico-rituali (cf. Hubert-Mauss 1991: 98 s.; Bonanzinga 2003: in part. 56-60). Già Toschi, d'altronde, individuava il «carattere arcaico e spiccatamente agreste» di questi riti, miranti a «provocare la crescita della vegetazione» anche attraverso azioni magico-mimetiche quali l'uso della spada per aprire la terra e i salti per stimolare la crescita delle piante (1976: 475-76). Egli riprendeva un'interpretazione già formulata da vari autori tra cui Krappe: «Un des rites les plus répandus et les plus communs pour produire la fertilité agraire et pour obtenir de bonnes récoltes c'est la danse, surtout la danse aux épées» (1930: 61).

### 3. «DEMONI» FRUSTATORI

V'è però un aspetto del rito di Cattafi che in tutta evidenza, come si è osservato, rinvia a un altro rituale, segnatamente quello della fustigazione allo scopo di sollecitare la fecondità. Il richiamo, inevitabilmente, va ai *Lupercalia*. Scrive Dumèzil introducendo le sue pagine su questo rito romano:

Una volta all'anno, per un giorno, si spezzava l'equilibrio fra il mondo regolato, esplorato, suddiviso, e il mondo selvaggio: Fauno occupava tutto. Ciò accadeva il 15 febbraio, nella seconda parte del mese, durante la quale (ai Feralia del 21) si stabiliva anche un vincolo necessario e inquietante fra altri due mondi, quello dei vivi e quello dei morti: fine dell'inverno, approssimarsi della primavera e dell' «anno nuovo» secondo l'antica ripartizione in dieci mesi: quei giorni rimettevano in questione ritualmente gli schemi stessi dell'organizzazione sociale e cosmica. Riti di eliminazione e riti di preparazione vi si intrecciavano, attingendo alla loro fonte comune: ciò che si trova al di là dell'esperienza quotidiana (1977: 306).

All'interno di questo scenario la mattina del 15 febbraio una confraternita di singolari celebranti, i *luperci*, si installava presso le falde del Palatino. Essi erano divisi in due distinte schiere, che portavano i nomi di due *gentes*: *Luperci Quinctiales* e *Luperci Fabiani* e che, dirette da un unico *magister*, agivano congiuntamente. Sul corpo completamente nudo essi recavano delle pelli di capra. Totalmente altri rispetto alla comunità civile e alle sue norme, essi, come scrive Cicerone erano una «sodalità selvaggia, in tutto pastorale e agreste [...] il cui gruppo silvestre fu istituito prima della civiltà umana e delle leggi» (*Cael.* 26). Entità in nessun modo inserite nel mondo degli uomini, protagoniste di una corsa, «movimento eccessivo, adatto a caratterizzare una vita sfrenata», nude, prive dunque dei vestiti «uno dei principali contrassegni dell'uomo civile», e *iocantes* cioè non ancora in possesso della «serietà degli adulti» (Sabbatucci, 1988: 58-59).

Plutarco fornisce una sintetica descrizione dei riti di cui i *luperci* erano protagonisti, avvertendo che si tratta di

[...] azioni rituali difficili da spiegare: scannano una capra, poi, fatti accostare due giovani di nobile famiglia, alcuni toccano loro la fronte con il coltello insanguinato ed altri, subito dopo, la detergono con un panno di lana intriso di latte. Dopo il lavaggio i giovani debbono ridere. Quindi, fatte a strisce le pelli di capra, si mettono a correre nudi, in perizoma, colpendo chi incontrano con quelle strisce di pelle. Le donne adulte non cercano di sfuggire alle frustate, credendo che giovino alla fecondità e alla gravidanza (*Rom.* 21, 10-12).

Ed anche Ovidio afferma che le spose desiderose di figli si sottopongono alle frustate dei *luperci* (*Fast.* II, IV, 185-186). Se dunque il rito, come ritengono alcuni autori sulla scorta di Varrone, deteneva uno scopo lustrale certamente esso era anche diretto esplicitamente a promuovere la fecondità delle donne. Come scrive Kerényi, questa azione rituale era «espressione dell'aggressione, nel senso della morte e della purificazione», ma anche, contemporaneamente, «in quello della vita e della procreazione» (1979: 356. Cfr. Sabbatucci, 1988: 53-60).

A prescindere dalla relazione morfologica e funzionale che l'azione degli *scacciuni* di Cattafi sembra detenere con quella dei *luperci*, va segnalato come figure di frustatori o battitori non siano esclusive di Cattafi, ricorrendo in effetti in altri rituali carnascaleschi o a questi semanticamente assimilabili. Diverse le ricorrenze nella Penisola iberica. Julio Caro Baroja osserva che «la comparsa di una sola o più maschere che mentre questuano fustigano la gente è registrata in diverse zone della Penisola iberica, in date particolari, quasi sempre coincidenti con festività primaverili o invernali» (1989: 355) e ricorda in particolare le *botargas* di Guadalajara che prendono parte alla festa della Purificazione della Vergine o Candelora celebrata il 2 febbraio, festa con la quale – rileva Caro Baroja – «la Chiesa occidentale sembra aver voluto surrogare i riti purificatori che contrassegnavano i classici Lupercali» (1989: 355). Così la *botarga* del villaggio di Retiendas, che con il suo costume per metà animalesco e per metà demoniaco caratterizzato da pelli animali e numerosi campanacci, «batte con il suo bastone ragazzini e ragazze, che lo coprono continuamente di insulti», così il *colacho* di Castillo de Murcia che prendeva parte alle celebrazioni della Pasqua o del Corpus con la faccia coperta e con una coda di bue in mano (1989: 357). Così ne scrive Domingo Hergueta y Martin:

En Castrillo de Murcia, del partido de Castrojeriz, se conserva otra costumbre, allí exclusiva y que tiene a todas luces un sabor gentilicio. El día del Corpus, y en su octava, disfrazan a un sujeto de botarga que llaman Colacho, que lleva la cara tapada y un rabo de buey en la mano. Todo el mundo tiene derecho a llenarle de los mayores improperios, injurias e insultos, pero él así mismo, lo tiene de arrear un pie de paliza soberano al que coge por su cuenta. No para en esto la broma, cuando todos están reunidos en misa, entra el Colacho en la iglesia saltando por entre las sepulturas y las mujeres, a las que pega con la cola hasta el Presbiterio. Allí se queda parado y va remedando las ceremonias que se hacen en la misa, tan burlescamente, que algún párroco se ha querido oponer, aunque inútilmente, a esta costumbre pagana». E a sottolineare l'origine precristiana del rito Hergueta ricorda anche come «todas las mujeres que han dado a luz aquel año, colocan a sus hijos habidos en él encima de un colchón a las puertas de sus casas con intención de que el Colacho, salte por encima de cada uno, como lo hace, sin duda, para conjurarle de algún maleficio (1934: 166).



Caro Baroja ricorda ancora i *troteiros* di Bande che animano i giorni che vanno dall'Epifania al martedì di Carnevale e, che per più d'un verso, ricordano i *luperci*.

Avvolti in una coperta o in un lenzuolo, con una maschera di cartone sul volto, battono la folla con un «*timoeiro de carro feito de corras vegetaes*» («un timone di carro fatto di fibre vegetali»), inseguendo le loro vittime, allertate dal suono dei campanacci, fin dentro le loro case. Anche i *troteiros* sono intoccabili e godono di particolari privilegi sulle donne: dimessi i campanacci, per coglierle di sorpresa, tendono loro agguati sulle porte del forno, intrufolandosi sotto le loro sottane (Caro Baroja, 1989: 361).

Parimenti diffusa in alcuni villaggi catalani – ricorda infine Caro Baroja – «l'usanza carnevalesca che vede i giovani armarsi di fruste e colpire i passanti, le donne in specie» (1989: 361).

Se talune delle celebrazioni ricordate da Caro Baroja sono oggi estinte o trasformate e integrate con nuovi elementi altre permangono integre e vitali. Così è anche in alcuni villaggi della Svizzera centrale dove, ricorda Burkert, anch'egli evocando i *luperci*, «ci sono giorni d'inverno o primavera in cui i giovani si riuniscono per far scoccare i loro staffili da un capo all'altro della comunità o per suonare i loro campanacci tutt'intorno alle stalle e alle fonti» (Burkert, 1991: 83).

Maschere fustigatrici sono altresì note in Italia e a tal proposito non può farsi a meno di ricordare una pagina di Levi su Aliano:

Venne il carnevale, inaspettato e anacronistico. [...]. Me ne ricordai un giorno, quando, mentre passeggiavo nella via principale, oltre la piazza, vidi sbucare dal fondo e correre velocissimi in salita, tre fantasmi vestiti di bianco. Venivano a grandi salti, e urlavano come animali inferociti, esaltandosi delle loro stesse grida. Erano le maschere contadine. Erano tutte bianche: in capo avevano dei berretti di maglia o delle calze bianche che pendevano da un lato, e dei pennacchi bianchi; il viso era infarinato; erano vestiti di camicie bianche, e anche le scarpe erano coperte di bianco. Portavano in mano delle pelli di pecora secche e arrotolate come bastoni, e le brandivano minacciosi, e battevano con esse sulla schiena e sul capo tutti quelli che non si scansavano in tempo. Sembravano demoni scatenati; pieni di entusiasmo feroce, per quel solo momento di follia e di impunità, tanto più folle e imprevedibile in quell'aria virtuosa. [...]. I tre fantasmi bianchi picchiavano senza misericordia chi veniva a tiro, senza distinguere, poiché una volta tanto tutto era lecito, fra Signori e contadini, e tenevano tutta la strada in salti obliqui, presi dal furore, gridando invasati, scotendo nei balzi le bianche penne, come degli *amok* incruenti, o dei danzatori di una sacra danza del terrore. Velocissimi, come erano comparsi, scomparvero in alto, dietro la chiesa (1952: 192. Cfr. Bronzini 1996: 115 ss.).

Poppi ricorda l'*Arlechin* di Moena, maschera guida del corteo carnevalesco. Questo personaggio indossa un berretto conico dal quale pendono cordini con piccole campanelle ed ha il volto coperto da un velo bianco. Alla vita reca una cintura di pelle, dalla quale, come in molti degli altri casi ricordati, penzolano diversi campanacci. L'*Arlechin*, inoltre, calza pesanti stivali di pelle e brandisce una frusta per cavalli. «In passato la maschera precedeva il corteo, caricando i passanti e frustandoli senza pietà se fossero arrivati nel suo raggio d'azione» (2020: 73).

#### 4. IEROGAMIE

Alla luce di quanto osservato possiamo ben dire che a livello strutturale il rito dei *Lupercalia* e quello carnevalesco di Cattafi presentano più che una semplice somiglianza di famiglia: entità provenienti dall'altrove selvaggio, irrompono all'interno della comunità, per promuovere la fecondità delle donne attraverso l'uso della frusta, fatto che ben si connette al tema ierogamico che, si è visto, emerge tanto a Cattafi quanto a Mezzojuso.

L'unione matrimoniale e/o sessuale «carnascialesca» tra due entità «altre» quindi «sacre», rappresentate come di diverso genere, ha come modello la ierogamia ritualmente celebrata e/o miticamente narrata, tra due divinità o tra una divinità e un essere umano «benedetto», «scelto», «eletto» dagli dèi (re/regina, sacerdotessa/sacerdote). La drammatizzazione di tale unione è talora interpretata da soggetti umani ovvero da simulacri, talaltra da un simulacro e un essere umano. In ogni caso, il simbolismo fondamentale, la struttura che soggiace a tutti gli esempi sia mitici che rituali di matrimonio sacro ovvero di rapporto sessuale consacrato, ossia ritualmente agito entro un contesto cerimoniale più o meno complesso e articolato, è quella dell'unione di due soggetti di genere opposto, esponenti appunto i principi del maschile e del femminile (cfr. Di Nola, 1971; Harman, 1989a e 1989b; Bolle, 1994; Limet, 2000; Lapinkivi, 2004). Accenniamo qui ad alcuni contesti ierogamici antichi a cominciare dalle Antesterie.

##### 4.1. IEROGAMIE NELLA GRECIA ANTICA

I riti delle Antesterie si distribuivano nell'arco di tre giorni, 11, 12 e 13 del mese attico di *Anthestérion*, che grosso modo cadeva a cavallo tra febbraio e marzo, molto probabilmente in prossimità del plenilunio, momento della ripresa vegetativa postvernina e della fioritura primaverile degli alberi da frutto (cfr. Deubner, 1932: 93-123; Parke, 1977: 107-120; Burkert, 1981: 158-177 e 1991: 237-242; Kerényi, 1992: 270 ss.; Pickard-Cambridge, 1996: 1-34; Simon, 2002: 92-100; Spineto, 2005: 13 ss.). Come sottolinea Kerényi, il nome *Anthestéria* «rievocava la capacità del dio di donare e far sbocciare i fiori» (2001: 67).

Riti costitutivi di questa festa anticipatrice e stimolatrice della progrediente primavera, vero e proprio «festival of flowers» (Simon, 2002: 92), «blossom-feast in early spring» (Van Hoorn, 1951: 16), erano i *Pithoigia*, i *Choes* e i *Chytroi*, rispettivamente «vasi vinari», «boccali» e «marmitte». Dopo il tramonto del 10 – poiché «ogni giornata cominciava per gli scopi religiosi al tramonto del giorno precedente» (Pickard-Cambridge, 1996: 1) – si apriva il tempo della festa. Ci si riuniva in locali privati, forse presso santuari, a festeggiare con danze e simposi, eccezionalmente insieme, uomini, donne e bambini. Il primo giorno si procedeva all'apertura dei *pithoi*, i vasi interrati dove il vino aveva superato il processo della seconda fermentazione, e, dopo aver offerto libagioni a Dioniso, si offriva da bere a schiavi e servi che, fatto inconsueto, potevano prender parte alle celebrazioni festive (Spineto 2005: 45. Cfr. Girard 1892: 235). In questa giornata avevano anche luogo dei sacrifici domestici e pubblici presieduti dall'Arconte re.

Il secondo giorno, che aveva ritualmente inizio al tramonto dell'11, è considerato da diversi autori «il giorno principale della festa [...], la parte più popolare» (Burkert, 1981: 159) ed è d'altronde quello su cui possediamo il maggior numero di testimonianze iconografiche che integrano e chiariscono molti aspetti dei riti riferiti o accennati dai testi. Per la città si aggiravano carri con uomini mascherati che «aggredivano con battute sconce tutti quelli che incontravano» (Id.: 167). Il culmine della giornata era rappresentato dal concorso ufficiale di bevute annunciato dal suono delle trombe e presieduto dall'Arconte, mentre nel resto della città avevano luogo cerimonie analoghe nell'ambito di riunioni conviviali tra amici e parenti. Il rito pubblico si svolgeva secondo particolari modalità, che, trovando la loro giustificazione eziologica nelle strategie di accoglienza riservate a Oreste omicida, ne sottolineavano la natura «altra» e «invertita» rispetto alle comuni regole del simposio. I partecipanti, infatti, bevevano in silenzio e ciascuno per conto suo in tavoli separati. È anche probabile che in luogo della consueta miscela di vino e acqua, in questa occasione si bevessero vino puro (Spineto, 2005: 59 ss.). È necessario sottolineare come, tanto al rito pubblico quanto alle celebrazioni private, dovessero in vario modo prendere parte anche i bambini che avevano compiuto tre anni (Simon, 2002: 94; Burkert, 1991: 237 s.; Kerényi, 1992: 283; Ham 1999). Ai bambini per l'occasione venivano infatti donati, oltre a vari giocattoli, anche delle piccole brocche destinate a essere utilizzate in occasione della cerimonia: ciascuno di loro riceveva «una corona di fiori, aveva il proprio tavolo e il proprio boccale» (Burkert, 1981: 162. Cfr. Kerényi, 1992: 282 s.).

Ai «vincitori» delle gare di bevuta non ufficiali erano destinati dolci e ghirlande mentre al vincitore del concorso ufficiale andava oltre che la sempre presente corona vegetale anche un otre di vino. I partecipanti, al termine della giornata, avvolgevano le ghirlande intorno ai loro *choes*, e si avviavano in direzione dell'antico santuario di

Dioniso alle Paludi – non a caso aperto, stante il suo valore di «porta dell'Ade», solo per il giorno dei *Choes*, ossia dal tramonto dell'11 alla sera del 12 – dove avrebbero consegnato le brocche a una sacerdotessa incaricata e offerto in libazione il vino residuo. Il trasferimento dei vincitori al santuario si compiva, probabilmente, in forma processionale a seguito di uno o più carri a forma di scafo, uno dei quali recante un simulacro del Dio. All'«ebbro corteo» (Aristofane, *Rane*, vv. 218-219), da quanto si desume dalle testimonianze iconografiche, dovevano anche prendere parte canefori, personaggi mascherati e un toro sacrificale (cfr. Jeanmaire, 1978: 51. Cfr. Pickard-Cambridge, 1996: 19 ss.).

Presso il santuario, *en limnais*, a sera avevano luogo i riti preliminari alla sacra unione tra il Dio e la *basilinna*, la moglie dell'Arconte re, introdotta e guidata nei complessi e ignoti riti misterici, «i riti segreti», «i più sacri e quelli che non è lecito nominare» (Dem., *In Neaeram*, vv. 75-76) dalle *gerairai*, le 14 «venerabili» assistenti alle cerimonie. Più tardi, sul finire del giorno, la *basilinna* sarebbe stata accompagnata in festoso corteo presso il *Boukoleion* (lett. «la stalla del toro»), la residenza più antica del re dove si sarebbe finalmente «unita» con il dio, forse impersonato dallo stesso Arconte o simbolicamente presente in effigie (Deubner, 1932: 17 ss.; Burkert, 1981: 170; Kerényi, 1992: 287; Spineto, 2005: 81 e 90). Scrive Jeanmaire:

Quant à la Basilinna, elle était considérée, à partir de ce moment, comme la fiancée ou l'épouse de Dionysos; elle montait à ses côtés sur un char du type de ceux que montent fréquemment les couples divins, et un nouveau cortège de caractère nuptial si l'on interprète correctement certaines scènes reproduites sur des échantillons de cruche des *Choës*, s'organisait pour le trajet jusqu'au *Boucoléion*, vieille résidence royale dans la basse ville. C'est au Boucoléion que s'accomplissait la hiérogamie et que se consommait l'union du dieu et de la Reine. C'est ce que nous dit en propres termes une autorité qu'on récusera difficilement, car il s'agit d'Aristote dans son traité sur les Institutions d'Athènes, où la chose est donnée comme de notoriété à son époque (IV<sup>e</sup> siècle). Les expressions dont il se sert et qui visent expressément une union n'excluent peut-être pas absolument qu'elle ait pu s'accomplir sous une forme symbolique, mais suggèrent néanmoins plutôt qu'il se soit agi d'une union réelle, ce qui invite à penser que le personnage du dieu avait été tenu depuis le début de la cérémonie par l'archonte héritier des anciennes prérogatives royales. Dans ce cas, le rite, à première vue étrange, du Boucoléion serait à interpréter en fonction des conceptions en vertu desquelles les rapports conjugaux du couple royal prennent, à certaines dates de l'année et en conformité avec le rôle magique et religieux de la fonction royale, valeur de hiérogamie en même temps qu'ils ont valeur inaugurale et désacralisante pour les unions des couples humains [...]. Le dieu, dont l'épiphanie coïncide avec le renouveau, épouse, en la personne de la Reine, la Cité, comme il épouse en elle toutes les femmes de la cité» (1978: 51-52. Cfr. Daraki, 1985: 78 ss.; Hamilton, 1992: 53 ss.).

La reale natura di questa unione resta di fatto sconosciuta (cfr. Deubner, 1932: 110; Pickard-Cambridge, 1996: 18 s.; Burkert, 1981: 89 s. e 277; Avagianou, 1991: 180 ss.). Se Aristotele (*Ath.* III 5), come sottolineato da Jeanmaire, sembra alludere a una vera e propria unione quanto riportato nell'orazione pseudo-demostenica *In Neaeram* (73-78) fa propendere per una lettura metaforica. Per Kerényi «in tempi in cui Atene si era di molto elevata rispetto ai costumi arcaici, l'ipotesi più probabile è un contatto fisico della regina con un àgalma arcaico, il riferimento primitivo al carattere fallico della vita indistruttibile; è anche evidente che nella solitudine del *Boukoleion* si svolgeva una *conversazione sacra* con l'immagine del dio venerata da secoli; una conversazione altamente erotica» (1992: 287).

Durante le *Choes*, da quanto può ricavarsi dalle scene rappresentate su alcune brocche, pare avessero luogo anche giuochi e danze. Scrive Filostrato che durante «la festa che si svolge ad Atene nel mese di Antesterione [...] danzavano dondolando al suono del flauto [...] interpretando le Stagioni o le Ninfe, oppure come le baccanti» (*Vit. Apoll.*, III, 14). Sicuramente «in questa atmosfera erotico-spettrale aveva luogo la *Aiora*, il gioco sull'altalena delle vergini nelle loro dimore, là dove i *pithoi* erano tenuti aperti» (Kerényi, 1992: 283). Dalle fonti ricaviamo che i *Choes*, sebbene giorno allegro e festoso, erano considerati un giorno impuro, di contaminazione, proprio in ragione del fatto che dal momento dell'apertura della porta del santuario *en limnais* le anime dei morti avevano preso a circolare liberamente tra gli uomini e a prendere parte alle cerimonie: «Era il tempo in cui i morti ritornavano nel regno dei viventi, come a Roma nei giorni in cui *mundus patet*, come negli *Zwölfen*, secondo la credenza del nostro popolo», scrive Rohde (1989: 239). Per proteggersi dal pericoloso ma inevitabile e necessario contatto, si adottavano alcune precauzioni. Per i *Choes*, infatti, i templi, a esclusione del santuario *en limnais*, come accennato aperto solo in quella occasione, venivano chiusi, si masticavano foglie di *rhamnos*, un tipo di biancospino «ritenuto efficace nel tener lontano i fantasmi», e si cospargevano le case di pece allo stesso modo in cui si usava fare in occasione della nascita dei bambini per tener lontani i *daimones* (Rohde, 1989: 239 s. Cfr. Burkert, 1981: 161; Spineto, 2005: 55).

Dopo il tramonto del secondo giorno aveva inizio la festa dei *Chytroi*, con cui si apriva il periodo di massima circolazione delle entità ctonie. Ora ai morti si accompagnavano le *Kere*, entità infere dal profilo incerto e sulla cui identità già la tradizione antica non è concorde. Lo stesso termine è dubbio in quanto una diversa tradizione propone la lettura *kares*, schiavi cari e più in generale «stranieri» in luogo di *Keres* «spiriti distruttivi, interpretati anche come anime dei morti» (Burkert, 2003: 439. Cfr. Rohde, 1989: 242; Pickard-Cambridge, 1996: 22). Adesso era il momento di bollire entro i *chytroi* una minestra di sementi non macinate, «un tipo di zuppa fatta con varie specie di grano»

(Pickard-Cambridge<sup>1996: 21</sup>), addolcita con miele perché fosse offerta a Hermes ctonio e agli spiriti dei morti «donateurs de blé et de toutes les céréals» (Daraki, 1985: 58). D'altronde era «Colui che li aveva accompagnati nel mondo di sopra che doveva anche ricondurli in quello di sotto» (Kerényi, 1992: 281). Al termine del rito, i morti, dissetati del «loro» vino e saziati del «loro» cibo, partecipavano per la festa della compagnia degli uomini, adempiuto il loro compito di riattivazione dei circuiti vegetali e di riconoscimento delle nuove generazioni, «dovevano» fare rientro alle proprie naturali dimore e pertanto si gridava: *Via, Kere, le Antesterie sono finite!*

Burkert ha rilevato come i temi che hanno maggiormente suscitato interesse tra gli studiosi sia la tripla valenza delle *Antesterie* di «festa dei bambini», «festa dei morti» e occasione del «matrimonio sacro» (Burkert, 1981: 159). Per quanto attiene quest'ultimo può osservarsi che, seppure già ridefinito rispetto al suo più arcaico significato, esso continuava a detenere ad Atene un evidente ruolo propiziatorio per la fecondità vegetale e animale.

Per Pickard-Cambridge «si trattava senza dubbio di un rito di fertilità, che simboleggiava l'unione del dio dell'abbondanza con la comunità rappresentata dalla moglie del suo capo religioso» (1996: 19). Tale era già l'opinione di Frazer che osserva come lo scopo dell'unione di Dioniso con la *Basilinna* «non poteva essere altro che di assicurare la fertilità della vigna e degli alberi da frutto di cui Dioniso era il dio» (Frazer, 1973: I 227). A sua volta Farnell ritiene che «it is natural to explain this interesting rite in the light of primitive vegetation-magic, on the analogy of lords and ladies of May, of the holy marriage of Siva and Parvati in modern India». Ma, rilevando la evidente colorazione politica del rito, aggiunge:

We may often feel convinced that some simple peasant-ritual underlay the brilliant festival service of the later 'polis'. But the political colouring of much Greek religion is so strong as often to expunge the agrarian; and there is nothing here that points to any surviving reminiscence that the queen-archon was impersonating a vegetation deity. Charged with the vegetation-god's powerful magic, the queen might have been well employed afterwards in blessing the sown lands and the budding orchards and vine yards; but there is no other record of any function of hers either in the Dionysia or the Thesmophoria. Probably in the later period the solemn ceremony was merely accompanied by a vague assurance that the blood of the community and the life of the soil were mystically refreshed by this union of the queen with the god of productiveness (1909: 218. Cfr. Guarducci, 1981 e 1982).

Per Dabdad Trabulsi «dans un sens très général, nous pouvons dire avec la majorité des exégètes, que l'union entre le dieu et la reine a valeur de symbole; c'est à toute la cité d'Athènes que le dieu transmet ses forces vitales, aux femmes comme à la terre,

dans le mouvement de renaissance de la végétation et de la vie, caractéristique du début du printemps» (1990: 209). Appare in sostanza indubitabile che tra gli scopi principali del rito, certamente anche investito di rilevanti significati politici, vi fosse quello di promuovere l'abbondanza e il benessere e, su un piano più generale, la rifondazione dell'ordine naturale e sociale: «Gli Anthesteria sono una festa legata alla fioritura e non dovrebbe sorprendere, quindi, che il *gamos* sia considerato come un rituale che propizia la vegetazione. Può trattarsi, poi, della fecondità che ci si aspetta dalle piante spontanee, di quella agricola, di quella umana» (Spineto, 2005: 82).

Affrontando anch'egli la questione Simon rileva come il legame con la vegetazione sia l'elemento unificante dei riti antesterici e osserva come «the sacred wedding (of Dionysos and the wife of the archon basileus) was typical of vegetation festivals in the ancient Orient also» (2002: 93). L'unione tra la *basilinna* e il dio va dunque messa in relazione con la sacra unione tra il re-pastore e la dea, tra Dumuzi e Inanna, e, con maggior certezza con l'unione tra Dioniso e Arianna, l'antica *potnia* cretese (Kerényi, 1992: 102 ss.; Burkert, 1991: 240; Spineto, 2005: 81 s.; Otto, 2006: 190 ss.). È appena il caso di ricordare con Guthrie che «Il toro era uno degli aspetti più comuni dell'epifania di Dioniso. È con l'aspetto di un toro che egli appare allo stupefatto Penteo (*Baccanti*, 618, 920-922), e tra le vittime delle menadi ci sono i tori» (1987: 190). Dioniso è dunque *taurokeros theos*, il dio dalle corna di toro (*Baccanti*, v. 100). Basti riflettere sul fatto che «toro» è appunto l'epiteto generalmente assunto dal sovrano: «toro di Inanna», ecc. I ruoli sono sostanzialmente invertiti rispetto ai noti modelli minoici e medio orientali dove è il re che si unisce con una materica epifania della «grande dea» rappresentata spesso dalla grande sacerdotessa templare (cfr. Farnell, 1911: 81 ss.; Simon, 2002: 93). «Il est très probable que le modèle premier de ce mariage soit l'union d'un dieu de la nature végétale avec une déesse-mère, et il est possible de l'envisager comme la réactualisation du couple Dionysos-Ariane. Ce serait une "survivance", si je puis dire, comprise comme "résémantisation"» (Dabdad Trabulsi, 1990: 209). Una inversione di generi e di ruoli che non tradisce comunque il senso complessivo della ierogamia quale atto di rifondazione cosmica.

Va infine rilevato come analoghe celebrazioni siano documentate per tutta la Grecia (cfr. Jeanmaire, 1978: 38; Avagianou, 1991). Un altro contesto greco di rito ierogamico, p. es., a parere di Frazer, è quello eleusino:

Nei grandi e solenni misteri celebrati a Eleusi, a settembre, sembra che l'unione di Zeus, dio del cielo, con Demetra, dea del grano, fosse rappresentata dall'unione del ierofante con la sacerdotessa di Demetra, che facevano le parti del dio e della dea. Ma l'unione era soltanto drammatica o simbolica perché il ierofante si privava temporaneamente della sua virilità con un'applicazione di cicuta. Spente le torce, la coppia scendeva in un

luogo tenebroso, mentre la turba dei fedeli attendeva con ansia i risultati della mistica unione da cui credevano dipendesse la loro stessa salvezza. Dopo un certo tempo il ierofante ricompariva e in un raggio di luce mostrava silenziosamente all'assemblea una spiga di grano tagliata, il frutto delle nozze divine. Poi con voce tonante proclamava: «La regina Brimo ha generato un sacro fanciullo Brimos», con cui voleva dire: «La Potente ha generato il Potente». La madre del grano, infatti, aveva generato suo figlio, il grano, e i travagli del parto venivano rappresentati nel dramma sacro. Sembra che questa rivelazione del grano tagliato fosse l'atto che chiudeva i misteri (Frazer 1973, I 227-228. Cfr. Toschi, 1976: 345).

#### 4.2. IEROGAMIE NEL VICINO ORIENTE ANTICO

Si è rilevato come l'unione tra la *basilinna* e il dio possa essere messa in relazione con i riti di nozze sacre documentati nel Vicino Oriente antico costitutivi delle feste di capodanno. Queste cerimonie, comunemente designate in accadico come *Akîtu*, sono già ampiamente attestate, con analoga struttura e significato, nell'epoca sumera con il nome di *a-ki-ti* e presentano tutte un *iter* rituale tipico delle feste di capodanno delle civiltà statuali a economia agraria celebrate «according to the vegetation cycle at harvest and sowing season, both marking start of the year» (Bidmead, 2002: 41. Cfr. Thureau-Dangin, 1921: 127 ss.; Pallis, 1926-1927; Pettazzoni, 1950; Brelich, 1955-56: 113 ss. e 122 ss.; James, 1960: 62 ss.; McKenzie, 1981; Cohen, 1993: 400 ss.). Si trattava, prima dell'unificazione politica di Babilonia e dell'affermarsi del culto di Marduk, di feste cittadine dal carattere esplicitamente agrario volte a invocare la protezione delle divinità locali allo scopo di assicurare la «prosperità del popolo e della città» (Hrouda, 2003: 100) e di «garantire la fertilità dei campi» (Lanternari, 1997: 269. Cfr. Widengren, 1976: 221). A Uruk le feste erano appunto celebrate nel mese di *Nisan* (altrimenti noto col nome sumero di *zag.mu* = «capo dell'anno»), ivi considerato il primo mese dell'anno, e nel mese di *Tisrit*, settimo mese dell'anno, in relazione rispettivamente alle scadenze equinoziali di primavera e di autunno, in onore del dio Anu. Anche a Ur «l'*Akîtu* de Nannar se dédoublait en fête du printemps et fête de l'automne» (Thureau-Dangin, 1921: 88), mentre dell'*Akîtu* babilonese di Marduk, festa sulla quale si posseggono le maggiori informazioni, si hanno notizie solo sulla celebrazione primaverile, «prima e unica festa cosmica dell'anno nuovo» (Van der Leeuw, 1975: 305. Cfr. Zimmern, 1926: 4). In Babilonia, d'altra parte, l'*Akîtu*, pur mantenendo le caratteristiche di festa del rinnovamento stagionale, aveva progressivamente enfatizzato il suo significato politico rendendolo particolarmente esplicito attraverso la recitazione dell'*Enûma eliš*, che esaltava il dio nazionale Marduk e ne giustificava la supremazia, e il rito di rifondazione e restituzione del potere sovrano (cfr. Bidmead, 2002: 1-2; De Vaux, 1977: 483; Lanternari, 1997: 271). Come rileva Contenau, la festa babilonese, nel corso del tempo, «aveva acquistato

un doppio carattere», aggiungendo al tono originariamente agrario l'esigenza di celebrare la potenza della monarchia e del suo dio. Nondimeno manteneva evidente quello «naturalistico, nella celebrazione contemporanea, per la fusione dei suoi elementi, del cordoglio della natura alla morte della vegetazione e quindi della gioia per il suo ritorno» (1961: 318). Uno dei temi originari e fondamentali dell'*Akîtu*, mantenutosi nel variare dei tempi e delle circostanze, fu d'altronde quello di celebrare l'*adventus* del dio cittadino, il suo ritorno in città dopo la temporanea dissoluzione del *cosmos* determinata dalla sua forzata assenza. L'*Akîtu*, nel ripetere annualmente l'evento mitico della fondazione della comunità e del suo sodalizio con il dio, si configurava così come una vera celebrazione della rifondazione dello spazio, del tempo e della vita sotto la garanzia del dio e dei suoi terreni rappresentanti: il re e i sacerdoti.

A Babilonia, come nelle altre città, momento fondamentale delle complesse celebrazioni che duravano 11 o 12 giorni era la solenne processione al tempio *Bit-akîtu*, il santuario extraurbano del dio da cui appunto le festa prendeva nome (Van der Leeuw, 1975: 305. Cfr. Zimmern, 1926: 4). Teatro delle operazioni rituali, insieme al *Bit-akîtu*, era l'*Esagila*, il grandioso tempio-torre urbano dedicato a Marduk. Era dinanzi a questo che due gruppi di figuranti inscenavano il combattimento tra Marduk e Tiamat, il mostro marino dalle cui spoglie il dio avrebbe generato il cosmo, riattualizzando il passaggio dal *caos* all'ordine naturale e sociale ed era in questo luogo presso il quale i sacerdoti recitavano i testi sacri: il poema della creazione, l'*Enûma eliš*, glorificazione della supremazia divina e celebrazione della potenza cosmogonica di Marduk e il mito della discesa di Inanna/Istar più evidentemente connesso alla sfera agraria (cfr. Furlani, 1934; Bottéro, 1992: 642 ss.).

Del complesso insieme di riti che caratterizzavano il periodo festivo ricordiamo, ancora, quelli che più immediatamente sembrano restituirci l'idea di purificazione e rinnovamento dei cicli vitali e esistenziali. Il terzo giorno della festa venivano realizzate due statue lignee vestite di rosso e recanti in mano rispettivamente uno scorpione e un serpente che sarebbero state successivamente decapitate e bruciate nel corso della sesta giornata al sopraggiungere della statua del dio Nabu da Borsippa. Il quarto giorno si apriva con la recita di una preghiera a Marduk, levata, a notte inoltrata, dall'*urigallu*, dopo essersi lavato con l'acqua del fiume e avere indossato linde vesti di lino, che ne esaltava i poteri e le attribuzioni e chiedeva indulgenza e benevolenza per i suoi devoti. A sera aveva luogo la recita del già ricordato *Enûma eliš*, ove veniva narrato il vittorioso scontro di Bêl Marduk contro Tiamat, ossia «la battaglia cosmica primordiale ingaggiata contro il *caos* per instaurare e mantenere l'ordinato susseguirsi delle stagioni» (James, 1960: 61):

Il quinto giorno si provvedeva alla lustrazione del tempio con le acque del Tigri e dell'Eufrate. Si procedeva, inoltre, alla recita di scongiuri e al sacrificio di un montone la cui carcassa, dopo essere stata condotta per il tempio, veniva condotta presso il fiume e gettata nelle acque, all'esecuzione cioè di un «rito apotropaico di eliminazione dei mali e di purificazione» (Lanternari, 1997: 270. Cfr. James, 1996: 155). Più tardi, presso l'*Esagila*, aveva luogo il rito dell'umiliazione rituale del re da parte del sacerdote principale del tempio. Quest'ultimo atto va messo in relazione a quanto accadeva tra l'ottavo e il decimo giorno, momento nel quale si procedeva, presso la «stanza delle sorti», alla «determinazione dei destini» per ciascuno dei dodici mesi dell'anno allo scopo di conferire «carattere di prosperità all'anno entrante» (Brelich, 1955-56: 128. Cfr. Eliade, 1989: 62; Bidmead, 2002: 89 ss.). Nel corso di queste giornate avevano luogo anche una sacra rappresentazione della morte e rinascita del dio Marduk, modellata sulla vicenda di Dumuzi/Tammuz e riferita al ritorno della vegetazione, la solenne processione dei simulacri divini dall'*Esagila* al *Bit-akîtu* e, dopo la consumazione di un banchetto, al momento del rientro processionale degli dèi presso l'*Esagila*, la celebrazione di una ierogamia tra Marduk e Zarpanitu (cfr. Pallis, 1926-27: 197 ss.; Brelich, 1955-56: 128-130; James, 1960: 137-141; Contenau, 1961: 319; Bidmead, 2002: 102 ss.). Nel tempio «veniva consumato il sacro matrimonio tra il re e una sacerdotessa, probabilmente di sangue reale, forse in una camera decorata di verde, detta *gigunu*, costruita su uno dei ripiani della *ziggurat*». Con questa unione, ritiene James, «veniva assicurata la fertilità dei campi, delle greggi e degli uomini perché il dio e la dea da cui dipendeva la fertilità della natura si erano uniti e dalla loro congiunzione emanava la vita» (1960: 64). Della stessa opinione Lanternari che pensa che fosse questo il momento delle celebrazioni più evidentemente connesso alla «forma primordiale del rito» e alla sua originaria «valenza agraria di fecondità-fertilità» (1997: 271). Il 12 di *Nisan*, infine, dinanzi ai simulacri divini riuniti si procedeva, nuovamente e conclusivamente, alla determinazione dei destini per l'anno a venire. I simulacri degli dèi potevano ora rientrare nelle loro sedi templari e cittadine e i contadini «alla coltivazione del suolo rigenerato, speranzosi e sicuri che tutto sarebbe andato bene nelle stagioni venturose» (James, 1996: 158). Ogni capodanno era dunque in Babilonia il momento di celebrare, attraverso la drammatizzazione rituale e la ricapitolazione mitica, «l'abolizione del tempo trascorso, la restaurazione del *caos* primordiale e la ripetizione dell'atto cosmogonico» (Eliade, 1989: 62), cioè la rifondazione del *cosmos* naturale e sociale attraverso la riaffermazione del dio da cui era garantita ogni forma di vita.

Se in Babilonia la sacra unione è quella tra Marduk e Zarpanitu, per quanto riguarda il precedente mondo sumero il matrimonio sacro è esemplato sulla mitica relazione tra la dea Inanna e il re Dumuzi e ritualmente reificato dall'unione tra Inanna o una delle sue ipostasi (Nanaya, Ninisina) con il sovrano, a sua volta identificato con il suo nome

proprio o indicato come Dumuzi. Il primo re a noi noto ad essere chiamato marito di Inanna è il re di Uruk, Enmerkar, che regnò intorno al 2700. Ma sempre in questo periodo sono celebrate nozze sacre tra altre divinità poliadi e i sovrani delle relative città. Così per Lagas si ricorda la ierogamia tra Ningirsu, rappresentato dal re Gudea, e la dea cittadina Baba (Bau).

Il linguaggio della maggior parte dei testi sacri del matrimonio è così esplicitamente sessuale che è fuori discussione il fatto che essi descrivano un'unione tra il re e la dea, una consumazione del matrimonio eseguita ritualmente, se non nella carne, almeno simbolicamente. Sia come sia intorno al significato e alle funzioni di tali unioni sacre si è sviluppato nel corso del tempo un ampio dibattito (cfr. Matsushima, 1988; Cooper, 1993; Steinkeller, 1999; Lapinkivi, 2004; Pongraz-Leisten, 2008). Da questo possono essere enucleati tre principali letture: 1) rito di promozione della fecondità; 2) legittimazione della regalità e deificazione del sovrano; 3) benedizione del re e promozione del suo potere.

L'indirizzo prevalente fino alla prima metà del Novecento, tra gli altri sostenuto da S. N. Kramer (1963), è il primo: il matrimonio sacro perseguiva lo scopo di promuovere la ricchezza e fertilità dei campi. Tale è d'altronde il contenuto dei canti che accompagnavano o rammemoravano i riti ierogamici e che appunto indicano la fertilità come uno dei risultati della sacra unione. Secondo Van Buren (1944) il sacro matrimonio veniva celebrato, secondo un procedimento di magia simpatica, affinché la fecondità intrinseca all'unione sessuale fosse estesa all'intera popolazione e a tutto il territorio, concedendo abbondanza al capo di ogni famiglia, alle sue greggi, ai suoi armenti, ai suoi campi. L'aspetto della ierogamia come atto di promozione della fertilità è stato messo in discussione, tra gli altri, da Frankfort (1978), che sottolinea come quello della divinizzazione del re sia un altro evidente se non il prevalente scopo della sacra unione. Le diverse prospettive, in tutta evidenza non collidono, piuttosto si integrano a definire i singoli scenari, stante il fatto che sul piano rituale le istanze socio-politiche, economiche e culturali sono indissolubili e che pertanto ogni simbolo rituale si presenta necessariamente come polisemico e polifunzionale vedendo valorizzato e enfatizzato l'uno o l'altro aspetto sia in funzione del momento rituale sia, più in generale, del contesto storico-sociale.

In sostanza la relazione sessuale del re con la dea si propone in ogni caso quale simbolo potente e visibile dell'unione di tutte le forze coinvolte nella creazione della fertilità. Da un lato la componente maschile della fertilità (Dumuzi) combinata con la componente femminile (Inanna), promuovono sul piano cosmico la fertilità e il benessere universali, dall'altro l'unione tra uomini e dèi rivela come solo la collaborazione tra questi possa assicurare la fertilità sul piano terreno: gli dèi portano la fertilità attraverso

il controllo delle forze naturali mentre gli esseri umani portano fertilità attraverso il loro lavoro nei campi, nei canali e magazzini (cfr. Zisa, 2021).

È pertanto plausibile che la più forte e originaria istanza sia stata proprio quella di promuovere la fecondità della società e del *cosmos*. D'altra parte in età storica e fino al medio-evo il re, in quanto rappresentante della divinità, legittimato nel suo ruolo dalle divinità, e garante dell'ordine divino è responsabile appunto dell'ordine terreno della società e della natura, dunque del benessere dei suoi sudditi. Ragione quest'ultima per cui in determinati contesti al sovrano sono associati simbolismi vegetali con evidente riferimento al suo potere/dovere generativo: dal letto d'ulivo di Odisseo e Penelope, posto non a caso al centro della reggia, all'albero dei bambini, carico di frutti, che sorge al centro della reggia di re Völsungr (Buttitta, 2020: 71-72).

Tale relazione è peraltro rilevabile nello stesso Dumuzi, spesso ricordato – osserva Jacobsen – con il nome di *Amausum-galanna*, ossia «l'unica grande fonte dei grappoli di datteri», il cosiddetto cuore di palma, l'enorme bocciolo che germoglia dalla palma ogni anno. Lo stesso Jacobsen osserva che il nome precedente di Inanna, Ninanna significava «Signora dei gruppi di datteri» e rappresentava «il magazzino per datteri», ossia con metafora sessuale il magazzino dell'Eanna che si apre per accogliere Dumuzi. In sostanza Jacobsen propone, in puntuale riferimento a un determinato contesto storico e a determinate forme della produzione, l'associazione tra Dumuzi e il potere generativo della palma da datteri e Inanna quale luogo di conservazione di questo potere. Non può sfuggire come questa sia una declinazione storica di un principio strutturale che vede alla radice di ogni vita l'unione attiva dei principi maschili e femminili (1976: 23 ss.).

#### 4.3. IEROGAMIE NELLA VALLE DELL'INDO

Spostiamoci ora nelle regioni della valle dell'Indo osservando, in primo luogo, che un sacro matrimonio, quello della dea Minaksi (manifestazione di Pārvati) e del dio Sundaresvara («il bel signore», epifania del dio Śiva) è tutt'oggi annualmente celebrato nella città di Madurai, nell'India meridionale, nello stato del Tamil Nadu (cfr. Harman, 1989a: 70 ss.). La festa si svolge nel mese di *chitra* (aprile-maggio), che nel calendario del Tamil Nadu segna il primo giorno dell'anno. La storiografia relativa alla festa ne colloca l'origine nel IV secolo a. C., quando un inviato greco, Megastene, riferisce di una tradizione orale relativa al matrimonio di una principessa Pandya con una imprecisata divinità. Secondo la tradizione, infatti, la dea Minaksi era originariamente una principessa della Dinastia Pandya. Il mito rimanda alla diffusione del culto della *śakti* in età purānica e si concentra sul tema della dea che seduce Śiva assorto in meditazione sul monte Kailāsa. La dea così «vince» il suo sposo (Kramish, 1999: 367 ss.), ma nella ver-

sione Tamil è il dio Śiva che sconfigge e conquista la dea, sposandola. La festa fornisce un modello al tema della ricerca da parte della giovane in età da matrimonio del marito ideale. La festa ha alcuni momenti significativi quale quello dell'incoronazione della dea come regina: «immediatamente prima del matrimonio di Minakshi e Sundarēshwara durante il festival di Chittirai, le loro immagini riposano su un'altalena per un breve periodo e sono accompagnate dall'esecuzione di una canzone» (Fuller, 2004: 194). Viene poi celebrato il matrimonio (Mīnakṣīkaliyāṇa, «la bellissima Mīnakṣī») e infine, il giorno successivo le immagini delle due divinità vengono portate in processione su un carro intorno al tempio e per le strade della città. I devoti vi si accostano autorizzata presentando doni alla coppia.

Un'altra festa è dedicata nel Tamil Nadu a celebrare il matrimonio tra Śiva e Pārvatī. Questa ha luogo in inverno, nel mese di *margali* (dicembre-gennaio del calendario solare del Tamil Nadu, considerato il mese che chiude la metà oscura dell'anno, cioè i sei mesi, dopo il solstizio d'estate, in cui le giornate progressivamente si accorciano, e dunque un mese in cui si concentra la presenza degli spiriti maligni). La festa si sviluppa nell'arco di 10 dieci giorni nel tempio di Mīnakṣī e si articola in due momenti: Ennai Kappu e Pon-nunjal. La festa viene fissata in base al passaggio della stella ardra (*ardranakṣatra*), che durante il mese di *margali* coincide con la luna piena e che a sua volta segna il giorno conclusivo (decimo giorno) della festa. Nei nove giorni precedenti la statua della dea viene unta e portata in processione all'interno di una sala (che si trova all'esterno degli edifici del tempio, ma dentro il complesso templare), dove viene deposta di fronte alla statua di un sovrano della città del XVII secolo, fondatore del tempio. L'ottavo e il nono giorno la statua viene portata in processione per le vie della città su un carro trainato da buoi, quindi il decimo giorno (*ardranakṣatra*) viene installata su un'altalena d'oro in una sala del tempio. Sono presenti tutta una serie di elementi che rimandano al tema della promozione della fertilità: di fronte alla statua sono posti due vasi che contengono rispettivamente riso con e senza pula, una macina, un ventilabro e delle ciotole che contengono della sabbia in cui viene seminato il riso la cui germinazione sancirà il successo della festa.

È evidente come in questo contesto, non diversamente da quanto si osserva nei contesti mesopotamici, che la ierogamia oltre a promuovere la fecondità cosmica sia rivolta ad affermare il legame tra uomini e dèi e, segnatamente, a legittimare il potere regale.

Sempre al sacro matrimonio tra Śiva e Pārvatī è dedicata nelle regioni settentrionali e centrali dell'India, soprattutto nel Rājasthān e nel Pañjāb, la festa di *hariyali teej* o *teyyan*. Questa ha luogo con l'inizio della stagione monsonica, il terzo (*teej*) giorno del mese di śrāvaṇa. In questa occasione le donne e le ragazze, indossando abiti di colore verde in accordo con il colore della vegetazione che rinasce con le piogge monsoniche, si

dondolano su altalene costituite da cesti appesi ai rami degli alberi. Va in proposito rilevato con Spanò che «Il gioco dell'altalena riveste nelle odierne feste religiose hindu una valenza simbolica specifica: molte di queste feste hanno legami con l'idea di rinascita che segna l'inizio del periodo primaverile o delle piogge monsoniche e vedono per lo più come protagoniste le donne, in quanto considerate depositarie della potenza generativa». Se il significato che assume l'altalena nelle festività religiose hindu contemporanee attiene «alla dimensione erotica e fecondativa, tuttavia la connessione dell'altalena e del suo movimento con la dimensione della sessualità e della fecondità ha origini antiche, che rimandano alla ritualità vedica» (Spanò, 2022: 137).

La duplice esigenza di promuovere la fecondità cosmica e riaffermare al contempo il legame tra uomini e dèi è alla base anche nell'assai più antico rito dell'*Açvamedha*, altrimenti noto come «sacrificio del cavallo» (cfr. Dumont, 1927; D'Onofrio, 1953-1954; Di Nola, 1970). Si tratta di un rito evidentemente connesso alla regalità – poteva essere offerto soltanto da un potente sovrano –, celebrato nel mese di *phalguna* (febbraio-marzo), festa cioè primaverile e, più precisamente, di capodanno. Il rito tuttavia, esito storico dell'organizzazione di sequenze rituali di diversa origine e significato, presenta non poche difficoltà interpretative. Nel «sacrificio del cavallo», rileva Di Nola, «si fondono e sovrappongono svariati significati, dei quali l'uno o l'altro prevale in alcuni momenti del rito» (1970: 754). Può dirsi però che tra gli scopi generali del rito sacrificale vi siano il potenziamento e rinvigorismento del re funzionali alla rinascita della società e del cosmo, dunque, al benessere della comunità e alla fertilità e abbondanza.

Tra le sequenze rituali più immediatamente connesse alla fecondità di uomini, campi e armenti vi è sicuramente il coito simbolico tra il cavallo consacrato, simbolo solare e massima espressione del vigore generativo, e la *mahisi*, la prima sposa del re. Una volta soppresso il cavallo per soffocamento le quattro spose del re, accompagnate ognuna da cento servi, si accostavano al cavallo. Qui procedevano ad una circumambulazione (tre volte a destra; tre volte a sinistra; tre volte a destra) propria dei rituali nuziali. Aveva dunque luogo il rito centrale quello del coito rituale con lo scopo di trasmettere il vigore vitale del cavallo sacro alla sposa del re e alla sua discendenza.

Scrive D'Onofrio,

[...] si compiva il rito che, probabilmente, almeno in origine doveva essere il punto centrale e più importante della celebrazione: la prima moglie del re, (regina consacrata) la *mahisi* (identificata con una bufala), coricatasi accanto al cavallo, era coperta assieme all'animale e mentre le altre spose, i numerosi sacerdoti e il re stesso andavano scambiandosi lazzi osceni, aveva luogo un vero e proprio accoppiamento sessuale tra la donna e il cavallo (1953-1954: 138).

Come precisa Di Nola la prima parte della cerimonia era accompagnata dai canti dell'*adhvaryu*, destinati ad assicurare che il seme dello stallone passasse nella regina. Seguivano tipiche pratiche, «aventi valore di orgia, di oscenità e di rottura del linguaggio normale, per provocare gli effetti rigeneratori e positivi che sono generalmente connessi all'oscenità rituale». A conclusione del rituale, che può bene essere inteso come un sostituto di orgia collettiva, le quattro regine recitano un verso del *Rgveda* (4, 39, 6), nel quale si faceva riferimento al mitico stallone Dadhikriivan (1970: 756).

Il rito deteneva anche un carattere purificatorio esplicitamente rivelato dall'espulsione di un lebbroso che chiudeva le celebrazioni e a livello testuale da un passo del *Mahabharata*: «Il re che offre il sacrificio del cavallo si carica di tutti i peccati del regno» (XII, 8, 35). Lo scopo primo e più antico del rito era quello «di ottenere la fecondità intesa nel senso più ampio di prole, vegetazione, bestiame, ecc.» (D'Onofrio, 1953-1954: 138). Tale rito per il valore magico che lo fonda, per i dettagli osceni con cui è raccontato nei testi, rivela le sue più arcaiche origini popolari e certamente, osserva ancora D'Onofrio, «costituisce uno degli elementi più antichi e fondamentali attorno a cui si andò ulteriormente ampliando il resto delle cerimonie» (1953-1954: 152).

Secondo il suo concetto veramente arcaico, dunque, l'*Açvamedha* - da una parte basato sul valore cosmico del cavallo, e dall'altra sull'idea del sacrificio quale mezzo per garantire e condizionare l'ordine universale (*ṛta*) - con la sua annuale celebrazione all'inizio dell'anno intendeva ripetere il dramma della cosmogonia, cioè il primo e più grande atto di fecondità, assicurata la quale ne derivava di conseguenza l'altra minore e contingente fecondità per gli uomini (D'Onofrio 1953-1954: 154).

Restando nella valle dell'Indo al tema della ierogamia va necessariamente accostato quello delle dendrogamie dove gli alberi, chiamati a rappresentare i due principi sessuali in modo più o meno esplicito, si pongono come manifestazioni di divinità o di potenze della natura. In India la pratica delle dendrogamie, sia nella forma di matrimoni tra alberi sia in quella tra persone arboree e persone umane

[...] possono servire a rafforzare il senso di identità di una comunità che si riconosce in un albero-totem o assicurare la protezione del mondo arboreo sulle comunità della sposa e dello sposo umani, che celebrano le loro nozze solo dopo aver celebrato quelle tra la coppia di alberi. Gli alberi trasferiscono simbolicamente sulla coppia le loro virtù, ma soprattutto garantiscono la fecondità: uniti in matrimonio qualche giorno prima della celebrazione delle nozze umane, essi vengono spesso piantati vicini, cosicché, crescendo, si intreccino tra loro, fino a rendersi indistinguibili l'uno dall'altro, a simboleggiare l'indissolubilità della coppia (arborea e umana) (Spanò, 2021: 163-164).

Eliade spiega il fenomeno riferendosi a riti di promozione della fertilità o della prosperità collettiva e non a caso spesso le nozze arboree sono celebrate in coincidenza con la stagione primaverile. Sul piano sociale il matrimonio tra due alberi serve anche a rafforzare i legami tra i componenti della comunità (1976: 321-322). Tali scenari si inseriscono nel più ampio quadro dei matrimoni vegetali o caratterizzati da simbolismi vegetali esaminati da Frazer (1973, I 223 ss. Cfr. Toschi, 1976: 360 ss.), tra cui a buon diritto possono essere annoverati i riti di unione di due elementi arborei così come si osserva tutt'oggi ad Alessandria del Carretto e ad Accettura (Buttitta, 2006: 96 ss.).

#### 4.4. DENDROGAMIE

La festa dell'albero di Alessandria del Carretto, dedicata a sant'Alessandro, ha luogo ogni anno l'ultima domenica del mese di aprile. I preparativi hanno inizio il mese precedente. I primi di marzo un gruppo di uomini si reca sulle montagne che si levano alle spalle del paese dove si distende il bosco di Spinazzeta. A questi è affidato il compito di selezionare la *pita*, un alto e robusto albero di abete bianco. Si sceglie anche *u cimale*, un altro abete dalla cima folta e rigogliosa, destinato ad essere «innestato» al vertice della *pita*.

Nei giorni successivi l'abete sarà abbattuto, pulito e scortecciato e sistemato in uno spiazzo al lato di un sentiero. L'ultima domenica di aprile giovani e adulti, alle prime luci dell'alba, si muovono dal paese in direzione della *pita*. Bisogna preparare i tronchi ed i rami che verranno usati durante il trasporto e tagliare la *cima*. Tutte le operazioni sono accompagnate dal suono di zampogne, organetti e tamburelli con cui si intonano prevalentemente tarantelle e dal consumo di vino. Il trasporto dura oltre dieci ore e numerose sono le pause nel corso delle quali si mangia e si suona. All'arrivo in paese si fa un'altra sosta per condividere cibo, bevande e suoni con coloro che non sono saliti in montagna. Infine la *pita* e il *cimale* vengono introdotti nell'abitato accolti da musiche e danze. Nei giorni seguenti il tronco sarà lisciato e squadrato e il 3 maggio, finalmente unito alla *cima*, verrà innalzato nella piazza San Vincenzo. A mezzogiorno, dopo la processione di Sant'Alessandro che termina con un'asta di cibi ed animali che servirà a raccogliere denaro per lo svolgimento della festa, ha inizio la prova. Alla cima dell'albero sono appesi numerosi doni, in massima parte alimenti fra cui animali vivi. Essi devono essere conquistati da coloro che riusciranno, tra ardite acrobazie, a scalare l'albero. Ancora una volta vediamo integrarsi i simboli rituali della ierogamia e della competizione agonale, in uno scenario palesemente connotato dal tema della *renovatio temporis*. L'albero esitato dalla sacra unione è la sacra epifania, la potenza del tempo che si rinnova, la quintessenza di ogni energia procreativa (cfr. Eliade, 1974: 112). Non a caso, a conclusione della festa, come peraltro si osserva in numerosi altri riti arborei (per la Sicilia si pensi al *Pagghiaru*



di Bordonaro o al *Circu* di Cerami, ma anche alla «festa dell'alloro» di San Marco d'Alunzio), l'albero viene abbattuto e aggredito da tutta la popolazione che ne stacca rametti dalla cima per portarseli a casa come oggetti beneaugurali.

Non diversamente accade ad Accettura, per la festa del *Maggio*, connessa ai festeggiamenti in onore del locale santo Patrono, san Giuliano, che Bronzini considera «una delle più arcaiche sopravvivenze della civiltà contadina lucana» (1979: 7). Come osserva ancora Bronzini

[...] essa si innesta su un antichissimo rito di culto agrario, tanto è vero che non cade alla data fissa della traslazione [delle reliquie del Santo nella Cattedrale di Accettura, avvenuta il 29 aprile 1797], ma è legata, come tante feste europee di culto arboreo, al maggio e alla Pentecoste che gli ebrei festeggiavano sette settimane dopo Pasqua come festa della mietitura o delle spighe. [...] Quella di maggio ad Accettura è, dunque, una festa della natura, tutta diversa dalla festa liturgica del Santo che si celebra il 27 Gennaio (1979: 18-19).

La cerimonia ha inizio nelle prime ore dell'ultima domenica di maggio, quando un gruppo di contadini di provata esperienza si reca sul monte di Gallipoli a tagliare la *cima*, un rigoglioso albero di agrifoglio che verrà innestato in cima al *Maggio*. La *cima*, una volta tagliata, viene trasportata a spalla verso il sottostante paese. Nel frattempo dal distante bosco di Montepiano scende il *Maggio*, che è considerato l'albero più bello, più alto, più diritto di tutto il bosco. La discesa del *Maggio* è scandita da una serie di soste prestabilite contrassegnate da balli, canti e musica bandistica, mangiate e bevute. Il *Maggio* è stato precedentemente tagliato nel giorno dell'Ascensione da un gruppo di massari esperti nell'arte del taglio, di fronte a una piccola folla accorsa per l'occasione. Gli addetti al taglio cercano di recidere l'albero con la massima perizia e cautela per non danneggiare il tronco e non far soffrire la pianta.

L'albero, ritenuto animato, è oggetto, come una divinità, di deferenza e rispetto. Ogni danno recato all'albero si crede che porti sciagura alla comunità. Quando il leccio sta per piegarsi ed è lì per lì per cadere, alcuni massari, che hanno effettuato il taglio, appostati dietro ad altri tronchi vicini, simulano con lunghi sommessi lamentosi urli l'agonia della pianta (Bronzini, 1979: 25. Cfr. Frazer, 1973: I 180).

Il *Maggio*, molto pesante, è trasportato in paese (insieme ad altri grossi tronchi tagliati che servono per la costruzione della struttura) con l'ausilio di alcune pariglie di buoi. La *Cima* e il *Maggio* si incontrano in paese e il loro incontro

[...] assume l'aspetto di un primitivo rito nuziale tra il «principe dei tronchi» e la sua chioma regale, e taluni ci vedono un felice imparentamento, sotto gli auspici del Santo Patrono, tra il bosco di Montepiano e la foresta di Gallipoli, fra contadini e massari (abbia-

mo visto infatti che il taglio e il trasporto della «cima» sono gestiti dai contadini, mentre del «Maggio» si occupano i proprietari di bestie), fra massari anziani e giovani, veterani e nuovi: una comunione di gruppi, uomini, monti e boschi (Bronzini, 1979: 28).

Questa concezione sessuata degli alberi veniva posta in relazione da Frazer con quella delle piante intese quali esseri animati. Essi sono concepiti come «maschio e femmina, così che possano essere maritati tra di loro nel senso reale e non soltanto figurativo o poetico della parola» (1973: I 182).

Ritorniamo al rito di Accettura. I due elementi vegetali, una volta incontratisi (ed è il momento dell'incontro una grande festa), vengono portati in un ampio slargo nel quale avverrà l'erezione del *Maggio*. Qui l'indomani si ritrovano i mastri a predisporre con lungo e faticoso lavoro i due tronchi alla loro unione e successiva elevazione. Ultimati i lavori il giorno dopo è il grande momento. Il *Maggio* con su innestata la *cima* viene alzato a prezzo di notevoli sforzi. Sulla *cima* vengono appese una serie di targhette metalliche in vece di beni alimentari e animali che fino a pochi anni fa venivano appesi essi stessi e per giunta vivi. Le targhette saranno oggetto di tiro da parte di alcuni armati che si approprieranno del corrispettivo di quelle colpite. Le restanti saranno poi oggetto di un'altra contesa. Alcuni giovani fisicamente preparati tenteranno la scalata del levigato e alto tronco del *Maggio*. Colui che riuscirà per primo a raggiungere la cima si approprierà dei premi rimasti, oltre ovviamente a guadagnarsi il riconoscimento popolare.

## 5. OSSERVAZIONI PRELIMINARI

Tutti i simboli rituali esaminati sono facilmente riconducibili entro il pattern simbolico delle feste primaverili di passaggio d'anno ove ciclo della vita e ciclo del tempo, come già brillantemente messo in luce da Van Gennep (1909), risultano intimamente e indissolubilmente correlati. È vero anche che, in base a quanto sinteticamente osservato sulle cerimonie ierogamiche delle antiche civiltà, risulta effettivamente inadeguata sia dal punto di vista funzionale che da quello semantico la «classica ma troppo meccanica interpretazione dei riti di ierogamia», già avanzata da Mannhardt e sostanzialmente ribadita da Frazer, quali «impulso o magia per ottenere la fecondità degli uomini. Degli animali e dei campi» (Bolte, 1994: 273), presentandosi evidente in questi riti il tema della legittimazione del potere regale attraverso la manifestazione dell'intimità tra il sovrano e la divinità se non addirittura quello della divinizzazione stessa del re o ancora quello della rifondazione annuale della regalità: «una "inaugurazione" del re che si assicura la protezione della dea per un anno intero» (Limet, 2000: 984). Tali ierogamie istituzionali vanno pertanto intese come assunzioni e rifunzionalizzazioni entro assai più articolate e complesse cornici di cerimonie più antiche celebrate nelle comunità

rurali dove non di rado assumono le connotazioni dell'orgia intesa come «atteggiamento collettivo che annovera l'indulgere in una eccessiva ed esasperata attività fisica, per mezzo di musica, danza, banchetti e promiscuità sessuale, in una parola l'infrazione delle norme tradizionali e codificate, al fine di sanzionare un periodo di festa e rafforzare le energie vitali del cosmo e delle comunità umane» (Tommasi Moreschini, 2006: 113).

Non a caso a proposito delle sacre nozze antesteriche Plebe, rilevandone anch'esso lo scopo principale nel propiziare la fecondità della natura, lo ritiene probabilmente accompagnato da rituali orgiastici (cfr. 1956: 100). Come ha osservato Eliade «in generale l'orgia corrisponde alla ierogamia» (1976: 371), moltiplica e ripete l'unione divina facendo circolare l'energia vitale e rianimando i cicli vitali vegetali, animali e umani.

Appare pertanto molto semplice spiegare le orge praticate da vari gruppi etnici, come del pari la cristallizzazione di taluni relitti orgiastici nelle moderne cerimonie agrarie europee in connessione con il dramma della vegetazione ed in particolare con il cerimoniale dell'agricoltura, al fine di stimolare le forze riproduttive negli esseri umani, negli animali e nella terra, mediante danze falliche seguite da un'orgia, che implicano in tal modo una sorta di rinascita (Tommasi Moreschini, 2006: 115. Cfr. Mannhardt, 1877: 424 ss.).

Osservava in proposito Lanternari che appunto riteneva «l'orgia sessuale dei coltivatori come tratto specifico di una religiosità agraria»:

Tra i coltivatori l'orgia sessuale rientra come tema rituale precipuo dei riti di fertilità e soprattutto, fra questi, del Capodanno. Senza voler riandare ai rapporti fra riti sessuali (ierogamie, orge collettive, ecc.) e agricoltura, ampiamente illustrati da etnologi e storici delle religioni, ripeteremo con Mircea Eliade che tra i popoli coltivatori «la donna, la fertilità, il sesso, la nudità sono altrettanti centri d'energia sacra, fonti di altrettanti complessi drammatici cerimoniali». Il rapporto di stretta dipendenza biologica e vitale di uomini e piante - tra genti agricole - si ripercuote nella religione e fa sì che s'identifichino di rimando fecondità e fertilità, donna e terra, coito e seminazione. In tale quadro mitico-rituale il complesso drammatico cerimoniale del Capodanno, tra i coltivatori, contiene l'orgia sessuale. Questa anzi vi appare come tratto caratteristico. Certamente l'orgia sessuale divide con le altre forme d'orgia (danza, orgia alimentare) la funzione esaltatrice e di recupero: tuttavia in virtù d'essa, come manifestazione di fecondità e di potere vivificante, è ancor più potenziato il riscatto delle umane energie compromesse dalla crisi rituale e dalla culminante venuta dei morti (1976: 517).

Alla luce di quanto osservato formuliamo l'ipotesi che nel loro complesso numerose cerimonie folkloriche non solo carnevalesche del periodo primaverile siano l'esito storico di un modello celebrativo del capodanno diffuso tra le società agro-pastorali euro-mediterranee almeno a partire dall'età del bronzo e di cui gli esempi noti delle grandi civiltà storiche (greca, mesopotamiche, vedica) sarebbero esse stesse rielaborazioni che hanno

visto progressivamente affermarsi la funzione politica di tali riti in relazione a organizzazioni sociali di tipo monarchico. Il simbolismo del matrimonio sacro, cioè, «costituisce nelle culture superiori in primo luogo una variante rispetto a manifestazioni simboliche molto antiche e molto comuni» (Bolle, 1994: 273). Basti pensare ai lavori di Marja Gimbutas che rileva come le tematiche «sessuali e coniugali» siano centrali nelle diverse espressioni religiose dell'Europa proto-storica (1990; 1991; 2005). Secondo questa ipotesi interpretativa, dunque, i motivi nuziali di ambito folklorico sarebbero da ricondursi ai noti esempi storici di ierogamie rituali costitutivi delle cerimonie di capodanno delle civiltà storiche non nei termini di derivazioni, continuità, sopravvivenze, discese in strati inferiori della popolazione, ma come formazioni autonome e indipendenti connesse *ab origine* alle stesse rappresentazioni del mondo e della vita.

## 6. IL ROGO DEL *NANNU*

La performance del Mastro di Campo dunque espone in sostanza un pattern simbolico caratteristico delle feste di capodanno non diversamente dall'altro Carnevale che con questo temporalmente si integra ma che appare palesemente autonomo nel suo svolgimento, quello centrato intorno alla morte del *Nannu*. A Mezzojuso infatti il martedì grasso hanno luogo il funerale e il rogo del *nannu*.

Il funerale e rogo del Carnevale, in genere rappresentato da un fantoccio di stracci imbottiti di paglia e non di rado accompagnato da un partner femminile, si svolgeva e in alcuni casi si continua a svolgere, con modalità assai simili, in numerosi altri centri dell'Isola (Pitrè, 1889: I, 96-97; Salomone Marino, 1897: 201 ss.; Sarica, 1993: 32 ss.). Ad Agrigento *u nannu*, ricorda Saverio La Sorsa, veniva recato in processione per le strade dell'abitato e, al termine della festa, dato alle fiamme innanzi la porta della città «fra grande fracasso della ragazzaglia» (1935: 194). Analogamente a Ribera era usanza di «costruire nell'ultimo giorno di carnevale un pupazzo di paglia, ben vestito, che veniva bruciato in mezzo alla strada dopo avere dato lettura del testamento (Ciliberto, 1991: 24). A Siracusa «usavasi bruciare un fantoccio di paglia dopo averlo fatto sfilare per le vie principali tra le grida e i lamenti delle maschere che lo accompagnavano» (Raciti, 1971: 388). In provincia di Catania, a Paternò, il fantoccio veniva dato al rogo tra i pianti e i lamenti di alcune maschere. Anche a Mistretta l'ultimo giorno di Carnevale si celebravano le esequie del *nannu*. Ricorda Giuseppe Cocchiara:

Il *nannu* è un pupazzo rappresentante Carnevale. Durante il periodo carnevalesco si tiene sospeso in mezzo ai vicoletti. Ma l'ultimo giorno il popolo è a questo pupazzo che dedica le sue vedute. In Mistretta in pieno giorno si forma una grandissima cavalcata. A cavalcioni di un asinello si attacca il *nannu*, il quale deve aprire il corteo. Squilla qualche tromba. E un'infinità di gente la quale naturalmente deve trovarsi a cavallo segue quel



Figura 3. Il rogo di *Cannaluari*, Santa Lucia del Mela. Foto: Russo-Muccio.

simbolo, molte volte spingendo le bestie ad una corsa quanto mai pericolosa e sfrenata. Però se la cavalcata è, diciamo così, una privativa che ha Mistretta e qualche altro paesello, nei paesi dell'interno non manca quasi mai il rogo nel quale si fa bruciare il povero pupazzo. Prima di bruciarlo in molte borgate vi è un'usanza quanto mai caratteristica. Sono le undici e mezza. Fra poco dovrà accendersi il rogo e Carnevale dovrà passare nell'altro mondo. Ma, [...], il buon Carnevale deve fare il testamento prima di morire. [...]. Un cantore sale allora su una sedia e incomincia a declamare le ultime volontà del morente: [...] Il testamento è il preludio della fine. Quando Carnevale muore bisogna piangerlo. [...] E il cantore che ha inneggiato alla baldoria si ricorda della sua povera esistenza e la piange come piange Carnevale. Ma il *riepitu* non culla che una morte passeggera. Il Carnevale ritorna: *Zittuti babbu / Si veru babbu. / Muriu lu nannu / Torna notrannu* (Cocchiara, 1923: 136-138).

Oltre che a Mezzojuso, in provincia di Palermo, il rogo del *nannu* si può osservare a Cinisi la domenica successiva al martedì grasso, detta «di carnevalone» e a Termini Imerese. Qui bruciano due fantocci, quelle della *nanna* e del *nannu* (che finirà immanabilmente bruciato, dopo la lettura del testamento). A Termini Imerese, e lo stesso può dirsi per il rogo del *nannu* ad Acireale e quello di *Peppi Nappa* a Sciacca, i falò sono parte di più ampie manifestazioni, non ultima la sfilata dei carri allegorici. Amplificando tratti tradizionali e aggiungendone di nuovi, chi allestisce i carri cerca soprattutto di rispondere a esigenze di spettacolarità turistico-folkloristiche. Non diversamente che in altre

parti d'Italia il Carnevale è infatti tra le feste di origine folklorica «che più ha registrato interventi e invenzioni di origine colta; precocemente riplasmato dalla fantasia e dagli interessi di patrizi, borghesi e letterati, e oggi, in coincidenza con i cosiddetti trionfi dell'effimero, assoggettato alla promozione commerciale di prodotti locali» (Bravo, 1988: 38).

Se, come è noto, i falò cerimoniali sono elementi caratterizzanti le cerimonie di passaggio stagionale, le feste di «capodanno», di chiusura e apertura d'un ciclo, variamente esitate in dipendenza delle diverse vicende storico-culturali di ciascuna comunità, di più complessa lettura sono certamente quelle che vedono consumarsi sul rogo dei fantocci. Per quanto attiene il significato originario, tali fantocci (in particolare quelli carnevaleschi), sono stati variamente interpretati. Essi sono stati visti tra l'altro come: 1) vittime sacrificali intese a nutrire la divinità e a risaldare con essa la comunione necessaria alla vita della comunità stessa; 2) vittime sulle quali si scaricano simbolicamente le colpe di cui si è macchiata (consapevolmente o inconsapevolmente) l'intera comunità la quale, solo attraverso la sua distruzione rituale, potrà riaccostarsi, mondata dalla colpa, ai propri dei e affrontare un nuovo ciclo temporale; 3) raffigurazioni di una divinità della vegetazione, o ipostasi del ciclo dell'anno che deve periodicamente essere messo a morte, purificato dalle fiamme, per rinascere e riacquistare vigore, per garantire, avendo riacquisito purezza e forza, il ritorno della vita (cfr. Frazer, 1973: II, 1003-1114; Edsman, 1949: 74 ss.; Van Genep, 1947: 868 ss. e 992 ss.; Buttita, 2002).

Queste linee interpretative non si escludono necessariamente a vicenda: da un lato può osservarsi che la vittima del sacrificio, nel momento in cui viene consacrata (e questo è atto fondamentale e preliminare a ogni sacrificio) diviene, se non immagine, parte stessa della divinità, dall'altro le pratiche cerimoniali del tipo «capro espiatorio» possono essere in alcuni casi ricondotte a una particolare forma di sacrificio, il cosiddetto «sacrificio d'eliminazione», ma anche al dio che con la sua morte si fa carico dei peccati del mondo.

Non esiste in ambito folklorico una ben distinta dicotomia bene-male. Ogni atto presente e futuro porterà sì benessere alla comunità, ma a un suo preciso prezzo. Nel fantoccio che muore sul rogo, nella legna che brucia, vengono distrutte le colpe accumulate dalla società, colpe che gli uomini non avrebbero potuto non commettere, poiché ogni atto compiuto sulla natura e sul suo ordine, è comunque una violazione sacrilega. Il progetto costante al fondo di tutti questi riti invernali è, lo ribadiamo, la distruzione del tempo consumato e la rigenerazione di un tempo nuovo e pertanto puro. E tale progetto si fonda efficacemente sull'idea del prodursi della vita attraverso la morte. Un'idea che, seppure pertinente all'economia e alle stratificazioni sociali delle società agro-pastorali, ha continuato a vivere, tra trasformazioni e compromessi, man mano

che le società sono venute fondando la loro organizzazione su nuovi sistemi produttivi. Distruzione e rigenerazione attraverso il fuoco dunque: *Zittuti babbu / Si veru babbu. / Muriu lu nannu / Torna notranu.*

Il re Carnevale muore distrutto dalle fiamme, ma nel fuoco e attraverso il fuoco rinasce: ritorna e con lui il nuovo ciclo del tempo. Non possiamo a questo punto non fare un passo indietro. Rivenire ad un rito ierogamico e ignico insieme. A un rito illuminante, che chiarisce e conferma la nostra ipotesi: tutti i simboli rituali che variamente concorrono nelle cerimonie carnevalesche, e tra questi appunto il «matrimonio», sono simboli rituali derivanti da più antiche cerimonie di rifondazione del tempo e della vita, ossia di Capodanno.

A Tiro Melquart, il dio poliade, e Astarte sua paredra erano annualmente protagonisti, in primavera, esattamente in *Péritios* cioè tra febbraio e marzo, di una cerimonia che nelle fonti greche è detta *Egèrsis*, letteralmente «resurrezione, risveglio» (Raoul-Rochette, 1848: 25-26). L'*iter* rituale della cerimonia non può essere compiutamente ricostruito. Suoi elementi costitutivi erano sicuramente il simbolico rogo del dio e la rappresentazione di una sacra unione tra il dio e Astarte. Nel primo caso una effigie di Melquart veniva cremata al supposto scopo di «immortalizzarlo y revivirlo con el fuego», e successivamente interrata (Pardo Mata, 2002: 35). Nel secondo caso, il re, chiamato a rappresentare il dio poliade, si univa in matrimonio con una sacerdotessa o con la stessa regina che impersonava ritualmente la dea Astarte, dea che in tutto il mondo fenicio era considerata la dispensatrice del potere, della vitalità, della forza e della fertilità. Dagli elementi noti può dirsi con Bonnet che l'*Egèrsis* non può essere riduttivamente interpretata

[...] come una semplice celebrazione del risveglio della natura dopo l'inverno. Melquart, in quanto antenato dei sovrani tiri, quindi prototipo del re che garantisce ordine e benessere, non è un banale «spirito della natura», bensì una divinità dalla personalità ricca e complessa. La sua scomparsa e il suo ritorno in vita, promosso dalla dea Astarte, sua compagna, dotata del potere di dare la vita, serve a cancellare, per meglio reinstaurarlo, l'ordine cosmico – quindi anche lo svolgersi delle stagioni e, in generale, il ciclo vitale – e l'ordine socio-politico di cui il re è garante grazie al suo rapporto privilegiato con la sfera divina (2004: 114-115. Cfr. Id. 1988).

Ierogamia, legittimazione del re attraverso la sua unione (ri-unione) con la Regina, e rinascita nel fuoco, dunque, i simboli rituali essenziali della festa di Capodanno di Tiro, non diversamente, ora possiamo ben dirlo, da quanto accade ancora, nell'assoluta inconsapevolezza dei celebranti e degli astanti, nel Carnevale di Mezzojuso e in tanti altri carnevali di tutta Europa.

## BIBLIOGRAFIA

- AGUS, Caterina (2022), «Orsi, Arlecchini, spade della fertilità: simboli e personaggi della cultura alpina», in *Natura animata. Cerimonie, feste, tradizioni attraverso tempi e culture. Studi in onore di Enrico Comba, Lia Zola, Stegano Beggiora et alii*, Milano, Franco Angeli, pp. 65-81.
- ASSMANN, Aleida (2002), *Ricordare. Forme e mutamenti della memoria culturale*, Bologna, il Mulino.
- ASSMANN, Jan (1997), *La memoria culturale: scrittura, ricordo e identità politica nelle grandi civiltà antiche*, Torino, Einaudi.
- AUF DER MAUR, Hans J. (1990), *Le celebrazioni nel ritmo del tempo - I. Feste del Signore nella settimana e nell'anno*, Torino, ElleDiCi.
- AVAGIANOU, Aphrodite (1991), *Sacred Marriage in the Rituals of Greek Religion*, «European University Studies, series 15», Berne-Berlin-Frankfurt-New York, Peter Lang.
- BALESTRACCI, Duccio (2001), *La festa in armi. Giostre, tornei e giochi del Medioevo*, Roma-Bari, Laterza.
- BIDMEAD, Juley (2002), *The Aki tu Festival. Religious Continuity and Royal Legitimation in Mesopotamia*, Piscataway (N. J.), Gorgias Press.
- BOLLE, Kees W. (1994), «Ierogamia», in *Enciclopedia delle religioni*, Mircea Eliade (ed.), vol. 2: *Il rito: oggetti, atti, cerimonie*, Milano, Jaca Book, pp. 272-277.
- BONANZINGA, Sergio (1999), «Tipologia e analisi dei fatti etnocoreutici», *Archivio Antropologico Mediterraneo*, II, 1-2, pp. 77-95.
- BONANZINGA, Sergio (2003), *Un sistema cerimoniale bipolare*, in *Tempo di Carnevale. Pratiche e contesti tradizionali in Sicilia*, Sergio Bonanzinga, Mario Sarica (eds.), Messina, Intilla, pp. 55-100.
- BONNET, Corinne (1988), *Melqart: Cultes et mythes de l'Héraclès tyrien en Méditerranée*, "Studia Phoenicia 8", Leuven, Peeters.
- BONNET, Corinne (2004), *I Fenici*, Roma, Carocci.
- BOROFKY, Robert (ed.) (2000), *L'antropologia culturale oggi*, Roma, Meltemi.
- BOTTÉRO, Jean (1992), *Uomini e dèi della Mesopotamia*, Torino, Einaudi.
- BRAVO, Gian Luigi (1988), *Sacro e profano / Piemonte*, in *Le tradizioni popolari in Italia. La festa*, Alessandro Falassi (ed.), Milano, Electa, pp. 38-47.
- BRAVO, Gian Luigi (2001), *Italiani. Racconto etnografico*, Roma, Meltemi.
- BRELICH, Angelo (1955-56), *Introduzione allo studio dei calendari festivi*, 2 voll., Roma, Ed. dell'Ateneo.
- BRELICH, Angelo (1960-1961), *Le iniziazioni*, 2 voll., Roma, Ed. dell'Ateneo.
- BRONZINI, Giovanni Battista (1979), *Accettura. Il contadino l'albero il santo*, Galatina, Congedo.
- BRONZINI, Giovanni Battista (1996), *Il viaggio antropologico di Carlo Levi: da eroe stendhaliano a guerriero birmanno*, Bari, Dedalo.
- BURKE, Peter (2000), *Sogni, gesti, beffe. Saggi di storia culturale*, Bologna, il Mulino.
- BURKE, Peter (2006), , Bologna, il Mulino.

- BURKERT, Walter (1981), *Homo necans. Antropologia del sacrificio cruento nella Grecia antica*, Torino, Bollati Boringhieri.
- BURKERT, Walter (1991), *Mito e rituale in Grecia. Struttura e storia*, Roma-Bari, Laterza.
- BURKERT, Walter (2003), *La religione greca di epoca arcaica e classica*, Milano, Jaca Book.
- BUTTITTA, Antonino e Antonio PASQUALINO (1986), *Il Mastro di Campo a Mezzojuso*, Palermo, Associazione per la Conservazione delle Tradizioni Popolari.
- BUTTITTA, Ignazio E. (2002), *Il fuoco. Simbolismo e pratiche rituali*, Palermo, Sellerio.
- BUTTITTA, Ignazio E. (2006), *Feste dell'alloro in Sicilia*, Palermo, Fondazione Ignazio Buttitta.
- BUTTITTA, Ignazio E. (2014), *La danza di Ares. Forme e funzioni delle danze armate*, Acireale-Roma, Bonna.
- BUTTITTA, Ignazio E. (2020), *Verità e menzogna dei simboli*, Milano, Meltemi.
- CARO BAROJA, Julio (1989), *Il Carnevale*, Genova, il Melangolo.
- CILIBERTO, Giuseppe N. (1991), *La strina. Canti-musiche-immagini e feste popolari intorno a Ribera*, Ribera, Amministrazione Comunale di Ribera.
- CIRESE, Alberto M. (1997), *Dislivelli di cultura e altri discorsi inattuali*, Roma, Meltemi.
- CLIFFORD, James (1993), *I. Etnografia e letteratura e arte nel XX secolo*, Torino, Bollati Boringhieri.
- COCCHIARA, Giuseppe (1923), *Popolo e Canti nella Sicilia d'oggi. Girando Val Demone*, Palermo, Sandron.
- COCCHIARA, Giuseppe (1971), *Storia del Folklore in Europa*, Torino, Bollati Boringhieri.
- COHEN, Mark E. (1993), *The cultic calendars of the ancient Near East*, Bethesda, CDL Press.
- COMBA, Enrico e Margherita AMATEIS (2019), *Le porte dell'anno: cerimonie stagionali e mascherate animati*, Torino, Accademia University Press.
- CONNERTON, Paul (1999), *Come le società ricordano*, Roma, Armando.
- CONTENAU, Georges (1961), *La Mesopotamia prima di Alessandro*, Milano, il Saggiatore.
- COOPER, Jerrold S. (1993), «Sacred marriage and popular cult in early Mesopotamia», in *Official cult and popular religion in the ancient Near East*, Eiko Matsushima (ed.), Heidelberg, Winter, pp. 81-96.
- D'ONOFRIO, Cesare (1953-1954), «Le "nozze sacre" della regina col cavallo nel rito dell'Açvamedha», *Studi e Materiali di Storia delle Religioni*, 24-25, pp. 133-162.
- DABDAB TRABULSI, José A. (1990), *Dionysisme, pouvoir et société en Grèce jusqu'à la fin de l'époque classique*, Paris, Université de Besançon.
- DARAKI, Maria (1985), *Dionysos*, Paris, Arthaud.
- DE VAUX, Roland (1977), *Le Istituzioni dell'Antico Testamento*, Casale Monferrato, Marietti.
- DERIDDA, Jacques (1967), *De la Grammatologie*, Paris, Minuit.
- DERIDDA, Jacques (1972), *La Dissémination*, Paris, Seuil.
- DEUBNER, Ludwig (1932), *Attische Feste*, Berlin, H. Keller.
- DI NOLA, Alfonso M. (2001), *Aspetti magico-religiosi di una cultura subalterna italiana*, Torino, Boringhieri.
- DI NOLA, Alfonso Maria (1970), «Ierogamia», in *Enciclopedia delle religioni*, Alfonso Maria Di Nola (ed.), vol. III, Firenze, Vallecchi, pp. 834-841.
- DI NOLA, Alfonso Maria (1971), «Açvamedha», in *Enciclopedia delle religioni*, Alfonso Maria Di Nola (ed.), vol. I, Firenze, Vallecchi, pp.
- DUMÉZIL, Georges (1977), *La religione romana arcaica*, Milano, Rizzoli.
- DUMONT, Paul Émile (1927), *L'Açvamedha. Description du sacrifice solennel du cheval dans le culte védique d'après les textes du Yajurveda blanc*, Paris, Paul Geuthner.
- EDSMAN, Carl-Martin (1949), *Ignis divinus, le feu comme moyen de rajeunissement et d'immortalité: contes, légendes, mythes et rites*, Lund, Gleerup.
- ELIADE, Mircea (1958), *Rites and Symbols of Initiation: The Mysteries of Birth and Rebirth*, New York, Harper & Row.
- ELIADE, Mircea (1974), *La nascita mistica*, Brescia, Morcelliana.
- ELIADE, Mircea (1976), *Trattato di storia delle religioni*, Torino, Bollati Boringhieri.
- ELIADE, Mircea (1989), *Il mito dell'eterno ritorno. Archetipi e ripetizione*, Roma, Borla.
- FABIETTI, Ugo e Vincenzo MATERA (1999), *Memoria e identità. Simboli e strategie del ricordo*, Roma, Meltemi.
- FARNELL, Lewis R. (1911), *Greece and Babylon: a comparative sketch of Mesopotamian, Anatolian and Hellenic religions*, Edinburgh, T. & T. Clark.
- FARNELL, Lewis R. (1909), *The Cults of the Greek States*, vol. V, Oxford, Clarendon Press.
- FORTES, Meyer (1936), «Ritual festivals and social cohesion in the hinterland of the Gold Coast», *American Anthropologist*, n. s. 38, pp. 590-604.
- FRANKFORT, Henri (1978), *Kingship and the Gods. A Study of Ancient Near Eastern Religion*, University of Chicago Press, Chicago and London.
- FRAZER, James G. (1973), *Il Ramo d'oro. Studio sulla magia e la religione*, 2 voll., Torino, Boringhieri.
- FULLER, Christopher J. (2004), *The Camphor Flame. Popular Hinduism and Society in India*, Princeton and Oxford, Princeton University Press.
- FURLANI, Giuseppe (1934), *Il Poema della Creazione*, Zanichelli, Bologna.
- GASTER, Teodor H. (1950), *Thespis: Ritual, Myth, and Drama in the Ancient Near East*, New York, Schuman.
- GEERTZ, Clifford (1973), *Interpretazione di culture*, Bologna, il Mulino.
- GHISI, Federico (1937), *I canti carnascialeschi nelle fonti musicali del XV e XVI secolo*, Firenze, Olschki.
- GIMBUTAS, Marija (1990), *Il linguaggio della dea. Mito e culto della dea madre nell'Europa neolitica*, Milano, Longanesi.
- GIMBUTAS, Marija (1991), «La religione della dea nell'Europa preistorica», in *La religiosità nella preistoria*, Fiorenzo Facchini, Marija Gimbutas et alii, Milano, Jaca Book, pp. 85-112.
- GIMBUTAS, Marija (2005), *Le dee viventi*, Milano, Medusa.
- CARLO (1989), . *Una decifrazione del sabba*, Torino, Einaudi.

- Jules (1892), «Dionysia», in *Dictionnaire des Antiquités grecques et romaines*, Charles V. Daremberg, Edmond Saglio (eds.), II 1, pp. 230-246.
- GLUCKMAN, Max (1963A), *Custom and Conflict in Africa*, Oxford, Blackwell.
- GLUCKMAN, Max (1963b), *Order and Rebellion in Tribal Africa*, New York, The Free Press of Glencoe.
- GLUCKMAN, Max (ed.) (1962), *Essays on the Ritual of Social Relations*, Manchester, Manchester University Press.
- GUARDUCCI, Margherita (1981), «Dioniso e il loto. Nuove riflessioni sul vaso ateniese di Lydos nel Museo di Villa Giulia», *Numismatica e Antichità Classiche*, 10, 53-69.
- GUARDUCCI, Margherita (1982), «Dioniso sposo della regina. Ancora nuove riflessioni sul vaso ateniese di Lydos nel Museo di Villa Giulia», *Numismatica e Antichità Classiche*, 11, pp. 33-46.
- GUTHRIE, William K. C. (1987), *I Greci e i loro dei*, Bologna, il Mulino.
- HAM, Greta L. (1999), «The Choes and Anthesteria Reconsidered: Male Maturation Rites and Peloponnesian Wars», in *Rites of passage in ancient Greece: literature, religion, society*, Mark W. Padilla (ed.), Lewisburg (PA), Bucknell University Press, pp. 201-218.
- HAMILTON, Richard (1992), *Choes and Anthesteria: Athenian Iconography and Ritual*, Ann Arbor, The University of Michigan Press.
- HARMAN, William P. (1989a), *The sacred marriage of a Hindu goddess*, Bloomington, Indiana University Press.
- HARMAN, William P. (1989b), «Sacred Marriage in the Study of Religion: A Perspective from India on a Concept that Grew out of the Ancient Near East», *Religion*, XIX, 4, pp. 353-376.
- HARRISON, Jane H. (1962), *Themis: a study of the social origins of Greek religion*, Cleveland and New York, The World Publishing Company.
- HERGUETA Y MARTÍN, Domingo (1934), *Folklore burgalés*, Burgos, Establecimiento tipográfico de la Diputación.
- HOBBSBAWM, Eric J. e Terence O. RANGER (eds.) (1994), *L'invenzione della tradizione*, Torino, Einaudi.
- HROUDA, Barthel (2003), *La Mesopotamia*, Bologna, il Mulino.
- HUBERT, Henri e Marcel MAUSS (1991), *La rappresentazione del tempo nella religione e nella magia*, in *Le origini dei poteri magici*, Émile Durkheim, Henri Hubert, Marcel Mauss, Torino, Bollati Boringhieri.
- JACOBSEN, Thorkild (1976), *The Treasures of Darkness: A History of Mesopotamian Religion*, New Haven-London, Yale University Press.
- JAMES, Edwin O. (1960), *Antichi dèi mediterranei*, Milano, il Saggiatore.
- JAMES, Edwin O. (1996), *Gli eroi del mito*, Milano, il Saggiatore.
- JEANMAIRE, Henri (1939), *Couroi et courètes: essai sur l'éducation spartiate et sur les rites d'adolescence dans l'antiquité hellénique*, Lille, Bibliothèque universitaire.
- JEANMAIRE, Henri (1978), *Dionysos. Histoire du culte de Bacchus*, Paris, Payot.

- KENNEL, Nigel M. (1995), *The Gymnasium of Virtue: Education and Culture in Ancient Sparta*, Chapel Hill, University of North Carolina Press.
- KERÉNYI, Károly (1979), *Miti e misteri*, Torino, Bollati Boringhieri.
- KERÉNYI, Károly (1992), *Dioniso. Archetipo della vita indistruttibile*, Milano, Adelphi.
- KERÉNYI, Károly (2001), *Religione antica*, Milano, Adelphi.
- KEZICH, Giovanni (2015), *Viaggio antropologico nelle maschere d'inverno*, Scarmagno, Priuli Et Verlucca editori.
- KEZICH, Giovanni (2019), *Carnevale. La festa del mondo*, Roma-Bari, Laterza.
- KEZICH, Giovanni e Antonella MOTT (2014), «Il matrimonio nel Carnevale: avanti e indietro attraverso lo specchio», in *Il matrimonio. Dalla tradizione al neofolklore. La cerimonialità*, Valentina Rossi (ed.), Viterbo, Union Printing Ed., pp. 207-215.
- KRAMER, Samuel N. (1963), «Cuneiform Studies and the History of Literature: The Sumerian Sacred Marriage Texts», *Proceedings of the American Philosophical Society*, 107, pp. 485-527.
- KRAMISH, Stella (1999), *La presenza di iva*, Milano, Adelphi.
- KRAPPE, Alexandre H. (1930), *Mythologie universelle*, Paris, Payot.
- LA SORSA, Saverio (1935), «Tradizioni popolari di Agrigento», *Lares*, VI, 3, pp. 190-202.
- LANTERNARI, Vittorio (1976), *La grande festa. Vita rituale e sistemi di produzione nelle società tradizionali*, Bari, Dedalo.
- LANTERNARI, Vittorio (1997), *Antropologia religiosa. Etnologia, storia, folklore*, Bari, Dedalo.
- LANTERNARI, Vittorio (2006), *Dai «primitivi» al «post-moderno». Tre percorsi di saggi storico-antropologici*, Napoli, Liguori.
- LAPINKIVI, Pirjo (2004), *The Sumerian sacred marriage in the light of comparative evidence*, «State Archives of Assyria Studies, vol. XV», Helsinki, Neo-Assyrian Text Corpus Project.
- LEACH, Edmund (1965), *Political systems of Highland Burma: a study of Kachin social structure*, Boston, Beacon press.
- LEVI, Carlo (1952), *Cristo si è fermato a Eboli*, Torino, Einaudi.
- LIMET, Henri (2000), «Ierogamia», in *Grande dizionario delle religioni dalla Preistoria ad oggi*, Paul Poupart (ed.), Casale Monferrato, Piemme, pp. 983-984.
- MANNHARDT, Wilhelm (1877), *Wald- und Feldkulte. II. Antike Wald- und Feldkulte aus Nordeuropäischer Überlieferung*, Berlin, Gebrüder Borntraeger.
- MATSUSHIMA, Eiko (1988), «Les rituels du mariage divin dans les documents accadiens», *Acta Sumerologica*, pp. 95-128.
- McKENZIE, John L. (1981), «Capodanno», in *Dizionario biblico*, Assisi, Cittadella Editrice, pp. 157-160.
- MUIR, EDWARD (2000), *Riti e rituali nell'Europa moderna*, Firenze, La Nuova Italia.
- NIELSEN, Inge (2002), *Cultic Theatres and Ritual Drama. A Study in Regional Development and Religious Interchange between East and West in Antiquity*, Aarhus, Aarhus University Press.

- OLAO MAGNO (2001), *Storia dei popoli settentrionali*, traduzione e commento di Giancarlo Monti, Milano, Rizzoli.
- OTTO, Walter F. (2006), *Dioniso. Mito e culto*, Genova, il Nuovo Melangolo.
- PALLIS, Svend A. (1926-1927), *The Babylonian Akitu Festival*, København, A. F. Høst.
- PARDO MATA, Pilar (2002), *Mediterráneo: Fenicia, Grecia y Roma*, Madrid, Silex Ediciones.
- PARKE, Herbert W. (1977), *Festivals of the Athenians*, Ithaca, Cornell University Press.
- PETTAZZONI, Raffaele (1950), *Der babylonische Ritus des Akitu und das Gedicht der Weltschöpfung*, in *Mensch und Ritus* (vorträge gehalten auf der Eranos-Tagung in Ascona 21-30 August 1950), Olga Fröbe-Kapteyn (ed.), «Eranos-Jahrbuch, n. XIX», Zürich, Rhein-Verlag, pp. 403-430.
- PICKARD-CAMBRIDGE, Arthur W. (1996), *Le feste drammatiche di Atene*, Firenze, La Nuova Italia.
- PITRÈ, Giuseppe (1889), *Usi e costumi credenze e pregiudizi del popolo siciliano*, vol. I, Palermo, Clausen.
- PLEBE, Armando (1956), *La nascita del comico nella vita e nell'arte degli antichi Greci*, Roma-Bari, Laterza.
- POLA FALLETTI DI VILLAFALLETTO, Giuseppe C. (1939), *Associazioni giovanili e feste antiche: loro origini*, vol. I, Torino, Comitato Difesa dei Fanciulli.
- PONGRATZ-LEISTEN, Beate (2008), *Sacred marriage and the transfer of divine knowledge. Alliances between the gods and the king in ancient Mesopotamia*, in *Sacred marriages: The divine-human sexual metaphor from Sumer to early Christianity*, Martti Nissinen, Risto Uro (eds.), Winona Lake, Eisenbrauns, pp. 43-73.
- POPPI, Cesare (2020), *Saggi di antropologia ladina e alpina*, vol. II: *Carnevale e ritualità*, Sèn Jan, Istitut Cultural Ladin.
- RACITI, Maria (1971), *Siracusa*, in *Santi, streghe e diavoli. Il patrimonio delle tradizioni popolari nella società meridionale e in Sardegna*, Luigi M. Lombardi Satriani (ed.), Firenze, Sansoni, pp. 387-389.
- RAOUL-ROCHETTE, Desiré (1848), *Sur l'Hercule assyrien et phénicien, considéré dans ses rapports avec l'Hercule grec*, «Mémoires de l'Académie des Inscriptions et Belles-Lettres, vol. XVII», Paris, Imprimerie Nationale.
- ROHDE, Erwin (1989), *Psiche. I. Il culto delle anime presso i Greci*, Roma-Bari, Laterza.
- ROSE, Herbert J. (1925), «A Suggested Explanation of Ritual Combats», *Folklore*, 36, 4, pp. 322-331.
- SABBATUCCI, Dario (1988), *La religione di Roma antica dal calendario festivo all'ordine cosmico*, Milano, il Saggiatore.
- SACHS, Curt (1966), *Storia della danza*, Milano, il Saggiatore.
- SALOMONE MARINO, Salvatore (1897), , Palermo, Sandron.
- SARICA, Mario (1993), *Il principe e l'orso. Il carnevale di Saponara*, Messina, Pungitopo.
- SERGEANT, Bernard (1995), *Les Indo-Européens. Histoire, langues, mythes*, Paris, Payot.
- SIMON, Erika (2002), *Festivals of Attica: an archaeological commentary*, Madison, University of Wisconsin Press.

- SPANÒ, Igor (2021), *Vṛkṣa vivāha. Dendrogamie in India fra tradizioni antiche e pratiche devozionali contemporanee*, in *Dendrolatrie: miti e pratiche dell'immaginario arboreo*, Dino Ranieri Scandariato, Carlo Andrea Tassinari, Gioele Zisa (eds.), Palermo, Edizioni Museo Pasqualino, pp. 159-180.
- SPANÒ, Igor (2022), «Una forma leggiadra». Simboli sessuali dell'altalena dal rito del *Mahāvratā* ai culti indiani contemporanei», *Studi e Materiali di Storia delle Religioni*, 88/1, pp. 151-175.
- SPINETO, Natale (2005), *Dionysos a teatro. Il contesto festivo del dramma greco*, Roma, L'Erma di Bretschneider.
- STEINKELLER, Piotr (1999), *On rulers, priests and sacred marriage: Tracing the evolution of early Sumerian kingship*, in *Priests and officials in the ancient Near East: Papers of the second colloquium on the ancient Near East*, Kazuko Watanabe (ed.), Heidelberg, Winter, pp. 103-137.
- TAK, Herman (2000), *Feste in Italia meridionale. Rituali e trasformazioni in una storia locale*, Potenza, Ermes.
- THUREAU-DANGIN, François (1921), *Rituels accadiens*, Paris, E. Leroux.
- TOMMASI MORESCHINI, Chiara O. (2007), «Orge e orgiasmo rituale nel mondo antico: alcune note», *Kervan - Rivista Internazionale di studi afroasiatici*, 4/5, pp. 113-129.
- TORELLI, Mario (1993), «Il pane di Roma arcaica. Calendario, riti, strutture», in *Nel nome del pane*, Oddone Longo e Paolo Scarpi (eds.), Bolzano, Regione Autonoma Trentino-Alto Adige, pp. 147-168.
- TOSCHI, Paolo (1976), *Le origini del teatro italiano*, 2 voll., Torino, Bollati Boringhieri.
- TURNER, Victor (1969), *The Ritual Process. Structure and Anti-structure*, New York, De Gruyter.
- TYLOR, Edward B. (1871), *Primitive Culture: researches into the development of mythology, philosophy, religion, language, art, and custom*, 2 voll., London, J. Murray, I, pp. 16-17.
- VAN BUREN, Elizabeth Douglas (1944), «The Sacred Marriage in Early Times in Mesopotamia», *Orientalia*, 13, pp. 1-72.
- VAN DER LEEUW, Gerardus (1975), *Fenomenologia della religione*, Torino, Bollati Boringhieri.
- VAN GENNEP, Arnold (1909), *Les rites des passage*, Paris, Émile Nourry.
- VAN GENNEP, Arnold (1947), *Manuel de folklore français contemporain*, vol. III: *Les cérémonies périodiques, cycliques et saisonnières 1. Carnaval-Carême-Pâques*, Paris, Picard.
- VAN HOORN, Gerard (1951), *Choes and Anthesteria*, Leiden, Brill.
- VERDON, Jean (2004), *Feste e giochi nel medioevo*, Milano, Baldini Castoldi.
- VERNANT, Jean-Pierre (2007), *Mito e società nell'antica Grecia*, Torino, Einaudi.
- VIDOSSÌ, Giuseppe (1960), *Saggi e scritti minori di Folklore*, Torino, Bottega d'Erasmus.
- WIDENGREN, Geo (1976), *Fenomenologia de la religion*, Madrid, Cristiandad.
- ZIMMERN, Heinrich (1926), *Das Babylonische Neujahrfest*, Leipzig, J. C. Hinrichs.
- ZISA, Gioele (2021), «Il corpo sessuato delle dee. Agricoltura, pastorizia e mondo vegetale nella Mesopotamia antica, in *Narrazioni e rappresentazioni del sacro femminile*», *Atti del convegno internazionale di studi in memoria di Giuseppe Martorana*, Daniela Bonanno, Ignazio E. Buttitta (eds.), Palermo, Edizioni Museo Pasqualino, pp. 29-60.