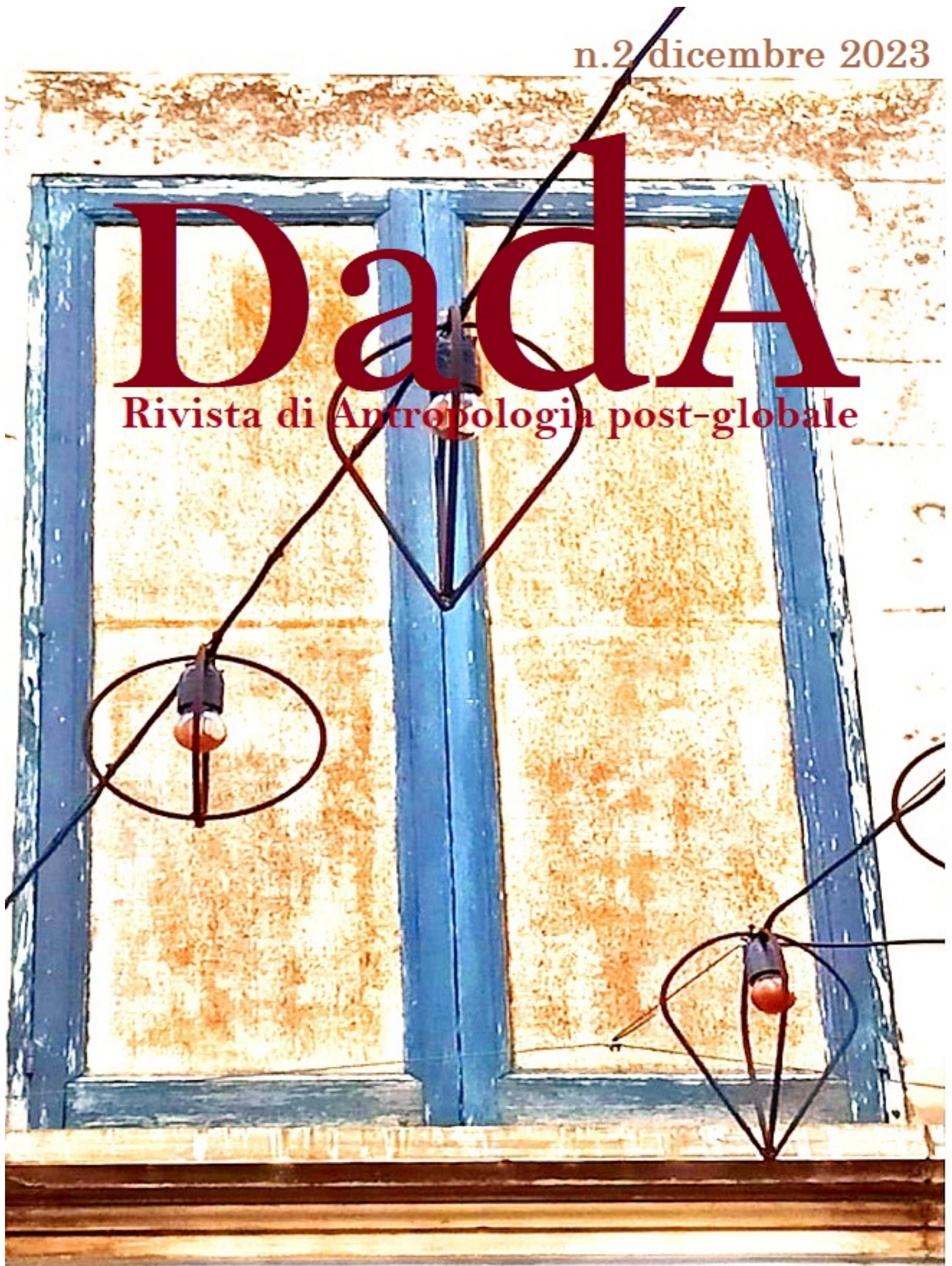


n.2 dicembre 2023

Dada

Rivista di Antropologia post-globale



Fondata e diretta da Antonio L. Palmisano

Direttore responsabile

Antonio L. Palmisano

Comitato scientifico

Luigi Alfieri, Alberto Antoniotto, Vito Antonio Aresta, Ariane Catherine Baghaï, Marco Bassi, Paolo Bellini, Brigitta Benzing, Emiliano Bevilacqua, Gianluca Bocchi, Davide Borrelli, Elena Bougleux, Patrick Boumard, Andreas Brockmann, Jan Mauritius Broekman, Mauro Ceruti, Margherita Chang Ting Fa, Domenico Coccopalmerio, Antonino Colajanni, Fabio de Nardis, Vincenzo Esposito, Adriano Fabris, Luisa Faldini, Michele Filippo Fontefrancesco, Guglielmo Forges Davanzati, Jorge Freitas Branco, Lia Giancristofaro, Vitantonio Gioia, Roberta Iannone, Michel Kail, †Luigi Lombardi Satriani, Mariano Longo, Ulrich van Loyen, Sergio Estuardo Mendizábal García, Jean-Pierre Olivier de Sardan, Paolo Pagani, Maria Paola Pagnini, Cristina Papa, Leonardo Piasere, Dan Podjed, Ron Reminick, Gianluigi Rossi, Norbert Rouland, Antonio Russo, Ryuju Satomi, Maurizio Scaini, Fabrizio Sciacca, Siseraw Dinku, Gaetano Stea, Bernhard Streck, †Franco Trevisani, Giuseppe Vercelli, Han Vermeulen, Natascia Villani, Yoko Kumada, Martin Zillinger

Comitato di redazione

Stefan Festini Cucco, Anna Lazzarini, Raffaella Sabra Palmisano

Graphic designer

Italo Belamonte – copertina: © Ariane Baghaï

Web master

Gianluca Voglino

Direzione e redazione

Via della Geppa 4
34132 Trieste
prof.palmisano@gmail.com

Gli articoli pubblicati nella rivista sono sottoposti a una procedura di valutazione anonima. Gli articoli da sottoporre alla rivista vanno spediti alla sede della redazione e saranno consegnati in lettura ai referees dei relativi settori scientifico disciplinari.

Anno XIII, n. 2 – Dicembre 2023

3 Dicembre 2023 – Trieste

ISSN: 2240-0192

Autorizzazione del Tribunale civile di Trieste N. 1235 del 10 marzo 2011

Editor



Antropologi in Azione

Aia, Associazione Antropologi in Azione – Trieste-Lecce

DADA permette a terzi di scaricare le sue opere fino a che riconoscono il giusto credito citando la fonte ma non possono cambiarle in alcun modo o utilizzarle commercialmente (CC BY-NC-ND).

La rivista è fruibile dal sito www.dadarivista.com gratuitamente.

The Review

Dada. Rivista di Antropologia post-globale is a digital periodical review. The access is free on www.dadarivista.com

The review intends to focus on the issues of anthropology and contemporary philosophy in order to face the classical and modern questions in the social, political and cultural context of our post-global era in which the *grands récits* are hidden but all the more present and operating.

Since we are convinced that the meaning of life coincides with intensive research intended as a joyful experimentation, even in those fields in which any kind of change and actually any kind of experimentation seem to be out of the question, and, being more than ever aware that the heritage connected to the *grands récits* should be removed from our discourses, the review selected the term *Dada* to indicate a position of structural opening toward the choice of research methods and the use of language in order to avoid the dogmatic of protocols. This long way has already been undertaken by many scholars such as Paul Feyerabend for instance, and we warmly invite you to join us and proceed with resolution and irony.

In this context, the contributions can be published in one of the languages of the European Union, according to the wish of the authors, after reviewing by native-speaking colleagues. Multilingual reading seems to be spreading in the academic circles of the Continent and this partially allows avoiding translations in *lingua franca* and their inescapable limitations. The authors are free to adopt their own style concerning footnotes and bibliographical references as far as they remain coherent with their own criteria.

The review also has the scope to publish the contributions of young scholars in order to introduce them to the national and international debate on the themes in question.

The Editor
Antonio L. Palmisano

Editoriale

Razza?

«Oh Liberté, que de crimes on commet en ton nom!», esclamava la piccolo borghese Marie-Jeanne Roland de la Platière, divenuta viscontessa, poco prima di essere condotta al patibolo. Già, ecco gli svantaggi, per gli aristocratici di allora, della libertà degli oppressi!

Più indiscutibilmente veritiera per tutti – tranne, ovviamente, per coloro che ritengono di appartenere a un gruppo di eletti per nascita – risulterebbe l'esclamazione: «Razza, quanti abomini sono stati perpetrati, si perpetrano e si continueranno a perpetrare in tuo nome!».

“Razza”: esistono le razze? No. Già da tempo sappiamo che le razze non esistono nella specie umana. Esiste invece il razzismo. Esiste cioè una teoria di gerarchizzazione, ovvero subordinazione e sottomissione socio-politica, economica e etica di gruppi umani sulla base di presunte indiscutibili differenze bio-genetiche. A questa teoria segue purtroppo una immediata ed entusiasta prassi di attuazione ad opera di alcuni, talvolta ad opera di intere nazioni.

Buona parte degli antropologi già da decenni ha evitato l'uso del termine “razza”, dubitando fortemente dell'esistenza delle razze, considerando euristicamente del tutto invalide queste categorizzazioni. E gli studi di biologia e genetica, del resto, hanno poi ampiamente dimostrato l'inesistenza delle stesse.

Ma insieme al razzismo, il termine “razza” continua a essere impiegato in ambito “scientifico”, ovviamente dai suoi fautori, come pure nel linguaggio comune e perfino nel linguaggio dell'amministrazione in diversi Paesi.

DADA Rivista di Antropologia post-globale ha iniziato a dibattere intensamente il tema all'interno del Comitato scientifico, coinvolgendo poi nella discussione un sempre crescente numero di studiosi e ricercatori in antropologia, filosofia, sociologia, politologia, economia, genetica e giurisprudenza.

Siamo così giunti a considerare l'opportunità di proporre alla Organizzazione delle Nazioni Unite e ad altri Organismi internazionali una moratoria sull'uso del termine “razza” in tutti i documenti ufficiali.

In questo contesto d'analisi invitiamo quanti interessati al dibattito a partecipare alla realizzazione di un numero speciale della Rivista dal titolo *Antropologia e razza*, con deadline fissata al 30 settembre 2024.

Race?

“Oh Liberté, que de crimes on commet en ton nom!” exclaimed the petit-bourgeois Marie-Jeanne Roland de la Platière, who became a viscountess, shortly before being led to the gallows. Yes, here were the disadvantages, for the aristocrats of the time, of the freedom of the oppressed!

More unquestionably true for everyone – except, of course, for those who believe they belong to a group of the elect by birth – would be the exclamation: “Race, how many abominations have been perpetrated, are being perpetrated and will continue to be perpetrated in your name!”.

“Race”: do races exist? No. We have long known that races do not exist in the human species. Instead, racism exists. That is, there is a theory of hierarchisation, i.e. socio-political, economic and ethical subordination and subjugation of human groups on the basis of supposedly indisputable bio-genetic differences. This theory is unfortunately followed by an immediate and enthusiastic implementation practice by some, sometimes by entire nations.

A large part of anthropologists has already for decades avoided the use of the term “race”, strongly doubting the existence of races, heuristically considering such categorisations completely invalid. And studies in biology and genetics, moreover, have since amply demonstrated their non-existence.

But along with racism, the term “race” continues to be used in the “scientific” sphere, obviously by its proponents, as well as in everyday language and even in the language of administration in several countries.

DADA Rivista di Antropologia post-globale began to debate the issue intensively within the Scientific Board, and then involved a growing number of scholars and researchers in anthropology, philosophy, sociology, political science, economics, genetics and law in the discussion.

We have thus come to consider proposing to the United Nations and other international bodies a moratorium on the use of the term “race” in all official documents.

In this context of analysis, we invite those interested in the debate to participate in the production of a special issue of the Journal entitled *Anthropology and Race*, with a deadline set for 30 September 2024.

Questo è il numero di Dicembre 2023 di *Dada. Rivista di Antropologia post-globale*. Si tratta dell'edizione semestrale, contenente articoli su differenti temi.

Marcello Mollica e Arsen Hakobyan affrontano nella prospettiva dell'antropologia politica e della religione il genocidio armeno, contestualizzando il rapporto fra memoria e violenza nelle *Nagorno Karabakh wars*. Teodoro Brescia mostra come l'iconografia "ufficiale e corrente" di satana nella cultura occidentale, insieme alle sue caratterizzazioni, derivi principalmente dalla demonizzazione dei segni zodiacali e delle divinità pagane legate all'astrologia. Carmine Marcacci ripercorre l'antropologia filosofica di Max Scheler concentrandosi sulla sua concezione di bene e male, con particolare attenzione alla relazione fra antropologia e axiologia. Valentina G. Scorsolini tematizza l'identità australiana e italo-australiana, fortemente marcate dalla dicotomia multilinguismo/monolinguisimo, e la percezione e rappresentazione dell'Italiano. Lia Giancristofaro tratta della manipolazione rituale dei serpenti in Cocullo (L'Aquila), praticata da alcuni secoli a questa parte in onore di San Domenico Abate. Amelio Pezzetta fornisce spunti per un'antropologia dei fiori, trattando le orchidee e la loro presenza in feste popolari e rituali in Italia.

In questa occasione comunico ai Colleghi interessati che i prossimi numeri Speciali del 2024 hanno per titolo:

- *Anthropology of law* (deadline for the contributions: March 30, 2024),
- *The good and the evil* (deadline for the contributions: June 30, 2024),
- *Anthropology and the race* (deadline for the contributions: September 30, 2024).

Gli autori sono invitati a segnalare alla Redazione il loro interesse nel partecipare alla realizzazione di queste nuove avventure di studio e di ricerca.

Il Direttore

Antonio L. Palmisano

Dada Rivista di Antropologia post-globale, semestrale n. 2, Dicembre 2023

DADA

Rivista di Antropologia post-globale

Fondata e diretta da Antonio L. Palmisano

Numero 2 – Dicembre 2023

a cura di

Antonio L. Palmisano

Indice

ESSAYS

**Armenians in the 2020 Second Nagorno Karabakh War
Resistance against ‘evil’: symbols, narratives, and practices**

Marcello Mollica and Arsen Hakobyan p. 09

La personificazione del Male: nomi, immagini e simboli

Teodoro Brescia p. 41

**La comunità come orizzonte del bene e del male
Un itinerario attraverso la filosofia scheleriana**

Carmine Marcacci p. 75

ARTICLES

**The impact of Australian language policies on Italian
From the White Australia Policy to the Recognition of Community Languages**

Valentina G. Scorsolini p. 115

**Meek snakes in a Mediterranean religious rite
An intercultural path towards an anti-speciesism dimension**

Lia Giancristofaro p. 137

Antropologia delle orchidee spontanee e coltivate

Amelio Pezzetta p. 153

AUTHORS

p. 181

Armenians in the 2020 Second Nagorno Karabakh War Resistance against ‘evil’: symbols, narratives, and practices

Marcello Mollica and Arsen Hakobyan

Abstract

The term ՄեծԵղեղն [Great Evil Crime] is used in Armenian to refer to the Armenian Genocide. The term comes from the Bible. This demonstrates that the commemoration first took place in religiously defined spaces, and later took on a civic character. However, the Armenian Apostolic Church preserved its role by promoting the Armenian Martyrs’ Day Commemoration. On the 100th anniversary of the 1915 Armenian Genocide, the victims were canonized by the Armenian Apostolic Church. This made the Holy Martyrs of the Armenian Genocide the first saints canonized by the Armenian Church since Saint Grigor Tatevatsi’s canonization in the XV century. After the 100th anniversary, the Armenian Church’s feast day for the commemoration of the martyrs of the Genocide started being celebrated on April 24. The name of this commemoration was later shortened to ‘April 24’.

When in 1988, Nagorno Karabakh Armenians demanded to join the Republic of Armenia they met anti-Armenian pogroms in the Azeri cities of Sumgait, Kirovabad [Ganja] and Baku. However, what started as an administrative-territorial problem soon acquired an ethnic dimension reactivating memories linked to the Genocide. In Armenian national consciousness, the Sumgait pogrom was linked to the events of 1915. This was confirmed when, on Armenian Genocide Remembrance Day (24.04.1988), a *khachkar* to the pogrom’s victims was erected at the Genocide Memorial site of Tsitsernakaberd (Armenia).

This paper suggests that it is the memory of the Armenian Genocide that can help explain Armenians’ behavior in the Nagorno Karabakh Wars. First, practices of violence were constructed on a memory of the Genocide-Resistance narrative. This was symbolically reproduced in the conflict. The memory of the *fedayeen* was activated when the *fedayeen*, the defenders of the Armenians, were popularized in rallies via songs, slogans, and photos after the Sumgait pogroms. The term *fedayeen* comes from the Arabic which means ‘those who sacrifice’ and originally referred to guerrilla Hayduk-type volunteers who fought against the Ottomans (1880-1920). Thus, when later ethnic-Armenian volunteers formed paramilitary units, self-describing themselves as *fedayeen*, they inherited the name of the fighters who opposed Ottoman massacres (Iskandaryan, Mikaelyan and Minasyan 2016, 99-100). Second, a major symbol displayed during the conflicts was the cross. Armenian soldiers wore crosses on their uniforms and vehicles. The cross was more than a manifestation of religious affiliation but materialized in churches and monasteries as a symbol of belonging and identity. This was confirmed when crosses became objects of cultural cleansing during the war, and the representation of the ritualized killing and destruction by ‘evil’ forces. Third, ‘evil’ acquired a political dimension based on the memory of the Genocide, embodied in the faces of Azerbaijani and Turkish militants. Thus, when the Turkish Army got directly involved in the 2020 Second Nagorno Karabakh War, ‘evil’ reproduced itself in political practices. These were already related to the Genocide because they glorified Ottoman Genocide-related icons while also targeting religious symbols, i.e., when Shushi Armenian churches were first bombed and then hosted Turkish flags. Concurrently, Armenians developed their own countermeasures to fight ‘evil’ forces, i.e., ‘white crosses’ and emergency-style rituals.

Keywords: Nagorno Karabakh war, Great Evil Crime, genocide, cross, violence

Mis-en-scene: actualizing genocidal practices¹

The direct involvement of the Republic of Turkey in the 2020 Second Karabakh War created political and cultural narratives that related to the memory of the 1915 Armenian Genocide² in both the Republic of Armenia and Armenian Diasporic settings.

The war started on September 27, 2020 and lasted 44 days. Beside Turkey, the Azerbaijani Army were supported by Turkmen militia, and Salafi and Jihadi mercenaries from Northern Syria. The incumbent Armenian Prime Minister, Nikol Pashinyan, in his address to the Nation, on October 3, 2022, said:

“For almost a week now, the Armenian nation in Artsakh [Nagorno-Karabakh] and in [the Republic of] Armenia has been resisting the terrorist offensive unleashed by Azerbaijan and Turkey. They are not here to deal with Karabakh or the Karabakh issue [...] Their key target is the Armenian nation. Their objective is to carry on with their genocidal policy. And they have set themselves the task of bringing to completion the Armenian Genocide. But I wish to state now that the Armenians, the citizen of the Republic of Armenia, the citizen of the Republic of Artsakh is not an eternal traveler on the road to Der Zor [Deir ez-Zor, town on the Syrian desert where thousands of Armenians lost their lives during the Genocide]”.

A week later, taking to TV5Monde, he went on saying,

“[...] a hundred years later, Turkey returned to South Caucasus to complete the policy of genocide against the Armenian people”. (Pashinyan 8.10.2020)

On October 18, it was the Catholicos of All Armenians, Karekin II, to release an interview to the Italian newspaper *La Repubblica*:

“It is difficult to describe anything other than *genocide* [our italics] as the actions unleashed by Azerbaijan against Nagorno Karabakh these days with the open support of Turkey and its mercenaries. The obvious goal is to evict the Armenians from Artsakh at all costs, to eliminate all the evidence of the Armenian presence, which happened to our people a hundred years ago in Ottoman Turkey. The manuscript is the same. What if not genocide, the bombing and shelling of civilians, the subsequent

¹ Despite the difficulty of dividing the paper into precise areas of responsibility, Hakobyan concentrated mainly on Sections 5, 6, 7, 8 and 9; Mollica on Sections 1, 2, 3, 4 and 10.

² The term was used for the first time by the Polish-Jewish lawyer Raphael Lemkin in 1944; it was meant to describe Nazi politics of systematic murder, violence, and atrocities against the Armenians in the Ottoman Empire in 1915 as “a seminal example of genocide” (Aron 2003, 9).

destruction of peaceful settlements, the targeting of churches and cultural monuments in disregard of all international obligations in this regard?”. (Del Re 18.10.2020)

Concurrently, what was going on in Nagorno Karabakh acquired a different meaning in Turkey. The involvement of Turkey in the war created new forms of political practices that linked up to what for Armenia was a reproduction of old denialist narratives associated to the Genocide, that is, glorifying Genocide-related prominent icons, i.e., Enver Pasha³ or his Caucasus Islamic Army⁴. Thus, denialism became part and parcel of both Azerbaijani and Turkish ideology in the Second Nagorno Karabakh War (Hakobyan and Mollica 2021, 36-54).

Evil and Martyrs: Background to the First Nagorno Karabakh War

The term *Մեծ Եղեռն* [*Meds Yeghern*, Great Evil Crime or Great Crime] is used in Armenian to refer to the Armenian Genocide. According to the New Dictionary of the Classical Armenian language, the term *Yeghern* comes from an Armenian translation of the Bible (2 Macc, IV: 50; Am, III: 10). It means Evil, Crime, Calamity and has long been used in Armenian Medieval literature (Awetik'e an, Siwrmēlean, Awgorean 1836, 654; Meytikhanyan 2009, 144-147; Matioossian 2021). The Bible was translated in Armenian immediately after the invention of the Armenian Alphabet in 405-406 by the monk Mesrop Mashtots (367-440), an Armenian linguist, composer, theologian, and hymnologist venerated as a saint by all Armenian Churches (Encyclopedia Britannica 2022). Thus, at least at the beginning, the commemoration of the Armenian Genocide followed religious practices and dwelled in religiously-defined spaces.

The Armenian historian Vartan Matioossian explained the origin of the term *Yeghern* in the following terms:

“The organized annihilation [of the Armenian population] of 1915 was an unprecedented eruption of pure evil that encompassed not only the wholesale killing of people, but also the devastation of their culture and civilization, the dispossession of their property and ancestral territory, and the dehumanization and traumatization of the survivors and their descendants. That evil component ensured the use of Medz

³ Ottoman Minister of War during the First World War, he was sentenced to death *in absentia* for the planning and execution of the Armenian Genocide. He died in 1922, fighting against the Bolsheviks in Central Asia, killed by the Armenian Red Commander, Hakob Melkumov (Sunny 2015, 336 and 346).

⁴ Military unit created on July 10, 1918 by Enver Pasha to establish control in Eastern Transcaucasia (previously Russian Empire's Baku and Elizavtepol provinces) and unit all Turkic nations under the banner of Islam. Its actions against Armenians are today considered part of the Armenian Genocide (Dadrian 1995, 347-355).

Yeghern [...] for a crime of such catastrophic and unprecedented proportions. (Matiossian 15.05.2013)

The legitimacy of the use of the word *Yeghern* to describe what had happened to the Armenian community has never been questioned. Rather, at times, it was not deemed enough to describe the dimension of the event (Matiossian 15.05.2013).

The victims were called ‘martyrs’ from the first Genocide commemorations in 1918-19. Commemorative practices took first place in what are contemporary Syria and Iraq, mostly in Damascus, Aleppo and Baghdad which were Ottoman-controlled cities that, during the Genocide years, were locations of mass killings, concentration camps and death marches (Marutyan 2018a; Mollica and Hakobyan 2021). The main commemorative sites were originally Armenian cemeteries and Armenian Apostolic Church centers; at the same time, Catholic and Evangelical Armenian Churches also started holding commemorations, i.e., in Aleppo and Constantinople [Istanbul] (1918-1919). This proves that since the Armenian conversion to Christianity in 301, the religious dimension was central to the self-definition of the Armenian nation and the Church a potent force in shaping national and political culture (Tololyan 1987a, 90).

The first public Genocide-related commemoration of April 24 took place in 1919, in Constantinople. It was dedicated to Armenian intellectual and public figures victims of the Genocide and was termed “Ceremonial Mourning of April 11” (Marutyan 2018a, 105-106). The ceremony was held in the old Armenian Apostolic Church of the Holy Trinity in Pera [Beyoğlu] in Galatasaray district, where the then Patriarch of Constantinople Zaven I Der Yeghiayan and Bishop Mesrob Nuroian said Mass. Then the civic Ceremony (of Remembrance) with speeches, spiritual music and poetry readings continued in the Armenian Evangelical Church Holy Trinity in nearby Çeşme street. The following year, the Armenian Apostolic Church proclaimed ‘April 24’ the official day to commemorate the Armenian Genocide as National Remembrance Day and Day of Mourning and Commemoration worldwide. It was also included in the Armenian religious calendar (Ashegian 2004, 132-138; Marutyan 2018a, 113-115). Thus, churches and church spaces became *loci* of remembrance, main centers for all Genocide commemorative rituals and practices. The memory of the Armenian ‘martyrs’ materialized in Armenian churches.

However, it was in the eastern Syrian settlement of Deir ez-Zor that the above was magnified; making the city the main contemporary Diasporic Armenian space of remembrance (Mollica and Hakobyan 2021, 135-164). Deir ez-Zor and its Armenian Genocide survivors structured the relationship between memory and space. The Armenian Apostolic Church was built in al-Rashtie district between 1928 and 1931 as a memorial space above the human remains of the victims of the Genocide, above the bones of their ‘martyrs’. This followed an early Medieval Christian tradition of sanctuaries constructed upon martyrs’ graves, known also in Armenian Christian tradition (Hasratyan, 2002, 696; Örmanean 1979, 157-158). It is a martyrological

tradition that has become the main axis of Church narratives and practices, particularly in Armenian Diasporic settings in the Middle East (Tololyan 1987a, 93).

On April 24, 1965, in what was then Soviet Armenia, the Catholicos of all the Armenians Vazgen I, held a *requiem* in the Mother See of Holy Etchmiadzin, the spiritual center of the Armenian Apostolic Church, on the 50th anniversary of the Armenian Genocide. The event was called ‘On the fiftieth anniversary of the collective martyrdom of Armenian people’; then, in the northern wing of the Cathedral, he blessed the foundation of the Memorial of Martyrs (Marutyan, 2018b, 112). On October 31, an Armenian Genocide Memorial made of a group of *khachkar* [traditional Armenian cross-stones] was opened in the yard of Cathedral. It was the first Genocide Memorial build in Soviet Armenia. On the monument, it was written:

“Cross Stone of Prayer and Covenant, In Memory of Armenian Martyrs of 1915 April Yeghern”. (Marutyan 2018b, 112)

On the opposite side of the monument, the names of Armenian resistance sites (between them: Van, Musa Ler, Marash, Edesia, Zeytun, Sasun, Sardarapat) during the Genocide were written; on November 18, some remains of the victims of the Genocide brought from Deir-ez-Zor were placed under *khachkars*. (Marutyan 2018b, 112)

The *khachkar* is a symbol that combined a cross with floral elements. It means the life-giving power of the cross, the power of life over death as a symbol of salvation. It was believed that it would cure diseases and protect from evil (Petrosyan 2008). Indeed, most early *khachkars* were erected for the salvation of the soul of both living and dead people and as a form of protection from natural disasters. In the 1960’s, following the awakening of Armenian national cultural heritage, the art of carving *khachkars* witnessed a rebirth to the extent that it surged to symbolize contemporary Armenian culture (Petrosyan 2008, 373-375). On the 50th anniversary of the Armenian Genocide, when there were mass demonstrations in Yerevan and in Armenian Diasporic settings, it was the willingness to remember the victims of the Genocide that became the dominant motif of the national awakening. Thus, hundreds of *khachkar* were built worldwide, many incorporating memorials to commemorate the victims of the Genocide. Since 2010, the *khachkars*, their symbolism and craftsmanship have been inscribed in the UNESCO list of Intangible Cultural Heritage (Unesco 2010).

On April 23, 2015, a ceremony was held at the Mother See of Etchmiadzin to canonize the victims of the Armenian Genocide. It was the first canonization done by the Armenian Apostolic Church in the last 400 years (the last saint the Church had proclaimed was St. Grigor Tatevatsi, in the XV century). The ceremony ended at 19:15 local time, symbolizing the year ‘1915’ which witnessed the start of mass killings and the deportations of Armenians in the Ottoman Empire. At the end of the

ceremony, a minute of silence was announced and 100 bell-shots were sounded in Armenian and non-Armenian churches worldwide (including Notre-Dame de Paris and the Cathedral of Christ the Savior in Moscow).

Catholicos Karekin II remarked:

“The blood of the Armenians martyred for Christ has placed the seal of unshakeable faith and patriotism on the sands of the desert [...] The canonization of the martyrs of the Genocide brings life-giving new breath, grace and blessing to our national and ecclesiastical life”. (News.am 23.04.2015)

Aram I, Armenian Catholicos of the Great House of Cilicia, said:

“Our martyrs, who, empowered by the Holy Spirit overcame the ‘war against evil’, empower us with renewed faith to face boldly the new evils of new times”. (Civilnet.am. 24.04.2015)

The Armenian Catholic Church started being involved in Genocide-related remembrance practices in 1918. On 8 December, 1918 a Mourning Ceremony dedicated to Armenian *martyrs* took place in the Armenian Catholic Church of St. John Chrysostom [today in Taksim square] in Istanbul with the participation of the Catholicos Patriarch of the Armenian Catholic Church Paul Petros XIII Terzian (Sanjian 2022).

In 2001, Pope John Paul II beatified Ignatius Shoukrallah Maloyan, Armenian Catholic Archbishop of Mardin (1911-1915), killed during the Genocide (John Paul II 07.09.2001). Today April 24 is included in the Armenian Catholic Church religious calendar under the title “In Memory of the Thousand Martyrs of Armenian nations”.

The First Nagorno Karabakh War: Evil against crosses and *khachkars*

From the 27th to the 29th of February 1988, Armenian pogroms took place in the Azerbaijani city of Sumgait. They followed the decision taken the week before by the Nagorno Karabakh Parliament to leave the Azerbaijani Soviet Socialist Republic [SSR] to join the Armenian SSR. It was the first eruption of violence in the conflict. Sumgait became the symbol of ethnic violence in the Soviet Era.

What started as an administrative-territorial problem, soon took on an ethnic dimension, reactivating the memories linked to the Armenian Genocide. In the Armenian national consciousness, Sumgait pogrom was immediately linked to the Genocide of 1915 (Abrahamian 1996/1997; De Wall 2003; Marutyan 2009). On the Armenian Genocide Remembrance Day (April 24, 1988), a *khachkar* dedicated to the

pogrom victims was erected in the Armenian Genocide memorial site in Tsitsernakaberd (Armenia).

At times during the pogroms in Sumgait, the cross was used to mark raped and tortured victims (Abrahamian 1996/97, 273). Cross marks were later engraved on most of the bodies of the victims of the April 1992 massacres, when Azerbaijani units attacked the Nagorno Karabakh Armenian village of Maraga (Grigoryan 10.04.2020). Baroness Caroline Cox of Queensbury, a human rights activist in the House of Lords (United Kingdom), who visited the village immediately after the massacre on April 10, (the village was retaken by Armenian units the following day), wrote:

“This was truly like a contemporary Golgotha many times over”. (Cox 1998)

In the 1990s, sacred spaces became *loci* of collective and ritual killings. Archbishop of Artsakh, Pargev Martirosian, recalled:

“Even in our Holy Savior Church in Gyulistan, when some of our people from [the region of] Shahumyan did not manage to escape, they [Azerbaijanis] beheaded 7 people, threw them on the altar and blew up the dome”. (Ilurer.am. 09.10.2020)

Ritual killings also took place in the Second Nagorno Karabakh War, including the beheading of Armenian civilians. One example is 69-year-old Genadi Petrosyan, from Madatashen. His severed head was placed on a dead pig (Artsakh Fact-finding Report 2022, 67-72) when he refused to leave his home when Azeri forces captured his village (Nazaretyan, 20.12.2020). A more extensive Azerbaijani practice was to cut off the ears of dead Armenian servicemen and civilians. The ritual referred to an allegedly similar practice performed by a Turkish serviceman who was said to have cut off the ear of one of the Armenian commanders who stood up against the Ottomans at the beginning of the XX century (Artsakh Fact-finding Report 2022, 150-151). In Azerbaijani mythology the story concerned Andranik Ozanian (1865-1927), an Armenian military commander leader of a *fedayeen* group (Vratnesyan 29.05.2009). Concurrently, for the Armenians, he was a hero, symbol of resistance against Armenian massacres, a Major General of the Russian Army during the First World War.

From an Armenian viewpoint, the above showed that the old Ottoman genocidal violence ideology was re-used to justify Azerbaijani violence and its dehumanizing actions against ethnic Armenians both in terms of narration of violence and in terms of violent practices. In turn, crosses and cross-stones could be intentionally targeted during both Nagorno Karabakh conflicts, even if they were not in conflict zones. A case in point was the systematic destruction of the Armenian Medieval Cemetery cross-stones in Julfa (Nakhichevan enclave, Azerbaijan), between 1997 and 2006 (AD HOC Report, 2022; Pickman 2006).

Even though the Nagorno Karabakh conflict cannot be defined a religious conflict, religious symbols, and narratives as markers of identity and belonging were widely used and consequently targeted. The region has an impressive religious history with vibrant religious institutions, hundreds of churches, monasteries, and church schools (Tchilingirian1998, 1-3). As Tchilingirian (2003, 151) put it:

“Karabakh Armenians believe that their land is sacred, consecrated by hundreds of churches, monasteries and ‘holy places’ and by the ‘blood of the martyrs,’ who were killed in the recent war (1991-94) and throughout the centuries in defense of Karabakh”. (Tchilingirian 2003, 151)

Pergev Martirosian (Then Bishop [today Archbishop] of Artsak), interviewed by Tchilingirianin (1994) explained the situation during the First Nagorno Karabakh (1989-1992) in the following terms:

“[The Azerbaijanis] are forcing us to go to war. They are forcing us to use our weapons. Their desire is to destroy Karabakh by force, to occupy our land by force. That is *evil* [our italics]. This is the work of the evil one. This is very clear. When you are unable to stop the evil through prayer and by words, and he is coming to devour your body, by raping and perpetrating immoral acts to your sister and mother, to your daughter and children, it is your duty to protect and safeguard their lives. When you are defending [the innocent], it does not mean that you are killing [your enemy] and doing evil. That is your moral obligation. Secondly, when there is evil, evil must be uprooted. Morally, we are obligated to do this, all of us”. (Tchilingirian 1994, 6)

Armenian victims of the First Karabakh War were considered martyrs and linked to martyrological traditions associated with Saint Vardanand and his comrades who died in the Battle of Avarayr fighting against the Persian Army in 451 (Tchilingirian, 2003, 137-139). This meant that according to Armenian symbolic religious language, the Armenian soldiers’ “death is considered a sacrifice for the welfare and ‘regeneration’ of the [Armenian] people” (Tchilingirian 2003, 168). The struggle was thus perceived as Avarayr in all Armenian Diasporic communities (Panossian 2006, 48-49).

Nevertheless, in the conflict, as pointed out by Tchiligrain (2003, 170):

“An important difference between the Armenian and Azerbaijani religious discourse is that the former is not directed towards the Azerbaijani people, but against a regime and a nationalism that calls for the *expulsion of Armenians from Karabakh*”.

However, during the First Nagorno Karabakh War, the Armenian religious discourse was ‘introspective.’ There was an awareness of ‘the evil’ both within and

without, and the notion that, without extricating the evil found within, the evil which was without could not be overcome. In other words, disloyalty to God would bring God's wrath upon the Armenian nation. The main components of such a religious discourse were the eradication of evil and the protection of the land that 'God gave' to Armenians living in Nagorno Karabakh. Based on such a doctrine, it was hoped that ultimately

"Karabakh will become a unique (sic!) country, where people will live piously and according to high moral standards". (Pargev Martirosian quoted by Tchilingirian 2003,170-171)

The Second Nagorno Karabakh War: Evil against religious festivities and sites

When the Second Karabakh War started on Sunday, September 27, 2020, it was a religious feast day for the Armenian Apostolic Church. The Church celebrated the Holy Cross of Varaga [Varaka Khach], which is one of the four festivities dedicated to the Holy Cross. According to Church tradition, on the nearest Sunday to September 28 (that is, two weeks after the festivity of the Exaltation of the Holy Cross), the Armenian Church commemorates the III century placement of an authentic relic of the Cross in Armenian soil at Varagavank (Van region, today in Turkey). Climbing Varag Mountain, on Lake Van, while fleeing Byzantine persecutions, Saint Hripsime [Arsema] and her maidens carried with them a piece of the Holy Cross. Later, in 653, some fragments of the cross were found by the Armenian hermit Todik. To commemorate the discovery, Catholicos Nerses III the Builder (641-661) proclaimed the nearest Sunday to September 20 as the Feast of the Holy Cross of Varag and founded the Sourb Nshan [Holy Sign] Church there. In the X century a monastery was built. In the Middle Ages, pieces of the Holy Cross were transferred to other Armenian churches and monasteries. In 1655, some were moved to St. Mary Church of Van (later renamed Holy Sign Church) where they had remained until 1915 (Ghazaryan 2002, 430) when they were moved to the Holy See of Etchmiadzin. During the Armenian Genocide, the Monastery of Varag was burned by the Ottomans; two monks and four of their attendants were killed (Kevorkian 2011, 325-326). Despite part of the structure survived the destruction, sharing the fate of other Armenian religious structures that survived the 1915 events, the Monastery was later destroyed in the 1960s and its remains used as a barn (Sarafian 22.01.2012; White, 2014, 157). Thus, the day of 'September 27' had strong interconnected symbolic markers, while the Holy Cross meant space and memory. The Monastery of Varag, named after the relics of the Holy Cross, was close to Van in historic Armenia and Varag Mountain was on the southern shore of Lake Van.

On October 18, 2020, Bishop Bagrat Galstanyan, Prelate of the Armenian Diocese of Tavush, while visiting the Cathedral of Shushi, historical capital, and cultural center of Nagorno Karabakh, after being bombed by the Azerbaijani Army, said:

“This war took place on the feast of the Holy Cross of Varag [...] The Cross, Christianity is the target of Azerbaijan and Turkey to try to quickly weaken and weaken our nation, that is the logic of the enemy’s attacks”. (Baghdasaryan 18.10.2020)

Father Smbat Sargsyan, pastor of St. Holy Mother of God and St. Hovhannes Churches in the village of Arinj (Kotayk Diocese, Armenia) observed that it was not a coincidence that the Azerbaijani provocative attack took place on the day the Armenian Church celebrates the Holy Cross of Varaga. He pointed out that,

“This is once again a sign that this struggle is a righteous struggle for existence led by God”. (Pastinfo 30.09.2020)

- **Islamic rituals at the Church of Zoravar**

In the southern Nagorno Karabakh settlement of Jebrail/Mekhakavan, controlled by the Nagorno Karabakh Defense Army since the end of the First Nagorno Karabakh War, the church of Zoravor, St. Astvatsatsin [Holy Mother of God] was destroyed in March 2021, seven months after the end of the Second Karabakh War. The settlement had passed under Azerbaijani control on October 9, 2020.

The church was constructed on a hill close to an Armenian military base between 2013 and 2017 and was used by militaries and their families. The construction was financed by the philanthropist Grigor Movsisyan (Monument Watch 04.05.2021). The Church was vandalized on October 14, when Azerbaijani soldiers threw down the cross from the roof and a paramilitary is said to have screamed “Allahu Akbar” [God is Great] standing on the fallen cross while the expression was repeated by other soldiers (OpIndia15.11.2020).

In a personal communication, Raffi Kortoshian, an expert on Armenian cultural heritage, told us that the ritual was performed by a Syrian fundamentalist; this was also confirmed by the Arabic dialect heard by some witnesses. Such a ritual has been used by Islamic fundamentalists when they conquer non-Muslim territories, as a victory sign, to bring the “word of God to the territory of the unbelievers [non-Muslims].” But the above also showed the transfer of symbolism and practices of Islamic fundamentalism from Syria to Nagorno Karabakh. This, in turn, created a narrative of ‘victory’. The event was recorded and spread in Azerbaijani social media on November 14, 2020. The day before the video was released, photos of the

desecrated Armenian Church Ghazanchetos in Shushi (see later) also appeared online (OpIndia 15.11.2020).

On March 25, 2021, the BBC reported that the Church was completely erased after the Azerbaijani Army took the settlement (Fisher, 25.03.2021). Meanwhile, desecrations and attacks against Armenian religious buildings continued in other villages, i.e., Karintak and Mataghis (Monument Watch 07.02.2022; Artsakh Fact-finding Report 2022, 205-206).

- **Politically legitimizing the desecration of religious sites**

The XIX century roof of the Church of St. Yeghishe in the northeastern Nagorno Karabakh village of Mataghis, Martakert region, was severely damaged between September and October 2020. The Azerbaijani and Turkish units' desecration of the Church were videotaped and posted on internet by Azerbaijani soldiers. One of them said: "We are going to the church. I have prayed *namaz* [Muslim prayer] here twice." Another threw up a sacred image and kicked it. The Turkish flag was clearly visible on soldiers' uniforms (Artsakh Fact-finding Report 2022, 205-206). Meanwhile, in the occupied Armenian village of Arakel, in Hadrut region of Nagorno Karabakh, Azerbaijani forces intentionally destroyed a 1997 Cross Stone using a military vehicle (Karabakh Records, 06.07.2021).

The above events were seen by local Armenians as blessed by the Azerbaijani and Turkish governments. However, the most outrageous event happened on March 15, 2021, when the Azerbaijani President, Ilham Aliiev, visited the XII century Armenian Church of the Holy Mother of God in the occupied village of Tsakuri in the Hadrut region. The president showed some Armenian inscriptions and Cross-stones (1198 AD) and announced that they were 'false' and "the inscriptions that carved the crosses had just been engraved". He then added that his country will soon restore them and delete Armenian inscriptions (Monument Watch 04.05.2021).

The Human Rights Defender (Ombudsman) of Armenia Arman Tatoyan described Aliiev's attack on Armenian heritage as ethno-religious hate at the highest government level, which testified to the Azeri policy of ethnic cleansing (Panarmenian.net 19.03.2021).

"The facts published [...] prove that during the September-November war in Artsakh, the [Azeri] authorities carried out ethnic cleansing and a policy of genocide; and, that policy continues today". (Panarmenian.net 19.03.2021)

- **Defending the relics**

The Bishop of Artsakh, Vrtanes Abrahamian described Azerbaijani units' attitudes towards the cross in the following terms:

“I do not even know how to describe it, it’s a terrible phenomenon. Seeing the cross, they [Azeri] immediately plunge into hatred, smashing, destroying [...] so, this is a serious plan formed by them”. (Sukiasyan 11.04.2022)

For Bishop Abrahamian, the Azerbaijani’s plan was to destroy Armenian historical and cultural monuments:

“They are depriving us of our historical identity in order to easily solve the problem of deporting the Armenians of Artsakh”. (Sukiasyan 11.04.2022)

The Second Karabakh War proved that, for ethnic Armenians, the defense of *khachkars* was worth their lives. The Armenian officer Gevorg Arshakyan was killed while hugging an old cross-stone near Shushi. His last words were:

“Don’t leave cross-stones”. (A1plus.am, 21.11.21)

Another famous case regards the Gospel and the ritual Cross that were inside the Church Zoravor St. Astvatsatsin [Holy Mother of God] in Mekhakavan/Jabrail (see subchapter Islamic rituals at the Church of Zoravor) and were saved by the two officers Gagik Harutyunyan and Davit Mirzoyan and the soldier Tigran Avetisyan. Gagik and Tigran got injured in the battlefield, it was thus Davit that brought out the Gospel and the Cross (Shoghakat TV 28.05.2022).

In response to Azerbaijani threats and organized destruction during and after the Second Karabakh War, several initiatives – led by Churches, youth groups and private citizens – took place to save Nagorno Karabakh cross-stones, crosses, bells, and other religious objects. Between them, they transferred all the cross-stones from the V century Tsitsernavank Monastery to Goris and Yerevan (Aleksanyan 12.12.2020). However, the Monastery, located in the Lachin District at some five kilometers from the Republic of Armenia, was returned to Azerbaijan on December 1, 2020, as part of the 2020 Nagorno-Karabakh ceasefire agreement. Nevertheless, some XVII centuries Armenian inscription had already disappeared when the area was under Azeri control, during the First Karabakh War (Karapetian 2001, 145).

As agreed in the ceasefire at the end of the Second Karabakh War, Armenian forces had to withdraw from the entire Kalbajar District, which included the renowned Armenian Apostolic Davidank Monastery which had to pass to Azerbaijani control. But the Abbot of the Monastery, Hovhannes Hovhannisyan, moved all relics deemed of relevance to the Republic of Armenia on time – including three famous XII century cross-stones which were transferred to Etchmiadzin – to protect them from the Azerbaijani ‘vandals’ (as he called them):

“If the vandals came here, they will do as they want, we do not want to lose the *khachkars*, which have a history of 800 years [...]. (Hovhannes Hovhannisyán quoted in Khachatryan 17.11.2020)

According to a joint Statement made by Russia, Armenia, and Azerbaijan on 09 November, 2020 (Statement 09.11.2020), the Armenian forces had to withdraw from the Kelbajar region, including the Davidank Monastery area. On November 13, 2020, the Monastery was placed under the protection of Russian Peacekeeping forces. The entire Kalbajar District passed to Azerbaijani control on November 25, 2020 (Badalyan 14.11.2020).

The Holy See Press Service Director, Vahram Melikyan, said that the cross-stones (since then under Holy See custody) will return to the Monastery when the status of the Monastery and the situation around it is clear and, above all, if it will remain within ‘the borders of Artsakh’ (Khachatryan 17.11.2020).

On October 12, 2021, an exhibition was opened in Stepanakert titled *Մենք կվերադառնանք. փրկված պատմաշիկնեղ* [“We will return. Saved Fragments”]. Cultural and religious objects rescued from Azerbaijani-occupied settlements in Nagorno Karabakh were shown, between them there were items from Shushi and the bell of the Church of Hin Tagher (Hadrut region) and cross-stones (Civilnet.am 18.10.2021; Artsakhpress 12.10.2021).

During the Genocide of 1915, the Mother See of Holy Etchmiadzin had also organized an initiative to save religious and cultural artefacts, relics, and manuscripts, especially from the Van region where ethnic Armenians were defending themselves against the Ottoman Army (Ter Avetisyan 2010, 12; Ter Vardanyan 2015).

Armenian Churches in Shushi as Targets

The landscape of the city of Shushi is considered by all Armenians as one of the most sacred spaces they have. But the entire area became a main target during and after the Second Karabakh War.

- **The Holy Savior Cathedral of Shushi**

For the Armenians of Nagorno Karabakh, the Holy Savior Cathedral of Ghazanchetsots in Shushi is a major symbol of their history and identity. Already damaged in the March 1920 massacres, it became a main marker of both the First and Second Nagorno Karabakh wars’ narratives. During the First Nagorno Karabakh War, the Azerbaijani forces used the Cathedral as an armory to store missiles. The forced transformation of its sacred spaces became central in the Armenian narrative during the conflict and even after Shushi was captured by the Armenian forces on

May 9, 1992. The restoration began immediately after the city fell under Armenian control. The Cathedral was reconsecrated on June 18, 1998 and since then symbolized the ‘rebirth’ of the city. During the Second Karabakh War, the Cathedral was targeted several times. On October 8, 2020, it was struck twice with missiles. Two Russian journalists were wounded, one of them seriously. According to Human Rights Watch (2020), the Church, a major object of religious and cultural significance, was an intentional target. The attack, understood by Armenians in both mainland and in all Diasporic settings as an act of cultural cleansing, was immediately linked with the Armenian Genocide (Hakobyan and Mollica 2021, 42-43).

The Armenian Apostolic Archbishop of Artsakh, Pargev Martirosian, described the shelling as a deliberate insult “to the Cross” to force locals “into despair” (168.am. 09.10. 2020.). He said:

“This [attack] is the signature of *international terror* [our italics]. A president, the terrorist Erdogan, prepares terrorists, keeps them, sends another terrorist president, Ilham Aliyev”. (168.am 09.10.2020)

An investigation led by the newspaper Hetq Online, showed that Azerbaijani forces had used a Turkish-made TRG-300 Kaplan guided missile to hit the Church (Sarukhanyan 30.05.2021). The Cathedral was then vandalized when Azerbaijani forces entered Shushi on 9-10 November, 2020 (Artsakh Fact-finding Report 2022, 193). The symbolism behind the attack against the Cathedral alongside the simultaneous destruction of other Armenian churches of the town – including St. John Church (see next section) – was clear to local Armenians. Then highly political symbolic acts followed when the Azerbaijani forces entered the city. First, they put the Turkish flag on top of the fortress of Shushi (Papyan, 15.02.2021), at the entrance of the town. Second, they put the Azerbaijani flag on Shushi City Council building. These acts materialized Turkish presence, and the associated denialist ideology, in the city (Hakobyan and Mollica 2021).

Following the attack against the Cathedral of Shushi, both the Armenian Ministry of Foreign Affairs and the Armenian Apostolic Church issued statements condemning the ‘barbaric’ acts.

“[We condemn] the barbarism and atrocities against the civilian population of Artsakh, acts of vandalism against the *khachkars*, religious sites and monuments, and their deliberate destruction [...] In this regard, the desecration of the Holy Savior Ghazanchetsots Church in Shushi, which has become a target of the Azerbaijani barbarism, is especially outrageous”. (Armenian Ministry of Foreign Affairs 15.11.2020)

“[We condemn] the barbarism against the religious and cultural monuments and shrines in Artsakh and manifestations of anti-Armenian dispositions by the Azerbaijani authorities [...] It must be impermissible for Azerbaijan, following the steps of its supporter Turkey, to continue its policy of cultural genocide, which has been pursued in various forms for decades in Azerbaijan and in the Nakhichevan Autonomous Republic that is a part of it”. (Mother See of Holy Etchmiadzin 14.11.2020)

Several reports soon confirmed that the Armenian cultural heritage was being vandalized or destroyed in all territories under Azerbaijani control. On May 3, 2021 Armenian sources reported that the dome and the Cross of Ghazanchetsots Cathedral were removed, and the building was covered in scaffolding. For the Armenians, again, the timing chosen by the Azerbaijani authorities was full of symbolism. The Representative of the State Service for Emergency Situations of Artsakh, Hunan Tadevosyan, who was the first to spread the photo, wrote:

“Ahead of May 9th [day of liberation of Shushi by the Armenians], the Turks [referring to Azerbaijanis] removed the domes of the Holy Savior Ghazanchetsots Cathedral”. (News.am 03.05.2022)

Responding to Armenian protests, Azerbaijani authorities replied that they had launched a ‘renovation’ of the Cathedral to have it in its original form by removing the metal conical roof above its dome. However, during the reconstruction works, a cross-stone located near the Cathedral went ‘missing’ (Karabakh Records 28.06.2021).

In the past, Azerbaijani media had indeed promoted the hypothesis that the Cathedral was Russian Orthodox, and originally had an Orthodox-style circular roof. The Azerbaijani Government position was thus to ‘restore’ the ‘original appearance’ of the church, that is, removing the pointed dome (main feature in Armenian Church architecture), which they claimed did not exist before. However, historical photos taken over a century ago proved that it was typical of Armenian-style (Nazaretyan 08.05.2021).

Indeed, destroyed during the 1920 Armenian massacres, the dome was not restored during the Soviet Era. In symbolic terms, for local Armenians, Azeri ‘restoration’ of the Cathedral legitimized the Armenian massacre of 1920.

The Mother See of Holy Etchmiadzin released a statement:

“A few days ago, we learned on the fact of removing the dome and abolishing the religious symbols of the Ghazanchetsots Cathedral of the Holy Savior in Shushi, under the guise of restoration works. The Mother See of Holy Etchmiadzin condemns the cultural genocide perpetrated by the Azerbaijani authorities, which is an

undisguised expression of Armenian hatred, intolerance, and hostility. Contrary to the claims and excuses, this policy cannot in any way contribute to the restoration of stability and peace in the region”. (The Mother See of Holy Etchmiadzin 05.05.2021)

The magazine *Persecution* of the International Christian Concern was even more explicit:

“The fate of Ghazanchetsots Cathedral is unknown. Some speculation fears that it will face a similar fate as the Hagia Sophia, mirroring the same type of pan-Turkism that erodes Christianity in Turkey”. (Persecution.org 21.05.2021)

- **Saint John the Baptist Church or ‘Green Church’ in Shushi**

The Armenian Saint John [Hovhannes] the Baptist Church, also known as Kanach Zham [also known as the Green Church because of the original color of its dome] of Shushi was a major target once Azerbaijani forces entered the town on November 9, 2020. The church is in the western perched segment of the plateau in the historical Armenian Upper (or New) district from where the whole panorama of the city is visible.

The Church was first vandalized and then, according to Father Mesrop Mkrtychyan, former priest of the church, destroyed on November 12, 2020; its dome and bell tower were blown up. This happened three days after the joint Statement of November 9, 2020 (Martirosyan 06.07.2022).

The Mother See of Holy Etchmiadzin condemned the vandalism against the Church:

“Actions of Azerbaijan shows the decades-long policy of this country of erasing all the traces of Armenian historical presence in the historical land of the Armenians”. (Panorama.am 20.11.2020)

The Foreign Minister of Artsakh, Davit Babayan, referring to the destruction of Kanach Zham Church in Shushi by Azerbaijani forces, said:

“Azerbaijan’s actions against the historical-cultural monuments in the territories of Artsakh under Azerbaijani occupation is cultural genocide [...] The actions of Azerbaijanis in no way differ from the actions of terrorists in the Middle East, who destroy universal monuments”. (Armenpress 18. 03, 2021)

Azerbaijani authorities then started to deny any affiliation of the building to the Armenian Church and showed their intention to transform it into a Russian Church. Up to when, on July 4, 2022, the Artsakh’s State Service for the Protection of

Historical Environment confirmed that the Church of Saint John had been destroyed by the Azerbaijani Army (News.am 04.07.2022).

Monument Watch, an independent academic platform whose mission is to record, present and comment on the condition and changes of Artsakh Cultural Heritage, informed that,

“Photos circulated through Facebook a few days ago, on June 29, confirm the destruction of the church: the dome is destroyed, the holy throne and the holy altar are damaged, the candlesticks for lighting candles are broken, etc., and the sacred stones of the temple are turned into a pile of garbage”. (*Monument Watch* 08.07.2022)

“The fact that Azerbaijan completely destroyed the Armenian Church of Saint Hovhannes [John] [...] is strongly condemnable – said Artsakh’s State Minister Artak Beglaryan. According to him, under the guise of renovation, they [Azerbaijani] turned the church into an Orthodox church to falsify history and eliminate Armenian traces”. (*Ghazanchyan* 05.07.2022)

Artak Beglaryan also added that there was “continuation of cultural genocide by Azerbaijan” (*Ghazanchyan* 05.07.2022).

On an international level, on March 9, 2022, the European Union Parliament acknowledged that,

“The erasure of the Armenian cultural heritage is part of a wider pattern of a systematic, state-level policy of Armenophobia, historical revisionism and hatred towards Armenians promoted by the Azerbaijani authorities, including dehumanization, the glorification of violence”. (*EU Parliament* 09.03.2022)

‘White Crosses’ to Fight Evil

A major symbol displaced during the conflict was the ‘cross.’ Armenian soldiers wore crosses on their uniforms and armored vehicles, “making Armenian troops appear like modern crusaders” (*Abrahamian* 1996/1997, 273). But the cross was much more than a symbol of religious affiliation. According to the Armenian Apostolic Priest Psak Mkrtchyan, Pastor of the Holy Mother of God Church in Kanaker (Yerevan),

“For us, the cross is, first of all, a symbol of salvation. It is the sign of victory, because with that God defeated *evil* [our italics]; it is the symbol of God”. (*Panorama.am* 01.03.21)

“The cross became a symbol of victory and life over death [...] the cross is a shield to protect against evil forces”. (Chuljian 2001, 81-82)

In the Second Nagorno Karabakh War, the above practices resumed. Armenian soldiers started wearing ‘white crosses’ on their uniforms. As an informant, interviewed in Gavar (Armenia) on 13.06.2022, told us:

“It [the wearing of white crosses] had a moral and a psychological meaning which was coming from the First Karabakh War [...] We are Christians”.

It was the same Archbishop of Artsakh, Pergev Marirosyan, who in a meeting in the Armenian Church St. Sargis in Tehran (Iran) on December 20, 2002, explained the origin of the ‘white crosses’ put on Armenian soldiers’ uniforms and armored vehicles during the Shushi military operation in May 1992. Just before the operation started, Armenian soldiers visited him and asked for ‘crosses’ to protect them. But since there were not enough crosses for all Armenian militants, the soldiers started to draw ‘white crosses’ on their uniforms. Since then, the ‘white cross’ has become the official distinctive marker for the Armenian soldiers during Shushi’s military operation (Luys 2002, 2-3).

Archbishop Pergev Martirosian, in his *Divine Help for the Christian Soldier* (1995), a pocket-size booklet prepared for the Armenian soldiers during the First Nagorno Karabakh War, provided a meaningful model of behavior and basis to distinguish between ‘right’ and ‘wrong’ under war conditions. He outlined the “spiritual values” of a Christian (Armenian) soldier and explained the “spiritual fortification of the soldier.” In order to “take up the armor of God”, he suggested to honor the Holy Cross as “an enemy-chasing power in the war” (Martirosian 1995, 15) referring to the old Christian tradition of Constantine’s vision and triumph under the Sign of the Cross (Tchilinigirian 2003, 170). Constantine the Great (306-337), first Roman Emperor to convert to Christianity, in 312 defeated his rival to the throne Maxentius at the Milvian Bridge, Rome. Before the battle, he is said to have seen a vision of a cross with the inscription *In hoc vinces* [In this, conquer] (Carboniero and Falconi 2011).

Nevertheless, authors like Tchilinigirian (2003, 263) hold a different view: in wearing the white cross,

“There was no religious connotation [...] the practice was rather a way of distinguishing the Armenian forces from the Azerbaijanis as both wore the same Soviet-style, Russian-supplied uniforms and gear”.

Emergency rituals to fight Evil: Cross of King Ashot's Cross

In order to protect the Armenian Army after the attack on the Cathedral of Shushi on October 8, 2020, the Armenian Apostolic Church sent the Cross of King Ashot II (said to include parts of the True Cross) to Nagorno Karabakh for a ceremonial blessing for peace and victory. King Ashot II (914-929) had fought several foreign attackers earning the nickname *Yerkat* [Iron] (Armenpress 20.10.2020). On the morning of October 20, 2020, Archbishop Martirosian, together with military chaplains (the Armenian Army Chaplaincy was established in 1997), blessed Armenian lands with the Cross. The Cross was then sent to the frontline to bless Armenian soldiers.

In both Nagorno Karabakh Wars, priests of the Armenian Apostolic Church performed religious rituals (baptism, liturgy, prayers) among frontline Armenian soldiers, often before the fights. During the Second Nagorno Karabakh War, several Armenian Apostolic priests voluntarily went to the frontline as spiritual servicemen.

The priest Enok Yesayan, a chaplain of Armenian Military Forces, said:

“The position of the Armenian Church is clearly evident from the depths of history. The Armenian Church has always preached peace, preaches and will preach peace. Starting from the War of Vardanants (451), from Sardarapat (1918) to our days, when the situation was dire, the Armenian Church urged to protect our sanctities, our holy land at any cost [...] the others do not have neighbors like the Turks [...] We should protect ourselves from *evil* [our italics]”. (Panorama.am 29.10.2020)

The Prelate of the Armenian Apostolic Church of Tavush district, Bishop Bagrat Galustianyan, added:

“I am leaving for our brave boys who keep our borders impregnable. I will return when I hear the news about peace [...] I pray that the arms of our heroic boys will never and never tremble, so that they can constantly destroy evil and the forces of evil, as the *Lord commands us* [our italics]”. (Sputnik Armenia 16.10.2020)

Old and New Martyrs: battlefields of resistance

On November 22, 2020, 12 days after the end of the Second Nagorno Karabakh War, a ceremony to commemorate the martyrs of Nagorno Karabakh was held at the Mother See of Holy Etchmiadzin in Yerevan. Before the commemoration started, Catholicos Karekin II and the President of the Armenian Republic, Armen Sarkissian, declared that, for year 2020, ‘November 22’ had to be the Day of Remembrance for

the martyred heroes who had died in the Second Nagorno Karabakh War. On that day, commemorations were held in all Armenian churches (News.am 20.11.2020).

Churches in Armenia became the main *loci* from where funeral processions of Armenian soldiers were taking place.

“From the last [Second Nagorno Karabakh] War, we understood in reality who is a martyr”. (Father Vahan Azaryan, interviewed in Vanadzor (Armenia) on 03.08.2021)

Another informant said:

“Now our Church is there, in Yerablur [a military cemetery in Yerevan where the victims of First and Second Karabakh Wars are buried]. Yerablur is Church. We should make visits there”. (Taxi-driver, interviewed on 03.01.2021, in Yerevan)

Cultural narratives and the practice of resistance during the war referred often to the Armenian Commander Vardan Mamikonian and his comrades-in-arms who died in the Battle of Avarayrin in 451.

“The hero of this war was St. Vartan the Brave. All those who gave their lives in this war are called collectively the Vartanians”. (Kaloustian 1969, 25)

They are martyrs for the Armenian Apostolic Church, which set the festivity of St. Vardan and his Companions on the Thursday that falls eight weeks before Easter, that is, the week before Lent starts.

When on December 2, 2021, Karekin II participated in the funeral of nine Armenian soldiers, he spoke of ‘martyred heroes’, who, on the battlefield,

“Gained strength, were strengthened by the motto of Vardanants’ heroic struggle *Unconscious death is death, conscious death is immortality*”. (Armenpress 02.12.2021)

The Battle of Avarayr and the martyrdom of Vardan were patterns of resistance in Armenian tradition. The Battle had made a clear separation between Christian Armenians and the ‘evil’, ‘impious’ forces which had continuously attacked Armenian religion and identity since the time of the Persian Empire in the V century.

“In addition to the inserting martyrdom at the heart of Armenian history [...] By falling in battle in 451 Vardan entered modern Armenian consciousness as a national hero to be celebrated and emulated”. (Panossian 2006, 48)

As Tololyan submitted:

“The emblematic warrior of the Armenian nation is also its paradigmatic martyr, perfectly combining secular and religious virtues. The contemporary interpretation retains the vocabulary and imagery of the Church’s tradition but regards as a Vartan-figure any layman willing to risk all for the nation”. (Tololyan 1987a, 95)

The Battle of Avarayr has been part of the Armenian Church calendar since Vardan and his followers were elevated to sainthood in the V century. The commemoration has however become much wider than a religious celebration as Avarayr and Vardanare are also interpreted and symbolized as national resistance icons against oppression, because they represent the struggle in defense of the Church, the Nation, truth and justice (Panossian 2006, 48).

As Tololyan (1987a, 94) suggests, since the XIX century, in the process of secularization of the tale of Saint Vardan, three words have always resisted: witness, martyr and (line frequently invoked in speeches, sermons, laments and funeral orations) ‘death knowingly grasped is immortality’. The line is here pivotal to

“The willingness of Saint Vartan and his followers to risk all in defense of Armenian Christianity, conceived then (as now) as a crucial component of national identity”. (Tololyan1987a, 94)

The Battle of Avarayr and Vardan were emblematic in the Armenian revolutionary, national and-liberation movement, and resistance in the Ottoman Empire (Panossian 2006, 196-197; Tololyan 2007b, 222-225).

Another narrative related to Armenian resistance in the Second Nagorno Karabakh War was the 1918 Battle of Sardarabad (40 km from Yerevan) against the Ottoman Army. The Battle, part of the World War One Caucasus Campaign, took place from the 21st to the 29th of May 1918, and was fought between Armenian military units and irregular militia on one side, and the Ottoman Army on the other side. The Battle of Sardarabad not only halted the Ottoman advance in Armenia, but prevented the destruction of the Armenian nation. As Christopher Walker (1990) pointed out, had the Armenians lost this battle:

“It is perfectly possible that the word Armenia would have henceforth denoted only an antique geographical term”. (Walker 1990, 254-255)

During the Second Nagorno Karabakh War, the narrative of the Battle of Sardarabad was directly linked to the memory of the Armenian Genocide and to the resistance against the invading forces. Turkish involvement is here represented in its historical succession of fear as well as resistance. The Battle holds a special place in

the Armenian historical memory and it is often compared to the 451 Battle of Avarayr:

“After the catastrophe of the Genocide these battles became the paradigm of the survival of the Armenian nation, akin to the battle of Avarayr in 451”. (Panossian2006, 251)

The leaders of the First Armenian Republic (1918-20) frequently invoked the name of the battle, exhorting the people to be inspired by those who had fought in it (Hovannisian 1996, 199 and 267).

Prime Minister Nikol Pashinyan, addressing the nation on October 3, 2020 said that,

“The Armenian nation in Artsakh and in Armenia has been resisting the terrorist offensive unleashed by Azerbaijan and Turkey [whose] key target is the Armenian nation. Their objective is to carry on with their genocidal policy [...] This is a new Sardarapat [Sardarabad], and we all should be prepared to devote ourselves to a single mission that we call final victory”. (Pashinyan 03.10.2020)

On October 21, 2022, the Archbishop of Artsakh, Pergev Martirosian said:

“I am sure that as in Sardarapat, as well as today, where our fate is being decided, we will solve our issues with our national strength and participation”. (Martirosian 20.10.2020)

In practice, as it had happened in the Battle of Avarayr in 451, both in the Battle of Sardarabad in 1918 and during the 44-day Second Nagorno Karabakh War, the priests of the Armenian Apostolic Church were actively involved. In 2021, after the War, clergymen who took part in the War were awarded the order of St. Ghevond the Yerets. The order had been established after the Second Nagorno Karabakh War by the Holy Seat of Etchmiadzin. St Ghevond was a Church leader and an active member of the 451 struggles; he was captured in the Battle of Avarayr and martyred in captivity (Mother See 15.07.2021; Sargsyan 2002, 655-656).

Epilogue: Historical progression of resistance to Evil

The Second Nagorno Karabakh War had an inherent transnational dimension in terms of direct Turkish involvement and import of violence from Northern Syria through the relocation of Syrian mercenaries, Salafi and Jihadi units, and Turkmen groups. In addition, a globalized dimension of the war was manifest in worldwide attacks

against Armenian communities and Genocide Memorials (Hakobyan and Mollica 2021). Concurrently, direct Turkish involvement reproduced denialist and Genocide related narratives and practices, a process still in progress to which Armenian Resistance keeps opposing paradigms of national struggle such as Avarayar and Vartan. These are everlasting means imbued of religious significance, as clear in the words of Father Psak Mkrtyan: “a symbol of salvation [...] because with that God defeated evil” (Mkrtyan quoted in Panorama 01.03.2021).

Since the end of March 2022 images surfaced on social media showing that a famous Armenian Genocide memorial in Shushi was leveled to the ground by Azeri forces in December 2020. Placed in 1998 in the Upper District area, at the intersection of Proshyan and Ghazanchetsots streets, it was also close to the Cathedral. The Memorial was dedicated to the victims of both Second World War and First Nagorno Karabakh War. Above its ruins an Azerbaijani flag was erected and the place was renamed ‘Square of Azerbaijani flag’. It was there that President Aliyev stood and met Azerbaijani soldiers when he visited Shushi on January 15, 2021 (Artsakh Fact-finding Report 2022, 216; Monument Watch 16.05.2021). For Armenians worldwide this meant a denialist attempt to ‘Azerbaijanize’ the town.

The above explains why Armenian behavior in the Second Nagorno Karabakh War can only be understood via the memory of the Armenian Genocide. For Armenians, the Azerbaijani (=Turkish) involvement in the conflict is simply reproducing old forms of political, social and cultural practices. This prompted the Armenian resistance; resistance against Evil, which was materialized by the Turkish-Azerbaijani war alliance, religiously and culturally legitimated by the Biblical term used by the Armenian for *Yeghern*. Victims could be considered *martyrs* because they died for their religious faith and identity, which overlap the parallel process of their secularization as models of national heroism. Armenian nation behavior was thus justified by the need to protect its very existence against Evil forces. However, the Turkish-Azerbaijani alliance meant also the development of cultural narratives linked to Turkish denialism of the Armenian Genocide and the glorification of Ottoman Genocide-related prominent figures, ritual killings, and violence against Armenians. Evil forces also attacked Armenian cultural heritage and its religious symbols (churches, *khachkars*) as part of what ethnic Armenians saw as Genocidal practices and cultural cleansing which involved vandalism and desecrations of Armenian sacred and memorial spaces.

Beside the Genocide, the martyrological tradition that relates to Saint Vardan and the 451 Avarayr Battle tradition (which extends to Sardarapat Battle of 1918) provided a frame for narratives and practices of resistance during the conflict waged against Evil forces. Indeed, the St. Vardan-Avarayr paradigm structured cultural and social practice as resistance against Evil allowing the Armenian Church to act in the Karabakh Wars as in the 1915 Genocide, i.e., organizing the salvation of Christian

Armenian heritage artefacts, relicts and monuments. Meanwhile Armenian clergyman were extensively involved in emergency religious rituals on the frontline.

In turn, a framework of Turkish and Azeri denialism became part of the ideology of the Second Karabakh War because the conflict employed denial-related symbols, narratives, and practices. These were mainly linked to transnational actors (e.g., Syrian Turkmen and Grey Wolves) and penetrated a transnational dimension (e.g., Armenian Genocide Memorials in France) thus enhancing the use of violence (Hakobyan and Mollica 2021). In such a context, Armenians saw Turkish attempts to change the ethno-demographic composition of Nagorno Karabakh through cultural engineering and a process of Turkification which built not just upon past genocidal events but also upon more recent events in contemporary Northern Syria. Violence was imported from Northern Syria to South Caucasia through the employment of anti-Armenian Evil forces, ideologically-driven Salafī and Syrian Turkmen militants as well as Jihadi terror groups. This process drew upon transnational links to reproduce denial narratives and convert them into violence against Armenian diasporic communities. Thus, it did not seem accidental that during the Second Karabakh War the first Armenian community to be targeted was the one dwelling in Istanbul, where space, victims and persecutors were nominally the same as in 1915. It is a logical and ideological progression of this transnational spatial and symbolic dimension which reproduced denial narratives while glorifying Genocide-related prominent icons such as Enver Pasha and Nouri Pasha and the Caucasus Islamic Army, and by blatantly appropriating religious symbols (e.g., Kars Armenian Cathedral) and linking them with war games, including military parades in Baku or Turkish-Azerbaijani military exercises at the Turkish-Armenian border (Hakobyan and Mollica 2021).

In such a frame, the historical progression that links the Nagorno Karabakh Wars to the memory of the Armenian Genocide is an important factor to understand the cultural, social, political aspects at various levels. First, the direct support and involvement of the Republic of Turkey in the 2020 Second Karabakh War created political and cultural narratives that immediately related to the memory of the (1915) Armenian Genocide in both Republic of Armenia and Armenian Diasporic settings all around the world. Second, Evil materialized from the past based on the memory of the Genocide. Violence against Armenians was constructed upon denialism, glorification of Genocide prominent figures, ritual killings and attacks, destruction of monuments of Armenian collective memory and cultural identity. Third, the cultural and social practice of resistance, as had happened during the Genocide, was repeated in the Second Nagorno Karabakh War to save Armenian Christian heritage. Thus, the protection of relicts and art crafts became a form of resistance against Evil.

Bibliography

- 168.am 09.10.2020. “Հատուկ փորձել են մեր խաչի նշանը վիրավորել, մեզ հուսահատեցնել. միջազգային տեռորի ձեռագիրն է”. *Պարզև Արքեպիսկոպոս Մարտիրոսյան* [“They’ve tried, particularly, to insult the sign of our cross, to discourage us: this is the style of international terror”. Pargev Archbishop Martirosian]. Retrieved from <https://168.am/2020/10/09/1383831.html>.
- 1lurer.am 09.10.2020. *Not only the church, but all the damaged towns and villages will be restored. Archbishop Pargev*. Retrieved from <https://www.1lurer.am/en/2020/10/09/Not-only-the-church-but-all-the-damaged-towns-and-villages-will-be-restored%E2%80%A4-Archbishop-Pargev/331415>.
- A1plus.am 21.11.21. *Գևորգը փաթաթված է եղել խաչքարին ու ստել, որ չթողնեն խաչքարերը (տեսանյութ)* [Gevorg hugged a *khachkar* and told them not to leave the *khachkars*]. Retrieved from <https://a1plus.am/hy/article/418459>.
- Abrahamian, Levon 1996/1997. *Typology of Aggressiveness and National Violence in the Former USSR*. Intern. Journal on Minority and Group Rights, 4(3-4): 263-278.
- AD HOC Report, 2022. Armenian National Commission For UNESCO. Yerevan.
- Aleksanyan, Samvel 12.12.2020. *Ծիծեռնախմբի եւ Հին Թաղարի Սուրբ Ամենափրկիչ եկեղեցու սրբությունները տեղափոխվել են Սյունիք* [The relics of Tsitsernavank and village Old Taghlar Holy Savior Church were moved to Syunik]. Syuniacyerkir.am. Retrieved from <https://bit.ly/47b9TAR>.
- Armenpress 20.10.2020. Armenian Church sends Cross of King Ashot II the Iron, relics of True Cross to Artsakh. Retrieved from <https://bit.ly/3FDMCM9>.
- _____, 18.03.2021. *Artsakh’s FM says destruction of Shushi’s Kanach Zham Church demonstration of Azerbaijani fascism*. Retrieved from <https://armenpress.am/eng/news/1046474.html>.
- _____, 02.12.2021. *Գրիգոր Լուսավորիչ եկեղեցում կատարվել է պատերազմում նստատեղիված 9 զինծառայողի հոգեհանգստի արարողություն* [In the Church St Grigor Illuminator, a memorial ceremony was held for the 9 soldiers martyred in the war]. Retrieved from <https://armenpress.am/arm/news/1069746/>.
- Armenian Ministry of Foreign Affairs 15.11.2020. *Statement of the Ministry of Foreign Affairs of the Republic of Armenia on the act of vandalism of the Holy Savior Ghazanchetsots Church in Shushi*. Retrieved from <https://www.mfa.am/en/interviews-articles-and-comments/2020/11/15/shu/10652>.
- Artsakh Fact-finding Report On Human Rights Violations during the 44-Day War during the Second Karabakh War, 2022. Retrieved from https://www.osf.am/wp-content/uploads/2022/06/Fact-Finding-Report_FINAL_web.pdf.
- Artsakhpress 12.10.2021. *Silence and Scream: Cultural fragments rescued from enemy-occupied settlements exhibited in Stepanakert*. Retrieved from <https://artsakhpress.am/eng/news/151802/silence-and-scream-cultural-fragments-rescued-from-enemy-occupied-settlements-exhibited-in-stepanakert.html>.

- Ashekian, Shoghik. 2004. *Մեծ եղեռնի առաջին ռեկոնստրուկցիաները (1919-1920)* [The First Commemorations of Mets Yeghern (1919-1920)]. *Kantegh* 1:132-138.
- Auron, Yair. 2003. *The Banality of Denial: Israel and the Armenian Genocide*. New Brunswick: Transaction Publishers.
- Awetik'eān, Gabriel, Siwrmēlean, Xachatur, Awgerean, Mkrtych 1836. “եղեռն” [“Yeghern”] *Նոր Բառագիրք Հայկազգեսն լեզուի*, [“եղեռն” [“Yeghern”] New Dictionary of the Armenian Language] vol. 1. Venice: S. Lazarus Armenian Academy.
- Badalyan, Susan 14.11.2020. *Դատիվանքի վանական համալիրում հրածեղտի արարողություններ են, դպրոցը՝ կրակի մեջ* [The farewell ceremonies are in the Dadivank monastery complex, the school is on fire]. Retrieved from <https://www.azatutyun.am/a/30950204.html>.
- Baghdasaryan, Hermine. 18.10.2020. *Շուշիի խոցված Ամենափրկչուն Տավուշի թեմի առաջնորդը ծնկաչոք Խաղաղության աղոթք է հնչեցրել* [In Shushi's injured Holy Savior, the Prelate of the Diocese of Tavush prayed for peace on his knees]. *1lurer.am*. Retrieved from <https://bit.ly/49fZFBi>.
- Carboniero Bruno and Falconi Fabrizio 2011. *In hoc vinces. La notte che cambiò la storia dell'Occidente*, Rome: Edizioni Mediterranee.
- Chuljian, Sepuh ed. 2001. *Քրիստոնեական հանրամատչելի գիտելիքներ բոլորի համար* [Christianity. Public Knowledges for All]. Vanadzor: St Holy Mother of Cod Church.
- Civilnet.am 24.04.2015. *Canonization Ceremony for the Victims of the Armenian Genocide*. *Civilnet.am*. Retrieved from <https://www.civilnet.am/en/news/390101/canonization-ceremony-for-the-victims>.
- _____, 18.10.2021. *Մենք կվերադառնանք. փրկված պատարիկներ. ցուցահանդես՝ Ստեփանակերտում* [We will return. Saved Fragments: an Exhibition in Stepanakert]. Retrieved from <https://bit.ly/46MZZpx>.
- Cox, Caroline 1998. *Survivors of the Maragha Massacre: It was truly like a contemporary Golgotha many times over*, *Christianity Today*, 42 (5): 92. Retrieved from <https://www.christianitytoday.com/ct/1998/april27/8t5092.html>.
- Dadrian, Vahakn. 1995. *The History of the Armenian Genocide: Ethnic Conflict from the Balkans to Anatolia to the Caucasus*. Oxford: Berghahn.
- De Wall, Thomas 2003. *Black Garden: Armenia and Azerbaijan Through Peace and War*. New York: New York University Press.
- Del Re, Pietro 18.10.2020. *Nagorno-Karabakh, il papa della Chiesa apostolica Karekin II: “Vogliamo un secondo genocidio del popolo armeno*. *La Repubblica*. Retrieved from https://www.repubblica.it/esteri/2020/10/18/news/karekin_ii_vogliamo_un_secondo_genocidio_del_nostro_popolo_-301043267/?ref=search.
- Encyclopedia Britannica 2022. ‘St. Mesrop Mashtots’. Retrieved from <https://www.britannica.com/biography/Saint-Mesrop-Mashtots>. Accessed online on 07.10.2022.

- EU Parliament 09.03.2022. RC-9-2022-0146. Retrieved from https://www.europarl.europa.eu/doceo/document/RC-9-2022-0146_EN.html?fbclid=IwAR2vu7UHGK9ay1-h5Z32CG5hs9iajCl9jrt82QubnBGHAvUCa8SkfNOSBt0.
- Fisher, Jonah 25.03.2021. *Nagorno-Karabakh: The mystery of the missing church*. Retrieved from <https://www.bbc.com/news/av/world-europe-56517835>.
- Ghazanchyan, Siranush 05.07.2022. *Under the guise of renovation, Azerbaijan turning Shushi's Kanach Zham into an Orthodox church*. Armradio. Retrieved from <https://en.armradio.am/2022/07/05/under-the-guise-of-renovation-azerbaijan-turning-shushis-kanach-zham-into-an-orthodox-church/>.
- Ghazaryan Artashes, 2002. *Խաչի սոճիկ* [Feasts of Cross]. Christian Armenian Encyclopedia, ed. Hovhannes Ayvazyan, Yerevan: Armenian Encyclopedia Publishing, 430-431.
- Grigoryan, Gohar 10.04.2020. *Christian Cross marks were made on the bodies": Eyewitness accounts on the Maragha Massacre*. Armenpress.am. Retrieved from <https://armenpress.am/eng/news/1011725.html>.
- Hasratyan, Murad 2002. *Մանուկ* [Chapel] in *Քրիստոնյա Հայաստանի հանազիստարան* [Christian Armenia Encyclopedia], ed. Hovhannes Ayvazyan, Yerevan Armenian Encyclopedia Publishing.
- Hakobyan, Arsen and Mollica, Marcello 2021. *Encountering Turkish Denialism: From the Syrian conflict to the Second Karabakh War*. *Urbanities*, 11(1): 36-54.
- Hovannisian, Richard 1996. *The Republic of Armenia: Between Crescent and Sickle - Partition and Sovietization*. Vol. IV. Berkeley: University of California Press.
- Human Rights Watch 2020. *Azerbaijan: Attack on Church Possible War Crime, 16 December*. Retrieved from <https://www.hrw.org/news/2020/12/16/azerbaijan-attack-church-possiblewar-crime>.
- John Paul II, 07.09.2001. *Homily of John Paul*. Retrieved from https://www.vatican.va/news_services/liturgy/saints/ns_lit_doc_20011007_beat-maloyan_en.html
- Kaloustian, Shnork 1969. *Saints and Sacraments of the Armenian Church*. New York. ACYOA.
- Karabakh Records 28.06.2021. *Shushi: Ghazanchetsots Holy Savior Cathedral*. Retrieved from <https://war.karabakhrecords.info/en/2021/06/28/shushi-ghazanchetsots-holy-savior-cathedral/>.
- ___, 06.07.2021. *"War" against Armenian cross stones*. Retrieved from <https://war.karabakhrecords.info/en/2021/07/06/war-against-armenian-cross-stones/>.
- Karapetian, Samvel 2001. *Armenian Cultural Monuments in the Region of Karabakh*. Yerevan; Gitutiun.
- Khachatryan, Maya 17.11.2020. *Արցախի մշակութային ժառանգությունն ամբողջությամբ անձնագրալիզաված է* [The cultural heritage of Artsakh is completely documented]. *Ilurer.am*. Retrieved from <https://bit.ly/3QA5XEr>.

- Kevorkian, Raymond 2011. *The Armenian Genocide: A Complete History*. London: I.B. Tauris.
- Iskandaryan Aleksandr, Mikaelian Hrant, Minasyan Sergey, 2016. *War, Business and Politics: Informal Networks and Formal Institutions in Armenia*. Yerevan: Caucasus Institute.
- Luys 2002.S. Պարզել Արք. Մարտիրոսեանը Թեհրանում [*Pargev Archbishop Martirosian in Tehran*]. Iranian Armenian Weekly 65-66: 2-3. Retrieved from <http://tert.nla.am/archive/NLA%20AMSAGIR/Louys2000/2002/65-66.pdf>.
- Martirosyan Hasmik 06.07.2022. «Կանաչ ժամ»-ի վերջին քահանայն. Բարուն «նվիրաբերում է» եկեղեցին՝ հայկական հետքը կորցնելու համար [The last priest of the “Green Church”: Is Baku “donating” the church to remove the Armenian trace?]. Armradio.am. Retrieved from <https://bit.ly/46S76wG>.
- Martirosian Pargev 1995. *Երկնային օգնությունը քրիստոնյա զինվորին* [Divine Help for the Christian Soldier]. Yerevan: Gandzasar.
- Martirosian Pergev 20.10.2020. Պարզել տրբազան. Երբեք չեմ դիմել այս խոսքով ու այս կոչով; հիմա դիմում եմ [Reverend Pargev. I have never applied with this word and this appeal; I am applying now]. Panorama.am. Retrieved from <https://bit.ly/49cjkBX>.
- Marutyan Harutyun, 2009. *Iconography of Armenian Identity. Volume 1: The Memory of Genocide and the Karabagh Movement*. Yerevan: Gitutyun.
- _____, 2018a. Հայոց ցեղասպանության զոհերի հիշատակի օրվա ձևավորումը, զարգացումները, մերօրյա վիճակը, (մաս 1) [Formation, Development, and Current State of the Armenian Genocide Victims Remembrance Day (Part 1)], *Journal of Genocide Studies*, 6(1):105-129.
- _____, 2018b. Հայոց ցեղասպանության զոհերի հիշատակի օրվա ձևավորումը, զարգացումները, մերօրյա վիճակը, (մաս 2) [Formation, Development, and Current State of the Armenian Genocide Victims Remembrance Day (Part 2)],” *Journal of Genocide Studies*. 7(2): 103-142.
- Matirossian, Vartan (15.05.2013). The ‘Exact Translation’: How ‘Medz Yeghern’ Means Genocide, *The Armenian Weekly*, Retrieved from <https://armenianweekly.com/2013/05/15/the-exact-translation-how-medz-yeghern-means-genocide/>.
- _____, 2021. *The Politics of Naming the Armenian Genocide Language, History and ‘Medz Yeghern’*. London: I.B. Tauris.
- Meytikhanyan, Paradzem 2009. *Եղեռն բառի լեզվական քննություն* [The Linguistic Analysis of the Word Eghern]. VEM Pan Armenian Journal, 1:144-147.
- Mollica Marcello and Arsen Hakobyan 2021. *Syrian Armenians and the Turkish Factor. Kessab, Aleppo and Deir ez-Zor in the Syrian War*, Palgrave Macmillan: Cham.

- Monument Watch 04.05.2021. *The Statement of the President of Azerbaijan on the Church of Tsakuri*. Retrieved from <https://monumentwatch.org/en/alerts/the-statement-of-the-president-of-azerbaijan-on-the-church-of-tsakuri/>.
- _____, 04.05.2021. *Destruction of Zoravor Surb Astvatsatsin Church in Mekhakavan*. Retrieved from <https://monumentwatch.org/en/alerts/destruction-of-zoravor-surb-astvatsatsin-church-in-mekhakavan/>.
- _____, 08.07.2022. *The Kanach Zham Church in Shushi is being destroyed by Azerbaijanis*. Retrieved from <https://monumentwatch.org/en/alerts/the-kanach-zham-church-in-shushi-is-being-destroyed-by-azerbaijanis/>.
- _____, 16.05.2021. *Destruction of the Memorial Devoted to the Genocide victims in Shushi*. Retrieved from <https://monumentwatch.org/en/alerts/destruction-of-the-memorial-devoted-to-the-genocide-victims-in-shushi/>.
- _____, 07.02.2022. *The Church of Surb Astvatsatsin of Karintak is being vandalized*. Retrieved from <https://monumentwatch.org/en/alerts/the-church-of-surb-astvatsatsin-of-karintak-is-being-vandalized/>.
- Mother See of Holy Etchmiadzin 14.11.2020. *Information Services, The Mother See strongly condemns*. Retrieved from <https://archive.ph/SSYTH#selection-1335.0-1335.32>.
- _____, 05.05.2021. *Information Services. Announcement*. Retrieved from <https://www.armenianchurch.org/index.jsp?sid=3&nid=4550&y=2021&m=4&d=5&lng=en>.
- _____, 15.07.2021, *Information Services. Prayer for the Republic and Award Ceremony*. Retrieved from <https://www.armenianchurch.org/index.jsp?sid=3&nid=4595&y=2021&m=6&d=15>.
- Nazaretyan, Hovhannes. 20.12.2020. *Azerbaijan's War Crimes*. EVN Report. Retrieved from <https://evnreport.com/magazine-issues/azerbaijan-s-war-crimes/>.
- _____, 08.05.2021. *Artsakh's Cultural Heritage Under Threat*. EVN Report. Retrieved from <https://evnreport.com/spotlight-karabakh/artsakh-s-cultural-heritage-under-threat/>.
- News.am 23.04.2015. *Karekin II: Turks failed to cut off roots of love for Christ from life of Armenians*. News.am. Retrieved from <https://news.am/eng/news/263555.html>.
- _____, 20.11.2020. *Sunday is day of remembrance for heroes who have fallen in recent Artsakh war*. Retrieved from <https://news.am/eng/news/614511.html>.
- _____, 22.11.2020. *Mother See of Holy Etchmiadzin holding ceremony commemorating Artsakh war martyrs, Pashinyan attending*. Retrieved from <https://news.am/eng/news/614908.html>.
- _____, 03.05.2022. *Karabakh official: Azerbaijanis remove domes of Holy Savior Ghazanchetsots Cathedral in Shushi ahead of May 9th*. Retrieved from <https://news.am/eng/news/641986.html>.
- _____, 04.07.2022. *Armenian 'Green Church' of Artsakh's Shushi is destroyed by Azerbaijanis*. Retrieved from <https://news.am/eng/news/710292.html>.

- OpIndia 15.11.2020. *Watch: Azerbaijani soldier screams 'Allahu Akbar' while standing atop a desecrated church in occupied territory in Armenia*. Retrieved from <https://www.opindia.com/2020/11/azerbaijani-soldier-screams-allahu-akbar-from-top-of-church-in-armenia/>.
- Örmanean, Maghak'ia 1979. *Ծիսակազմի բառարան* [Dictionnaire liturgique] Antelias: Armenian Catholicosate of Great House of Cilicia.
- Panarmenian.net 19.03.2021. *Ethnic hatred at the highest level. Armenia Ombud on Aliyev's remarks*. Retrieved from <https://panarmenian.net/m/eng/news/291315>.
- Panorama.am 29.10.2020. *Առաջնագծում՝ զինօգնականներն ու քահանայներն կամավոր սկզբունքով* [On the frontline: chaplains and priests as volunteers]. Panorama.am. Retrieved from <https://bit.ly/3SlhvN5>.
- ___, 20.11.2020. *Mother See strongly condemns Azerbaijani vandalism against Shushi church*. Retrieved from <https://www.panorama.am/en/news/2020/11/20/Mother-See-vandalism-church/2404810>.
- ___, 01.03.2021. *Խաչերի օրհնություն և հանձնում զինծառայողներին* [Blessing of the Cross and handing over to servicemen]. Retrieved from <https://bit.ly/46RuGd9>.
- Panossian, Razmik 2006. *The Armenians From Kings and Priests to Merchants and Commissars*. London: Hurst & Company.
- Papayan, Siranush 15.02.2021. *Շուշիում թուրքական դրոշ չպետք է լինի. Հարցազրույց ԱԺ պատգամավոր Սոֆյա Հովսեփյանի հետ* [There should be no Turkish flag in Shushi. Interview with Armenian MP Sofia Hovsepyan]. Lagir.am. Retrieved from <https://www.lagir.am/2021/02/15/620830/>.
- Pashinyan, Nikol 8.10.2020. *TV5Monde interview with Nikol Pashinyan. Dans cette situation, la réponse appropriée serait la reconnaissance de l'indépendance du Haut-Karabakh par la communauté internationale*. Primminister.am. Retrieved from <https://www.primeminister.am/fr/interviews-and-press-conferences/item/2020/10/08/Nikol-Pashinyan-interview-Tv5Monde/>.
- ___, 03.10.2020. *Address to the Nation*. Retrieved from <https://www.primeminister.am/en/statements-and-messages/item/2020/10/03/Nikol-Pashinyan-message/>.
- Persecution.org 21.05.2021. *Ghazanchetsots Cathedral in Shushi Defaced*. Retrieved from <https://www.persecution.org/2021/05/20/ghazanchetsots-cathedral-shushi-defaced/>
- Petrosyan, Hamlet 2008. *Խաչքար: ծագումը, գործառնությունը, պատկերագրությունը, իմաստաբանությունը* [Khachkar: The origins, functions, iconography, semantics]. Yerevan, Printinfo.
- Pickman, Sarah 2006. *Tragedy on the Araxes*. Archeology. Retrieved from <https://archive.archaeology.org/online/features/djulfa/>.
- Pastinfo 30.09.2020. *Պատահական չէ, որ Արցախի նկատմամբ թշնամու սադրիչ հարձակումը տեղի ունեցավ Վարազա Սուրբ խաչի տոնի կիրակի օրը. Հաղթելու ենք. Տեր Սմբատ քահանա Սարգսյան* [It is no coincidence that the

enemy's provocative attack on Artsakh took place on the Sunday of the Varaga Holy Cross holiday. We will win. Priest Smbat Sargsyan]. Retrieved from <https://bit.ly/3sbtamU>.

Sanjian, Ara 2022. *Մէկ դար Մեծ Եղեռնի ողբասկանին հետ* [A Century Alongside the Specter of Medz Yeghern], unpublished manuscript.

Sarafian, Ara 20.01.2012. *A Time to Act: What will become of Varak Monastery after the recent earthquake in Van?* MassisPost.com. Retrieved from <https://massispost.com/2012/01/a-time-to-act-what-will-become-of-varak-monastery-after-the-recent-earthquake-in-van/>.

Sargsyan, Levon 2002. ‘Ղևոնդ Երեց’ [Ghevond the Yerets]. Christian Armenian Encyclopedia, ed. Hovhannes Ayvazyan, Yerevan: Armenian Encyclopedia Publishing, 655-656.

Sarukhanyan, Vahe 30.05.2021. *2020 Karabakh War: Azerbaijani Military Used Turkish Rockets to Hit Shushi Cathedral*. Hetq Online. Retrieved from <https://hetq.am/en/article/131468>.

Shoghakat TV 28.05.2022. *Արարքի հովտի մարգարիտը Ացախի Մեխակավանում* [The pearl of the Araks Valley in Mekhakavan of Artsakh]. Retrieved from https://www.youtube.com/watch?v=TrasVu_dBlw.

Sputnik Armenia 16.10.2020. *Գնում եմ մեր սահմանները անստիչ պահող տղաների մոտ»*. *Տավուշի թեմի առաջնորդը մեկնում է Արցախ* [I am going to the guys who keep our borders unassailable: The Prelate of the Diocese of Tavush leaves for Artsakh]. Retrieved from [//armeniasputnik.am/20201016/gnume-em-mer-sahmannery-anarik-pahox-txaneri-mot-24941644.html](http://armeniasputnik.am/20201016/gnume-em-mer-sahmannery-anarik-pahox-txaneri-mot-24941644.html).

Statement by President of the Republic of Azerbaijan, Prime Minister of the Republic of Armenia and President of the Russian Federation. 09.11.2020. Retrieved from <http://en.kremlin.ru/events/president/news/64384>.

Sukiasyan, Luiza 11.04.2022. *Աղղթեք, որ ստացվի* [Pray that it works]. Aravot Daily. Retrieved from <https://www.aravot.am/2022/04/11/1259383/>.

Suny, Ronald. 2015. *They Can Live in the Desert but Nowhere Else: A History of the Armenian Genocide*. Princeton: Princeton University Press.

Tchilingirian, Hratch 1994. *Theology of War. A conversation with Bishop Barkev Mardirosian*. Window Quarterly: Window view of the Armenian Church 4(1): 4-8.

_____, 1998. *Religious Discourse on the Conflict in Nagorno Karabakh*. Occasional Papers on Religion in Eastern Europe. 18(4): article 1. Retrieved from <https://digitalcommons.georgefox.edu/cgi/viewcontent.cgi?referer=&httpsredir=1&article=1721&context=ree>

_____, 2003. *The Struggle for Independence in the post-Soviet South Caucasus: Karabakh and Abkhazia*. London: Sandringham.

Ter Avetisyan, Smbat 2010. *Հայագիտական ուսումնասիրություններ* [Armenological studies]. Yerevan: Gitutyun.

- Ter Vardanyan George, ed. 2015. *Եղևնը և մեր ձեռագրերի կորուստներն ու փրկությունները*. [Yeghern and the losses and rescues of our manuscripts]. Mother See of Holy Etchmiadzin. Mother See of Holy Etchmiadzin Publishing.
- Tololyan, Khachig 1987a. 'Martyrdom as legitimacy: Terrorism, religion and symbolic appropriation in the Armenian diaspora', in *Contemporary research on terrorism*, eds. Paul Wilkinson and Alasdair Stewart, Aberdeen, Aberdeen University Press, pp. 89-103.
- _____, 1987b. *Cultural Narrative and the Motivation of the Terrorist*. *Journal of Strategic Studies*, 10(4): 217-233.
- Unesco 2010. *Armenian cross-stones art. Symbolism and craftsmanship of Khachkars*. Retrieved from <https://ich.unesco.org/en/RL/armenian-cross-stones-art-symbolism-and-craftsmanship-of-khachkars-00434>.
- Vratnesyan, Karen 29.05.2009. Հայ-ադրբեջանական հսկարամտության քարոզչական թեզերը [The Propaganda Thesis of the Armenian-Azerbaijani Conflict]. Retrieved from http://noravank.am/arm/articles/security/detail.php?ELEMENT_ID=2219.
- Walker, Christopher 1990. *Armenia The Survival of a Nation*. New York: St. Martin's Press.
- White, Jenny 2014. *Muslim Nationalism and the New Turks*. Princeton: Princeton University Press.

La personificazione del Male: nomi, immagini e simboli

Teodoro Brescia

The personification of Evil: names, images and symbols

Abstract

This research elaborates the author's hypothesis, concluding that western culture's "official and current" iconography of Satan (the personification of evil par excellence), together with his characterizations (names, images and symbols), derive principally from the demonization of zodiac signs and the pagan gods connected to astrology (the main component of the Magi tradition). Further, the author notes that some of these characterizations do not in fact derive exactly from ancient biblical texts, whilst others would seem to make their first appearance in the iconography of 16th and 19th century literature. The first in the German and English protestant environment and the latter in the French catholic milieu, especially by means of two famous publications: *The Pilgrim's Progress from this world, to that which is to come* (1678) by John Bunyan and *Dictionnaire Infernal* (1863) by Jacques Collin De Plancy.

Keywords: evil, devil, symbols, astrology, magi

Introduzione

In tutte le antiche culture e religioni, ebraico-cristiana compresa, molti «demoni (...) altro non sono che divinità straniere "esorcizzate" e tramutate in spiriti del male»¹, in special modo nel «passaggio (...) dal politeismo al monoteismo»² e quindi anche dal paganesimo al cristianesimo.

In realtà, non è così semplice: spesso troviamo, viceversa, in culture diverse, dèi e dèmoni simili nei nomi e/o nelle caratteristiche (funzioni, poteri, date, vicende, riti, strutture, fattezze, simboli, ecc.). Alcune analogie più o meno "locali" possono essere liquidate come il frutto di un'operazione di *sostituzione* di una religione precedente con una successiva per renderla più facilmente accettabile; oppure di *imitazione* di una religione vicina. Altre analogie, invece, anche molto specifiche, si presentano in luoghi e/o tempi molto lontani tra loro e, come tali, sembrano essere frutto di *archetipi* umani o della *diffusione e trasmissione* di una più antica e comune tradizione.

¹ A.M. Crispino et Al. 1986, p. 36.

² Ibid.

In ogni caso, anche nella cultura ebraico-cristiana troviamo la presenza di dèmoni (e angeli) la cui descrizione riguarda anzitutto i nomi, che derivano dalle funzioni e dai poteri che gli si attribuiscono. Il loro aspetto è vario (cani rabbiosi, rospi riluttanti, arpie, bestie deformi, incroci mostruosi, ecc.) e inteso soprattutto come effetto della possessione di cose, animali e persone da parte dei demoni.

Per quanto concerne il cristianesimo cattolico, nel Medioevo troviamo i *Bestiari*: «Opere didattiche (...) in cui la descrizione delle ‘nature’ e ‘proprietà’ degli animali è utilizzata per ritrovare insegnamenti di ordine religioso e morale. I bestiari rientrano nella concezione, tipicamente medievale, della natura come ‘simbolo’ di verità più profonde, insegnate da Dio attraverso gli esseri che ha creato. Il materiale per l’interpretazione allegorica e morale degli animali era attinto sia a fonti profane (Plinio) sia all’esegesi patristica e soprattutto a Isidoro di Siviglia. Il più antico bestiario [medievale] può considerarsi il *De naturis animalium* di s. Pier Damiani [sec. 11°]. Molti i bestiari in lingue volgari: il più antico è quello di Philippe de Thaon (sec. 12°). Quanto ai bestiari italiani, un Bestiario toscano, risalente al 13° sec., è stato tramandato in manoscritti del 14° sec. e del 15°»³.

Il primo bestiario occidentale oggi noto è il *Physiologus*, redatto tra il II e il IV secolo d.C., «da cui derivano tutti i *De rerum naturis* medievali»⁴. La credenza nei mostri si diffonde molto nel Medioevo attraverso il *Bestiario di Aberdeen* (sec. 12°), così detto perché conservato in Inghilterra presso la Biblioteca dell’Università di Aberdeen. È una sorta di enciclopedia che, in realtà, elenca al suo interno sia esseri reali che immaginari.

Ma cosa racconta la Bibbia sui demoni e, soprattutto, riguardo al nome, l’immagine e i simboli di Satana, ritenuto il principe dei dèmoni, la personificazione del male per eccellenza?

Ad oggi, nella cultura occidentale (e non solo... date la colonizzazione e poi la globalizzazione), sia in ambito religioso che occultistico e anche nell’immaginario collettivo, si è diffusa una sorta di raffigurazione specifica del Demonio, sdoganata nell’arte e poi anche nei fumetti, nei film, nei loghi, persino nei cartoni animati. È quella del *demone capro*: con le *corna* (in realtà spesso *taurine* o solo accennate, così da poter essere ambivalenti), le *ali di pipistrello* e/o la coda a punta *triangolare* ed un *tridente* (fig. 1). Dove e quando nasce (o come viene costruita nel tempo) tale raffigurazione?

³ <https://www.treccani.it/enciclopedia/bestiario/>

⁴ Gattucci 1989, p. 707.

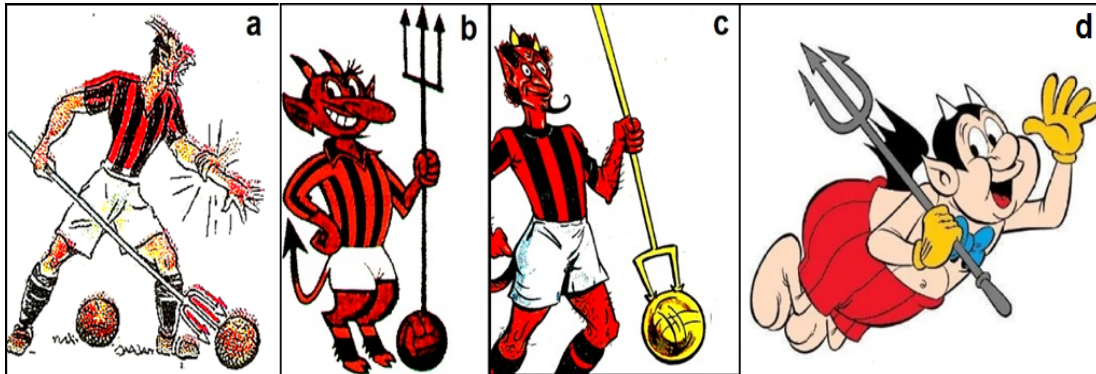


Fig. 1 – (a-b) *mascotte del Milan* (anni 1930-‘50) e (c) *rara variante con bidente*; (d) *Geppo* (personaggio dei fumetti, nato nel 1954)

Essa sembra derivare principalmente dalla demonizzazione dell’astrologia, branca principale della tradizione dei Magi (o magica), notoriamente ritenuta satanica dalla Chiesa. Quest’ultima, infatti, santifica i Magi che hanno aiutato e adorato Gesù⁵ ma, sin da subito, vieta la magia senza alcun distinguo fra “nera e bianca”, additandola come la più grande delle eresie. Le motivazioni di tale demonizzazione, già ampiamente trattate⁶, riguarderebbero (come in parte si intuisce anche dalla presente trattazione) il rapporto fra questa tradizione, la figura di Gesù e le origini del cristianesimo.

1. L’origine del male

«L’albero della conoscenza del bene e del male»
(*Genesi* 2,9)

Nel libro della *Genesi*, si parla di *peccato originale*, ovvero dei progenitori (Adamo ed Eva) come fonte della umana condizione mortale e di sofferenza. In seguito, il cattolicesimo lo interpreta come peccato *ereditario* per l’umanità, sostenendo che la condanna, la sofferenza e la morte di Gesù sono un sacrificio, voluto da Dio e accettato da Cristo, per liberare l’umanità da quell’eredità.

«Dio piantò un giardino in Eden, a oriente, e vi collocò l’uomo che aveva plasmato. Il Signore Dio fece germogliare dal suolo ogni sorta di alberi graditi alla vista e buoni da mangiare, tra cui l’albero della vita in mezzo al giardino e l’albero della conoscenza del bene e del male [...]. Dio diede questo comando all’uomo: “Tu potrai mangiare di tutti gli alberi del giardino, ma dell’albero della conoscenza del

⁵ Tutti i personaggi che, secondo i Vangeli, hanno conosciuto direttamente Gesù e lo hanno aiutato o hanno cercato di farlo (Maddalena, Magi, Pilato, ecc.), vengono ritenuti santi dalla Chiesa.

⁶ Cfr. di Brescia: 2012; 2014²; 2016; 2017b, pp. 70-73; 2020.

bene e del male non devi mangiare, perché, quando tu ne mangiassi, certamente moriresti”» (*Gn* 2, 8-9 e 2,16-17)⁷. Come sappiamo, il racconto prosegue con “l’uomo” che ne mangia e viene condannato a diventare mortale, lavorare con sudore, partorire con dolore e – come il serpente tentatore (condannato a strisciare) – ad abbandonare l’Eden.

Il peccato originale viene dunque identificato con la sete di sapere anzi di *sapienza*: «Quando voi ne mangiaste, si aprirebero i vostri occhi e diventereste come Dio, conoscendo il bene e il male» (*Gn* 3,5). E il raggiungimento della sapienza viene associato alla perdita della purezza di spirito: lì dove prima «erano nudi, l’uomo e sua moglie, ma non ne provavano vergogna» (*Gn* 2,25), invece poi «si accorsero di essere nudi; intrecciarono foglie di fico e se ne fecero cinture» (*Gn* 3,7). La punizione, per aver cercato e ottenuto sapienza, è diventare mortale: «Ecco l’uomo è diventato come uno di noi, per la conoscenza del bene e del male. Ora, egli non stenda più la mano e non prenda anche dell’albero della vita, ne mangi e viva sempre!» (*Gn* 3,22).

Il messaggio sembrerebbe chiaro: se la conoscenza del bene e del male è la *sapienza* (studiata dalla tradizione dei Magi), chi vuole indagarla (*conoscenza*) invece di credere (*fedede*) a ciò che l’istituzione religiosa racconta, commette peccato e diviene impuro, mortale e dannato. Non dimentichiamo che uno dei punti di protesta di Lutero nei confronti del cattolicesimo riguarderà l’impedimento ai fedeli, da parte della Chiesa, di leggere anche la Bibbia e il Vangelo da soli (cioè senza l’intermediazione e l’interpretazione dei sacerdoti). Al di là di tutti gli altri peccati, quindi, quello di indagare la sapienza diventa il peggiore, il male assoluto.

La tradizione sapienziale afferma esattamente il contrario: solo chi segue la via del bene, ossia un percorso di purificazione spirituale, può ottenere “l’illuminazione”, ovvero una serie di carismi fino alla sapienza. La sapienza (la “verità pura e semplice”), a differenza del sapere, non nasce dall’esterno (lo studio) ma dall’interno: un percorso di purificazione dell’anima che le permette di osservare il mondo (quindi poi anche lo studio) con occhi diversi. Quegli occhi, specchio appunto dell’anima, che permettono “solo ad uno spirito puro e semplice di vedere la verità pura e semplice”. Questo, a grandi linee, è ciò che crede l’antica tradizione sapienziale: perciò parte dall’assunto che l’uomo sia dotato di *libero arbitrio* (l’intenzione morale dell’anima).

In virtù del libero arbitrio, esisterebbero *male e bene assoluti*, cioè *interiori*: la volontà dell’anima (*intenzioni*), nei suoi vari livelli e gradi di intensità, di portare “maleficio o beneficio”. E *male e bene relativi*, cioè *esteriori*: l’azione dell’uomo (*fatti*), nei suoi vari livelli e gradi di intensità, causa di “maleficio o beneficio”, frutto dunque di *intenzione* o di *errore* (male e bene involontari). Sarebbero il male e il bene

⁷ Le citazioni dell’AT e NT sono riprese dalla traduzione CEI del sito Vaticano (vedi bibliografia) che per l’AT si rifà alla versione masoretica (ufficialmente in uso fra gli ebrei).

interiori a determinare, rispettivamente, l'involutione e l'evoluzione dell'anima e quindi lo sviluppo di particolari carismi, tra cui appunto la sapienza.

In sintesi, sempre secondo la tradizione sapienziale, l'anima che vive perseguendo il bene (viceversa il male) può raggiungere la "luce" (viceversa il "buio" ovvero le tenebre). Quella luce spirituale è detta *illuminazione* o *risveglio* dell'anima (*wu, bodhi, satori...*) e, nei suoi vari livelli e gradi, donerebbe all'uomo la facoltà di vedere e comprendere nella natura i principi della dimensione spirituale oltre che quella materiale (perciò si parla di *sapienza* e non di sapere), di seguirne la Via (*Tao, Dao, Dharma, Teos, Dio...*) e di essere portatore di quella "luce" all'umanità. Nella tradizione cinese, non a caso, il termine *wu* sta sia per sapiente che per illuminazione o risveglio⁸.

2. Antichi nomi e immagini del Male

«Il serpente... la più astuta di tutte le bestie selvatiche»
(*Genesi* 3,1)

Gesù e Satana (Cristo e Anticristo) sono gli emblemi, opposti, del libero arbitrio: la scelta tra bene e male. A indurre in tentazione Gesù, secondo il Vangelo, è il diavolo stesso, a dimostrare che anche un Cristo può essere tentato, proprio perché dotato di libero arbitrio. Dopo essere stato battezzato, Gesù va nel deserto e digiuna per quaranta giorni e quaranta notti e qui, mentre è più vulnerabile, il «tentatore» (*Mt* 4,3), il «diavolo» (*Mt* 4,5), lo tenta per tre volte, in merito alla fame, la superbia e l'avidità: «Se sei Figlio di Dio, fa che questi sassi diventino pane» (*Mt* 4,3); «Se sei Figlio di Dio, buttati giù, tanto è scritto: "Ai suoi angeli ordinerà a tuo riguardo ed essi ti sosterranno colle loro mani, affinché il tuo piede non abbia a urtare contro alcun sasso» (*Mt* 4,6); «Gli mostrò tutti i regni del mondo con la loro grandezza e gli disse: "Tutto ciò ti darò se, inginocchiandoti, mi adorerai"» (*Mt* 4,8-9). Ma Gesù, prosegue il Vangelo, non cade in tentazione.

Come il Cristo, anche Satana può scegliere con libero arbitrio di ribellarsi a Dio (quindi al bene), di intraprendere la via delle "tenebre", del male, e così gli angeli che lo seguiranno, divenendo angeli caduti e quindi dèmoni (come poi tutte le altre creature da loro generate).

In realtà, i termini *dèmone* e *demònio* sono semplicemente sinonimi di "entità sovraumana". Pensiamo a Socrate, che invita l'uomo a ricercare il proprio dèmone (la natura più profonda di se stesso) ossia i possibili carismi della propria anima. Tali termini, sempre perché legati alla tradizione magica (bianca e nera), verranno connotati di un'accezione negativa. In base al suo operato, se malvagio, un dèmone

⁸ Cfr. Boschi 2003, p. 86.

può essere definito *satàn* (nemico, tentatore, ingannatore, calunniatore) o *diàbolos* (colui che divide), ecc.

In ebraico troviamo anche il termine *baal* (signore o padrone, in senso possessivo) rispetto ad *Adonay* (Signore, *Dominus* in latino). Angelo, invece (dal greco *ánghelos*), vuol dire messaggero. Ogni angelo, demone o essere da questi generato, in base alla funzione o potere che gli viene attribuito, acquisisce uno o più aggettivi specifici. Naturalmente, usati per antonomasia, con l'articolo e a volte in maiuscolo, tutti i suddetti aggettivi (il Diavolo, il Demonio, ecc.) indicano il più importante di un gruppo di dèmoni o il re dei dèmoni, nello stesso rapporto gerarchico fra gli dèi e Zeus (Dio). Infatti, nella Bibbia si legge: «servirono gli idoli di Baal» (*Gc* 3,7), riferendosi alla principale divinità cananea (che per i greci diventa Crono e per i romani Saturno).

I due nomi del diavolo che, attraverso i Vangeli, diventano i più utilizzati sono Satana e Belzebù:

«Il sostantivo ebraico, *sātān*, è una normale derivazione della radice *s ṭ n*, che ha il significato di “osteggiare”, “aggredire” anche solo moralmente, e quindi pure di “accusare” in giudizio e di “calunniare”; perciò, il sostantivo ebbe da principio il significato generico di “avversario” in guerra (*I Sam.* [Re], XXIX, 4) e in giudizio (*Salmo*, CIX ebr. [CVIII], 6), di “oppositore” che sbarri la strada (*Num.*, XXII, 22, 32), di “cattivo consigliere” in genere (*II Sam.* [Re], XIX, 22). Quest'ultimo significato è probabilmente conservato ancora in *Matteo*, XVI, 23; *Marco*, VIII, 33. In seguito, il sostantivo diventò nome proprio, preceduto sempre (salvo *I Cronache*, XXI, 1) dall'articolo ebraico, l'Avversario, l'Accusatore per eccellenza, e designò un essere sovrumano che “accusa” implacabilmente gli uomini presso Dio (*Zaccaria*, III,1-2; cfr. *Giobbe*, I, 6 segg.; II, 1 segg.), li “consiglia” spingendoli al peccato (*I Cron.*, XXI, 1), è insomma il loro principale “avversario”. Nel Nuovo Testamento questo Avversario per eccellenza è identificato col diavolo (cfr. *I Pietro*, V, 8: “il vostro Avversario il diavolo”) e col “Dragone” e “Serpente antico” che è stato espulso dal cielo sulla terra (*Luca*, X, 18; *Apocalisse*, XII, 9; XX, 2) che ha tentato Gesù Cristo (*Matteo*, IV, 1, 10) e tenta tuttora gli uomini (*Atti*, V, 3; *I Cor.*, VII, 5; *II Cor.*, XI, 14; XII, 7) producendo in essi anche mali fisici (*Luca*, XIII, 16)»⁹.

In realtà, com'è tipico delle culture derivanti dalla tradizione dei Magi, si ritiene che il vero nome di Dio (ma anche di Satana) sia impronunciabile e, pertanto, si utilizzano solo aggettivi, nel caso sostantivati e, appunto, fatti precedere dall'articolo.

Nei Vangeli si legge che «gli scribi, che erano discesi da Gerusalemme, dicevano: “Costui è posseduto da Beelzebul e scaccia i demoni per mezzo del

⁹ Ricciotti et. Al. 1936.

principe dei demoni”. Ma egli, chiamatili, diceva loro in parabole: “Come può satana scacciare satana?”» (*Mc* 3,22-23). Quindi si introduce un altro nome, più specifico, *Beelzebul*, e lo si attribuisce direttamente al «principe dei demoni». Il termine usato nella Bibbia è «*Ba'al zēbūb* (“signore delle mosche”), probabilmente come trasformazione spregiativa di *Ba'al zēbūl* (“principe Baal”)»¹⁰, demone della malattia o della morte: «Andate e interrogate Baal-Zebub, dio di Ekròn, per sapere se guarirò da questa infermità» (*Re* 1,2). Baal-Zebub (che può anche significare “signore di ciò che vola”) è ritenuto il nome del «capo supremo dell'impero infernale, secondo la maggior parte dei demonologi (...). Qualcuno dice anche che corrisponde a Plutone»¹¹ (cioè Ade) e spesso viene raffigurato come una grande mosca. Satana, invece, sempre secondo i demonologi, è ritenuto un «demone di prim'ordine (...), principe rivoluzionario dell'impero di Belzebù»¹².

La prima raffigurazione del male incarnato, nella Bibbia, è «il serpente (...) la più astuta di tutte le bestie selvatiche» (*Gn* 3,1). In astrologia, il *Serpente* è la costellazione che avvolge Ofiuco, identificato nel mito con Esculapio (o Asclepio), semidio poi dio della medicina, che avrebbe ricevuto da Atena il dono della *sapienza* (e alcuni poteri magici). Il bastone di Esculapio, suo simbolo, è una verga con un serpente attorcigliato. La versione a doppio serpente è il famoso *caduceo*, simbolo del dio Hermes (da cui ermetismo, Ermete trismegisto, Corpus Hermeticum, ecc. ovvero la tradizione magica).

Secondo i miti, Hermes, Mercurio per i romani, «ha per padre Zeus (...) e per madre Maia, la primogenita e la più bella delle Pleiadi»¹³. Il caduceo, «principale attributo di Hermes (...), la verga magica, intorno alla quale più tardi vennero intrecciati due serpenti d'oro»¹⁴ gli viene regalata da Apollo, il dio solare. Hermes è «araldo degli dei (...), messaggero degli dei (...), rapido come il vento, ch'egli impersonava (...), dio dei sogni (...), accompagnava le ombre dei morti nell'Erebo, e perciò era chiamato con l'appellativo di *Psicopompos*»¹⁵ e anzitutto *angelo* in quanto appunto messaggero (*ánghelos* in greco).

Se l'astrologia dei Magi è di origine orientale, basata sullo zodiaco siderale, le tracce storiche più antiche e meglio strutturate di questa tradizione le ritroviamo in Cina, nel taoismo e nella medicina tradizionale cinese¹⁶. In effetti, un manoscritto siriano dell'VIII secolo, ritrovato nella Biblioteca Vaticana, riporta che, secondo i viaggi e le ricerche dell'apostolo Tommaso, la tradizione dei Magi sarebbe giunta attraverso «un antico ordine mistico e residente in una semimitica terra chiamata Shir,

¹⁰ Burkhardt 1989, p. 121.

¹¹ Collin de Plancy 1863, p. 89.

¹² Ivi, p. 596.

¹³ Palazzi 1988, p. 83.

¹⁴ Ivi, pp. 84-85.

¹⁵ Ivi, p. 85.

¹⁶ Cfr. T. Brescia 2000.

collocata nell'estremo est del mondo, sulla costa del Grande Oceano»¹⁷, nel territorio della «Cina»¹⁸.

La figura che in Cina simboleggia per eccellenza l'astrologia è la costellazione del Drago, ritenuta la più importante. Nell'*Apocalisse* di Giovanni, proprio il *drago* è associato al *serpente*: «Un enorme drago rosso, con sette teste e dieci corna» (12,3); «il grande drago, il serpente antico, colui che chiamiamo il diavolo e satana e che seduce tutta la terra, fu precipitato sulla terra e con lui furono precipitati anche i suoi angeli» (12,9). A loro volta, i termini *nachash* in ebraico e *draco* in latino significano sia dragone che serpente¹⁹ e indicano anche la costellazione del Dragone, detta in greco *Ophis* (serpente).

3. Il Capricorno e il demone capro

«Come mai sei caduto dal cielo, Lucifero, figlio dell'aurora?»
(*Isaia* 14,12)

Dal punto di vista iconografico, all'incirca fino al IX secolo, la raffigurazione del diavolo e dei suoi demoni (al di là delle "classiche" immagini di serpente e drago) ha fattezze umanoidi: piccolo e/o grasso, solitamente deforme (con naso aquilino, tratto tipico degli ebrei, che la Chiesa accusa di deicidio e quindi demonizza). Ha da sempre le corna, solitamente due: «Vidi poi salire dalla terra un'altra bestia, che aveva due corna, simili a quelle di un agnello, che però parlava come un drago» (*Ap* 13,11). «Tutti gli abitanti del tenebroso impero portano corna»²⁰, da cui il noto adagio "Si parla del diavolo e spuntano le corna". Come l'angiologia, anche la demonologia, in molte culture, elenca tutta una serie di livelli, gradi e fattezze di demoni con funzioni, influenze, poteri e finalità specifici.

A partire dal Basso Medioevo (XI-XV sec.), le crociate in Terrasanta (XI-XIII sec.) diventano anche crocevia di studiosi e di scritti sulla tradizione dei Magi e le origini del cristianesimo. E nei secoli compresi tra il Basso Medioevo e la Controriforma riemerge con forza la tradizione magica. Parallelamente, la Chiesa inasprisce la repressione: nel 1184, papa Lucio III istituisce l'*Inquisizione*, tribunale diocesano incaricato, con la collaborazione delle autorità civili, di reprimere le eresie e perseguire gli eretici, pena finanche il rogo; nel 1252, papa Innocenzo IV autorizza l'uso delle torture; nel 1487, viene pubblicato *Il martello delle streghe*; nel 1542, papa Paolo III crea la *Congregazione della sacra romana e universale Inquisizione* (il *Sant'Uffizio*); nel 1558, papa Paolo IV fonda l'*Indice dei libri proibiti*; ecc. Alla Riforma protestante, esplosa nel 1517, la Chiesa risponde con la

¹⁷ Landau 2010, p. 9.

¹⁸ Andrade 2018, p. 59.

¹⁹ Cfr. Castiglioni-Mariotti, 1988, p. 393.

²⁰ Collin de Plancy 1874, p. 184.

Controriforma, che parte col Concilio di Trento (1545-63) e termina con la Guerra dei Trent'Anni (1618-48) fra cattolici e protestanti, una delle più lunghe, sanguinose e devastanti della storia d'Europa.

In questo processo, l'Umanesimo-Rinascimento (XV-XVI sec.) è un'epoca in cui la tradizione dei Magi riesce a riemergere con forza, in cui si tenta un ritorno alle origini (dove classicismo, neo-pitagorismo-platonismo, ermetismo, rosacrocianesimo, evangelismo e recupero di antiche opere e testi, sono facce di un stesso prisma). La culla del Rinascimento è la Firenze dei Medici, potente famiglia che: finanzia la ricerca e la traduzione di testi della tradizione magica (fra cui il *Corpus Hermeticum*) e la fondazione di una nuova Accademia platonica; entra a far parte di una Confraternita dei Magi; dedica la propria cappella di famiglia ai ss. Magi; istituisce in città il corteo della Cavalcata dei Magi; ecc.

Parallelamente, a partire dal Basso Medioevo, anche l'iconografia religiosa ("la Bibbia dei poveri", canale diretto per l'inconscio collettivo) sembra assumere, in merito alle fattezze del diavolo, caratteri specifici (attribuiti, in alcune raffigurazioni, anche ai demoni in generale).

Quasi tutta la mitologia, anche quella greco-romana, con le sue divinità e i suoi eroi (Marte, Mercurio, Giove, Venere, Ercole, Auriga, ecc.), è incentrata sull'astronomia sacerdotale (la "scienza dei Magi") ed ha una costruzione a più livelli di lettura (risalendo in superficie troviamo la lettura psicologica, etica, sociale e infine letterale). Tra le suddette divinità e costellazioni, alcune sono chiaramente legate alla tradizione magica e, nello specifico, alle divinità solari: si tratta di *Hermes*, *Pan* e *Apollo*.

Hermes è il messaggero dei segreti divini, da cui appunto l'ermetismo: la sapienza dei Magi. Pan, il cui urlo è capace di incutere "terrore panico", è figlio, secondo «alcuni poeti, tra cui Omero»²¹, di Hermes. L'"immagine ufficiale" che il diavolo assume in quest'epoca è quella del *demone capro*, che, nella mitologia greca, è proprio il dio *Pan*. Nella *Titanomachia* (il mito della lotta dei Titani contro Zeus), di cui raccontano vari poemi epici a partire dalla *Teogonia* di Esiodo (VIII-VII sec. a.C.), si narra che Zeus, per ringraziare Pan accorso in suo aiuto, crea in cielo, in suo onore, la costellazione del *Capricorno*.

Il *Capricorno* è il segno d'entrata del solstizio d'inverno, la cosiddetta *Porta degli dei*, periodo dell'anno in cui sarebbero nati molti antichi personaggi considerati divinità: Horus, Krishna, Mitra... Gesù, ecc. Personaggi che nelle loro storie riportano date, numeri di discepoli, tipologie di miracoli e di supplizi, simili tra loro. I nati in questa data, qualora generati ritualmente "sotto particolari segni del cielo" secondo la tradizione dei Magi, verrebbero concepiti nove mesi prima, nell'equinozio di primavera (per il cristianesimo la festa dell'*Annunciazione*). Il segno visto dai Magi all'avvento di Gesù sarebbe dunque apparso al concepimento, non alla nascita,

²¹ Palazzi, cit., p. 87.

perciò nell'apocrifo *Vangelo armeno dell'infanzia* (IV-XII sec.) è scritto: «i Magi (...) arrivarono alla città di Gerusalemme, dopo nove mesi»²².

In realtà, anche le altre date solstiziali ed equinoziali vengono ritenute particolarmente importanti per la tradizione dei Magi. Un esempio molto famoso di questo fenomeno, nella cultura greco-romana, è il concepimento di Gaio Ottavio Turino, passato alla storia come Ottaviano Augusto, colui che, secondo la storia, Cesare adotta come figlio seppure pronipote, che mostra giovanissimo (il *puer*) particolari carismi da re-guerriero e che poi diventa il primo imperatore di Roma. Nato il 23 settembre (equinozio d'autunno) del 63 a.C., viene concepito nel precedente solstizio d'inverno (del 64 a.C.), all'entrata del segno del Capricorno. Il suo *mito*, secondo la narrazione di Svetonio nella *Vita dei dodici Cesari* (119-122 d.C.), riporta numerosi episodi prodigiosi, tra cui alcuni simili a quelli della vita di Cristo:

«Pochi mesi prima che nascesse, a Roma si verificò un pubblico prodigio tramite il quale *la natura comunicava la nascita* imminente di un re per il popolo romano; *il Senato, spaventato, decretò il divieto di allevare qualsiasi bambino nato in quell'anno*; ma i senatori che avevano mogli incinte e speravano che la predizione si riferisse a loro, fecero di tutto affinché il decreto del Senato non venisse depositato al Tesoro (...). Atia, recatasi a mezzanotte ad una cerimonia solenne in onore di *Apollo*, fece disporre nel tempio la sua lettiga e mentre le altre donne tornavano a casa, si addormentò; d'un tratto un *serpente* strisciò fino a lei e subito dopo andò via; quando si svegliò Atia si purificò, *come se uscisse dalle braccia del suo sposo*. Da quel momento portò sul corpo una macchia a forma di serpente, che non poté più levare, tanto da dover rinunciare per sempre a fare bagni in pubblico. Augusto nacque *nove mesi dopo* e perciò fu considerato *figlio di Apollo* (...). Durante il suo ritiro ad *Apollonia*, Augusto, assieme ad Agrippa, salì presso l'osservatorio dell'*astrologo* Teogene. Per primo lo consultò Agrippa, e quando Augusto si accorse che Teogene gli formulava previsioni splendide, quasi incredibili, rifiutò tenacemente di fornirgli i dati della sua nascita, per paura e vergogna di essere trovato di origini meno luminose. Ma quando finalmente, dopo tante suppliche e pur esitando, acconsentì, Teogene [il mago, astrologo e matematico] si alzò dalla sua postazione e *lo adorò*. Di seguito, Augusto ebbe tanta fiducia nei suoi destini da far pubblicare il proprio oroscopo e coniare una moneta d'argento col segno del *Capricorno*, sotto il quale era nato» (II, 94)²³.

Augusto, in realtà, farà apporre quel segno, come suo simbolo, su monete, monili, colonne, stendardi, ecc. Il segno del Capricorno (o Capra-pesce), proprio come la tradizione dei Magi, è molto antico: una sua nota raffigurazione risale al

²² Craveri 1990, p. 167.

²³ I corsivi sono miei.

1500-1100 a.C., un bassorilievo sumero, scolpito doppio e speculare su una teca per cerimoniali religiosi (fig. 2d) rinvenuta nella città di Susa (oggi Shush, in Iran). Siamo quindi nell'antica Persia, la patria dei Magi di cui narra Erodoto (*Storie* I, 101). Le diverse varianti delle corna, nelle raffigurazioni del “demone capro”, richiamano quelle del Capricorno (figg. 2a e 2c).



Fig. 2 – (a-b-c) varianti del Capricorno/caprone; (d) particolare della teca di Susa

Nel solstizio d'inverno, la luce vince sulle tenebre, ovvero le ore di luce aumentano rispetto a quelle di buio (da cui la festa del *Sol Invictus*). Perciò le divinità nate in quei giorni vengono anche dette *divinità solari* o portatrici di luce (lucifere), di “solievo e sapienza”, e raffigurate col disco solare (aureola), come appunto Apollo (*Helios*) il dio greco e romano del Sole. Lucifero (in greco fosforo) è uno degli epiteti di Apollo ed è un aggettivo positivo, dal latino portatore (*fero*) di luce (*luci*). In astronomia e astrologia *fosforo* o *eosforo* (portatore dell'aurora) sono riferiti a Venere (Ishtar per i Babilonesi, Astarte per i Fenici, Inanna per i Sumeri, ecc.), la stella del mattino. *Eos* (Aurora, per i romani) è la dea del mattino.

Nella Bibbia, il termine lucifero viene riportato una sola volta nell'Antico Testamento: «Come mai sei caduto dal cielo, Lucifero, figlio dell'aurora? Come mai sei stato steso a terra, signore di popoli?» (*Is* 14,12). I versetti, però, non sono riferiti a Satana bensì al re di Babilonia. E sia nella *Bibbia dei Settanta* che nella *Bibbia Sacra Vulgata*, il termine in questi versetti è riportato in minuscolo come aggettivo. Nell'Apocalisse, inoltre, Cristo in persona definisce se stesso “stella del mattino”: «Io, Gesù (...) sono la radice della stirpe di Davide, la stella radiosa del mattino» (22,16); e promette: «Al vincitore che persevera sino alla fine nelle mie opere (...) darò a lui la stella del mattino» (2,28). L'apostolo Pietro augurerà: «La stella del mattino si levi nei vostri cuori» (2Pt 1,19).

Sarà Origene (183-253 d.C.) ad associare a Satana il termine lucifero e la figura dell'angelo caduto. Lo farà fondendo i su citati versetti del profeta Isaia con quelli del profeta Ezechiele dedicati ad un altro re, Et-Baal di Tiro (il cui nome, tra l'altro, ricorda il demone Baal): «Tu eri un modello di perfezione, pieno di sapienza, perfetto in bellezza; in Eden, giardino di Dio, tu eri coperto d'ogni pietra preziosa (...). Eri come un cherubino ad ali spiegate a difesa; io ti posi sul monte santo di Dio e camminavi in mezzo a pietre di fuoco. Perfetto tu eri nella tua condotta, da quando sei stato creato, finché fu trovata in te l'iniquità» (Ez 28,12-15). Si crea così il mito di "Lucifero il bellissimo angelo caduto".

In realtà, figure come Nabucodonosor II ed Et-Baal, sembrano indicare nella Bibbia la credenza, secondo la tradizione dei Magi, che personaggi dotati di grandi carismi derivino dell'incarnazione di forze angeliche per grazia divina; e che anche tali personaggi, in virtù del libero arbitrio, possano cadere dal loro stato di grazia.

4. Il dio solare e l'angelo dell'Abisso

«Il loro re era l'angelo dell'Abisso... Apollyon»
(Apocalisse 9,11)

Analizziamo ora il nome e la figura di Apollo (di cui, dopo la lettura della narrazione di Svetonio sul concepimento di Augusto, è più che evidente il nesso con la tradizione dei Magi, il solstizio d'inverno e il segno del Capricorno). Apollo è colui che, secondo i miti greci, incarna la *divinità solare* ed è anche «il dio della musica»²⁴; da Hermes riceve la *cetra* e a sua volta gli regala il *caduceo*: «Hermes (...) dato piglio alla cetra, si mise a suonarla. Ad Apollo (...) quel suono dolcissimo della cetra gli piacque immensamente; ed egli si struggeva tutto per averla. Hermes (...) gli avrebbe regalato volentieri la cetra»²⁵.

Hermes, Apollo e Pan sono quindi anche legati da strumenti musicali, emblemi della musica sacra e magica: la *lira* (di Hermes), la *cetra* (di Apollo) e il *flauto* o *siringa* (di Pan). La cetra è uno strumento descritto nei salmi della Bibbia. Anzi, «quella che comunemente viene tradotta come la cetra, o la lira, del Re David, era un Kinnor, strumento la cui invenzione viene attribuita in *Genesi* a Jubal, "il padre di tutti coloro che suonano arpa e flauto"»²⁶.

Apollo, inoltre, è anche «il dio dei vaticini, degli oracoli»²⁷. È infatti colui che uccide Pitone, il grande *serpente*, e trasforma la sua caverna in «un oracolo, anzi il più famoso oracolo di tutto il mondo greco antico, l'oracolo di Delfi. In questa grotta, da certi crepacci del terreno, uscivano vapori eccitanti che inebriavano la

²⁴ Palazzi, cit., p. 84.

²⁵ Ibid.

²⁶ Carrara 2020.

²⁷ Palazzi, cit., p. 68.

sacerdotessa, la Pizia, assisa, lì presso, su di un tripode: la donna pronunciava allora parole sconnesse e oscure, che un profeta poi interpretava»²⁸. In sintesi, Hermes è il dio dei messaggi divini in stato di *sonno*, quelli che gli dei inviano agli uomini; Apollo è il dio dei messaggi divini in stato di *veglia*, quelli che gli uomini chiedono agli dei. Rappresentano, insieme, le due magiche vie della sapienza.

Se Apollo è una divinità solare (quindi lucifera), nell'*Apocalisse* di Giovanni, quando si parla dell'Anticristo a capo dei demoni, si attribuisce a questi proprio il nome *Apollyon* (Apollo o Apollione): «Il loro re era l'angelo dell'Abisso, che in ebraico si chiama *Abaddòn*, in greco *Apollyon*» (9,11). Ma *abaddòn* nell'Antico Testamento è usato come sostantivo, col significato di distruzione o dannazione, mentre nel Nuovo Testamento è usato come nome proprio di un angelo caduto (Perdizione), nonché trasformato in tutt'altro nome, Ἀπολλύων²⁹ da cui *Apollyon* appunto, e infine tradotto con l'accezione negativa di *Sterminatore*.

Apollo, proprio in quanto ritenuto divinità assai potente, assume un'apparente doppia natura: una predominante e positiva (difensore, vendicatore, liberatore, portatore di luce) ed una minoritaria e negativa (distruttore e sterminatore). Ciò emerge anche dalle sue radici etimologiche: i verbi greci *apallàssō* (allontanare, porre fine, liberare, ecc.³⁰), *apeillo* (caccio, spingo, respingo³¹), *apillo* (serro, sbarro, chiudo³²), nel senso di difendere, allontanare e liberare dal male, oppure *apolìō* (mettere alla luce, venire alla luce, nascere, liberarsi, ecc.³³), lì dove Apollo è «divinità solare (...), dio della luce (...), protettore, vendicatore, sanatore dai mali, vivificatore delle messi e dei frutti, patrono della scienza e del canto...»³⁴. Infine, il verbo *apòllumi* (rovinare, distruggere, far perire, mandare in rovina³⁵).

Ma la distruzione, in realtà, è l'implicita conseguenza della sua stessa funzione di difensore, liberatore e vendicatore. Anche il Dio nell'Antico Testamento – al di là di possibili influenze pagane in epoche di cattività del popolo ebraico – è descritto come loro difensore, liberatore e vendicatore e, di conseguenza, in diverse occasioni, come distruttore e sterminatore dei loro oppressori, dei pagani idolatri e delle stesse etnie ebraiche che si allontanano dalla retta via (pensiamo alla distruzione della Torre di Babele, delle città di Sodoma e Gomorra, alle dieci piaghe d'Egitto, alla decimazione degli abitanti di Sidone, di Datan, Abiron e degli Amorrei, ecc., fino al Giudizio Universale).

²⁸ Ibid.

²⁹ Cfr. Neste-Aland 2012.

³⁰ Cfr. Rocci 1987, p. 191.

³¹ Cfr. *ivi*, p. 198.

³² Cfr. *ivi*, p. 205.

³³ Cfr. *ivi*, pp. 223-24.

³⁴ *Ivi*, p. 223.

³⁵ Cfr. *ivi*, p. 222.

Infine, l'utilizzo stesso del termine greco *Apollyon* per tradurre quello ebraico *Abaddòn* (così come per il termine lucifero) non appare diversamente giustificabile se non per demonizzare il culto apollineo ovvero solstiziale, lì dove, in lingua greca, si potrebbe avere un termine simile traendolo dal verbo *abatòo* (rendere deserto, devastare³⁶) e dal sostantivo *àbatos* (impraticabile, inaccessibile ...ma anche sacro, inviolabile, puro, casto, ecc.³⁷).

Chiarita la costruzione terminologica, torniamo a quella iconografica. Come viene associata a Satana l'immagine del demone capro? La Bibbia, come accennato, parla di diversi demòni, fra i quali uno forse è il più potente: *Azazel*. È già presente anche nella mitologia mesopotamica, nello zoroastrismo, nella cultura ittita in Anatolia (Turchia), ecc., religioni e luoghi legati alla tradizione dei Magi e alla nascita della filosofia greca. La Bibbia narra: «Aronne (...) prenderà i due capri e li farà stare davanti al Signore all'ingresso della tenda del convegno e getterà le sorti per vedere quale dei due debba essere del Signore e quale di Azazel. Farà quindi avvicinare il capro che è toccato in sorte al Signore e l'offrirà in sacrificio espiatorio; invece, il capro che è toccato in sorte ad Azazel sarà posto vivo davanti al Signore, perché si compia il rito espiatorio su di lui e sia mandato poi ad Azazel nel deserto (...). Colui che avrà lasciato andare il capro destinato ad Azazel si laverà le vesti, laverà il suo corpo nell'acqua; dopo, rientrerà nel campo» (*Lv* 16,8-10 e 16,26).

Azazel è quindi il demone del deserto (colui che tenterà Gesù?). Il suo nome ebraico vuol dire potente (*azaz*) demone (*el*)... tanto da ottenere sacrifici per diretta indicazione del Signore nella *Festa della espiazione* (che gli ebrei celebravano nel 10° giorno del 7° mese). Nella versione greca della Bibbia sparisce il nome proprio e lo si definisce *apompaios* (espiatorio³⁸), termine che indica la funzione rituale cui è legato. Ma facendo leva sull'iconografia del rito, cioè l'uso del "capro espiatorio", viene, anche in questo caso, proposta e favorita un'etimologia alternativa: *Azazel* da *es* (capra) ed *el* (demone). Nasce così, probabilmente, l'immagine di Satana come demone capro. Lo stesso nome *satan*, tra l'altro, evoca, nella radice *sat*, sia Saturno che i suoi protetti *satiri* ("specie" cui appartiene proprio il dio Pan).

Ancora nei sec. XII e XIII, gli elementi fissi nell'iconografia di Satana, oltre al serpente e al drago, sono le corna (figg. 3a, 3b e 3c), spesso taurine per demonizzare il «vitello di metallo fuso» (*Es* 32,4) che gli ebrei tornano ad adorare mentre Mosè sale sul monte Sinai. E poi le ali di pipistrello, probabilmente tratte dalla descrizione di Satana proposta da Dante: «Due grand'ali (...). Non avean penne, ma di vipistrello era lor modo» (*Inf* 34,46-49)³⁹. Nei secoli XIV e XV, invece, alla fine del Basso Medioevo, i tratti più diffusi diventano quelli caprini (fig. 3c), con

³⁶ Cfr. *ivi*, p. 2.

³⁷ *Ibid.*

³⁸ *Ivi*, p. 229.

³⁹ Ali poi legate anche al fenomeno del vampirismo, accennato una sola volta nella Bibbia col termine «sanguisuga» (*Proverbi* 30,15).

piedi a volte da rapaci (come le arpie) anche perché collegati alle ali di drago o pipistrello.

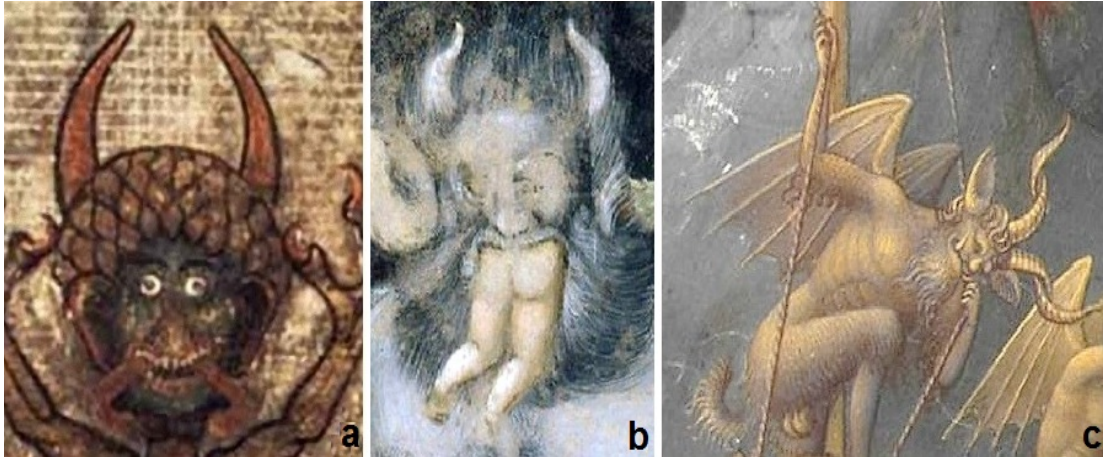


Fig. 3 – (a) dettaglio *Codex Gigas* sec. XIII; (b) dettaglio *Giudizio universale*, Giotto 1306; (c) dettaglio *Discesa al Limbo*, Andrea di Bonaiuto 1365-68.

Il caprone verrà anche associato, in seguito, ad uno dei simboli principali della tradizione magica, il *Pentalfa*, “logo” della scuola pitagorica, raffigurato capovolto (come nella magia nera o stregoneria). Le corna del demone capro, in realtà, non sembrano richiamare soltanto quelle del Capricorno, così come letteralmente dovrebbe essere, bensì anche quelle degli animali connessi alle due precedenti ere zodiacali (e alle precedenti divinità solari ad essi collegate): Toro (figg. 2b e 2c) ed Ariete (fig. 2a). Le corna d’ariete a volte compaiono non solo nella raffigurazione di Satana (fig. 4a) ma persino in quella del segno del Capricorno (fig. 2b).

Per quanto concerne dei e demoni taurini, pensiamo a *Mardùk* (Giovane *toro* del dio Sole), re degli dei babilonesi; alla mucca bianca di *Krishna* (una delle reincarnazioni o “avatar” di Visnù) o al toro bianco di Shiva, due divinità della “trinità” induista; al bue montato da *Lao-tze*, “messia” del Taoismo in Cina; al toro che (mentre uno scorpione, un serpente e un cane lo mordono dal basso) viene immolato da *Mithra*... ma anche al già citato “vitello d’oro”.

Per quanto concerne l’ariete pensiamo a *Khnum* (o Banebdjed) il dio ariete dell’antico Egitto, creatore del mondo e degli uomini, che con la sua sposa, la dea pesce Hatmehit, e suo figlio Arpocrate, forma la prima “trinità” egizia sostituita in seguito da Osiride, Iside e Horus (il loro figlio, nato nel solstizio d’inverno)... fino all’*Agnello* (piccolo ariete) sacrificato e sacrificale nel cristianesimo, la religione trinitaria in cui il Figlio (messia dell’era dei Pesci, concepito sotto il segno dei Pesci e nato nel solstizio d’inverno) ha come suo simbolo animale il Pesce.

5. Il demone dalla coda di scorpione

«Il rombo delle loro ali... all'assalto.
Avevano code come gli scorpioni»
(*Apocalisse* 9,9-10).

Quando e perché, nell'immagine del demone capro, le corna cominciano ad assumere nuovamente forma taurina (o solo abbozzata, così da poter essere interpretata in entrambi e più modi) e la coda lunga, ma con la punta non a ciuffo (da toro) bensì a triangolo (fig. 4b)?

Le ali non sono di drago (almeno nelle intenzioni originarie) e neppure la coda, altrimenti questi due elementi li troveremmo raffigurati assieme già in precedenza. Anzi, serpente e serpente-drago (con la coda a punta di lancia) restano ritratti accanto al demone capro che, a partire dai secoli XIV e XV, sempre più monopolizza l'iconografia demonologica. L'elemento della sua coda a punta triangolare sembra invece riferirsi al segno zodiacale dello *Scorpione* (fig. 4c - in basso). In tal modo, proprio unito alle corna di toro, costruisce l'immagine dell'asse *Toro-Scorpione* (fig. 4c), il riferimento primario dello *zodiaco siderale* (orientale), base dell'astrologia originaria dei Magi.



Fig. 4 – (a) Demone capro con corna di ariete; (b) figura “moderna” del Diavolo;
(c) sovrapposizione dei segni zodiacali Toro-Scorpione

Il demone attraverso cui verrà veicolato questo ulteriore e sempre più preciso elemento astrologico è lo stesso Apollyon. Infatti, sempre nell'*Apocalisse*, è scritto: «Cavallette avevano l'aspetto di cavalli (...) capelli di donne (...) denti come di leoni (...) code come gli scorpioni (...). Il loro re era l'angelo dell'Abisso, che in ebraico si chiama *Abaddòn*, in greco *Apollyon*» (9,10-11). Ma la punta a triangolo, così stilizzata, non ricorda il vero pungiglione di uno scorpione ma, più precisamente, la punta del segno zodiacale dello Scorpione (fig. 4c - in basso). Sicché molti artisti nelle loro raffigurazioni, così come molti studiosi nelle loro interpretazioni, la confondono con la coda di drago.

Il 1455, l'anno di pubblicazione della cosiddetta "Bibbia di Gutenberg" è per convenzione l'anno della nascita della stampa a caratteri mobili, quindi della maggiore diffusione dei libri (e delle loro immagini xilografiche). Circa trent'anni dopo, nel 1487, in Germania viene pubblicato il *Malleus Maleficarum*, noto come "Il martello delle streghe", divenuto probabilmente il più famoso libro di demonologia. Scritto dal domenicano Heinrich Kramer, con l'aiuto del confratello Jacob Sprenger, nasce a seguito della bolla papale *Summis Desiderantes Affectibus* (1484), indirizzatagli da Innocenzo VIII con l'esplicito intento di reprimere (anche con i metodi più cruenti) le diverse forme di eresia all'epoca in aumento, specie in alcune zone che di lì a poco diverranno Protestanti (1517).

I contenuti del *Malleus Maleficarum* riprendono altri scritti di frati domenicani, in particolare il *Directorium inquisitorum* (1376), opera principale di Nicolas Eymerich, e al *Formicarius* (1436-38) di Johannes Nider, a loro volta frutto del filtro di altri libri proibiti e confiscati dall'Inquisizione. Il *Malleus Maleficarum* non viene mai ufficialmente adottato dalla Chiesa, ma ottiene grande consenso presso gli inquisitori sia cattolici che protestanti fino alla metà del XVII secolo (circa 30 edizioni fra il 1487 ed il 1669). Molto spazio è dedicato ai *sabba* (i raduni e balli delle streghe attorno al demonio) fenomeno ritenuto diffuso all'epoca in Germania.

La caccia a streghe e stregoni diventa un fenomeno di isteria e psicosi di massa, che dura all'incirca dal 1450 al 1750 (attraversando Rinascimento, Riforma, Controriforma, Guerra dei Trent'anni e nascita dell'Illuminismo). Un fenomeno che dilaga dominante, seppur da subito contestato da alcuni studiosi (avvocati, medici, filosofi, teologi, ecc., che apriranno la strada a futuri studi sull'isteria e la follia, la cosiddetta *melanconia* delle streghe). Intanto, si susseguono trecento anni di pubblicazioni, persecuzioni, processi, torture, incarcerazioni ed esecuzioni che riguardano in ogni caso l'accostarsi alla tradizione magica (definita, senza distinguo, stregoneria). Di questi stessi anni, in effetti, sono i processi a famosi eretici come, ad esempio, i domenicani Giordano Bruno (il «mago-eroe»⁴⁰, autore di opere come la *Cabala del cavallo pegaseo* e il *De magia*) mandato al rogo nel 1600 e Tommaso Campanella (astrologo e autore di opere come *De sensu rerum et magia* e *La Città del Sole*) rinchiuso nelle carceri del Sant'Uffizio dal 1599 al 1626. Galileo Galilei, che certo non disdegna l'astrologia, viene però processato (1610-33) per la parte astronomica (la teoria eliocentrica) e preferisce abiurare.

La prima famosa serie di processi alle streghe ha luogo a North Berwick, nel sud-est della Scozia, fra il 1590 e il 1591. Ha risonanza mondiale perché è il primo processo di massa (quasi cento imputati) e coinvolge il re di Scozia (futuro re Giacomo I d'Inghilterra, Scozia e Irlanda) tanto da vederlo autore (o coautore col suo ministro della Chiesa) dell'opuscolo *Notizie dalla Scozia* (1591) e, in seguito, del trattato in narrativa *Demonologie* (1597).

⁴⁰ Dona 2014, p. 27.

Immagini del diavolo capro con la coda di scorpione le troviamo proprio in alcuni atti dei processi alle streghe e in alcune illustrazioni del fenomeno dei sabba. Ad esempio, nel processo ad Agnes Sampson (fig. 5a), proprio a North Berwick nel 1591, episodio raccontato da Giacomo I nel suo opuscolo. Oppure nella famosa xilografia *Danza del Sabba* (fig. 5b), realizzata dal pittore fiammingo Bartholomaeus Spranger nel 1601 alla corte di una figura molto controversa: l'imperatore del Sacro Romano Impero Rodolfo II d'Asburgo (1552-1612). Quest'ultimo è un amante delle scienze occulte e, al contempo, il fautore della Controriforma nei domini asburgici. Egli ospita a corte personaggi come Bruno, Brahe, Keplero, ecc. e Giuseppe Arcimboldi lo ritrae – il più famoso fra le sue *Teste composte* – nelle vesti di *Vertumno* (dio pagano del mutamento di stagione, quindi “guardiano degli equinozi e dei solstizi”).

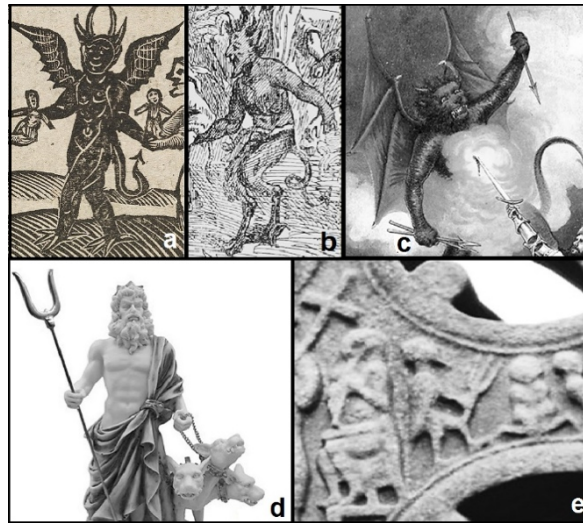


Fig. 5 – (a) dettaglio in *Atti del processo ad Agnes Sampson*, North Berwick 1591; (b) dettaglio *Danza del Sabba*, Bartholomaeus Spranger 1601 ca.; (c) dettaglio *Cristiano contro Apollion* (una delle versioni); (d) raffigurazione classica di Ade; (e) *Prima raffigurazione di diavolo con tridente*, Irlanda sec. IX-X.

L'originale della *Danza del Sabba* di Spranger si perde: restano note una copia in un'incisione del libro *Histoire des imaginations extravagantes* del 1710, scritto dell'abate Bordelon (in realtà un'opera di “derisione postuma” del fenomeno della stregoneria); e un'altra copia, un'acquaforte di fine 1700, probabilmente più fedele, realizzata da Jean Crespy.

L'opera letteraria che in seguito diffonde, con riferimento demonologico preciso, l'elemento della coda di scorpione, è *Il pellegrinaggio del cristiano* (titolo originale “Il cammino del pellegrino da questo mondo a quello che verrà”), pubblicato nel 1678. Si tratta di un romanzo allegorico ritenuto una delle opere

principali, più editate e tradotte del cristianesimo riformato. L'autore è John Bunyan, teologo e noto scrittore inglese, londinese d'adozione. L'opera prende forma in tempi e luoghi di fermento esoterico, dove, qualche tempo dopo, nascerà ufficialmente la *Massoneria* (1717) con le sue correnti bianche e nere (come sempre nella tradizione magica) e, nella seconda metà del secolo, il *romanzo gotico*, genere narrativo caratterizzato dall'unione di elementi romantici e dell'orrore (quindi anche satanici), ispirato allo stile culturale, artistico e architettonico gotico di fine Medioevo. Nel romanzo di Bunyan, una delle scene più famose, illustrate nei decenni a venire nelle diverse edizioni e traduzioni, ma anche in disegni e dipinti, è quella della lotta fra il cavaliere Cristiano ed esattamente *Apollyon* (fig. 5c).

A questo punto, la creazione iconografica di Satana come modello di demone anti-astrologico è quasi completa ed è, a quanto pare, frutto, in particolare, della fusione dei due demoni *Azazel* e *Abaddôn*, una forzatura delle loro caratterizzazioni e del termine lucifero. Un'immagine che diventa la base di rappresentazione del Diavolo e dei diavoli in genere.

6. L'induismo e il forcone tridente

«Lo stendardo infernale da lui dispiegato»
(Milton, *Paradiso perduto*)

In ambito demonologico, l'aggiunta del simbolo del tridente nell'iconografia del "capro Lucifero" sembra ulteriormente successiva e legata, come ci ricorda Dante nella *Divina Commedia*, all'identificazione del Diavolo, principe delle tenebre e dell'Inferno, con Ade (Plutone per i romani), "Giove sotterraneo", l'innominabile e terribile dio pagano degli Inferi. Tasso, ne *La Gerusalemme liberata* (1581), lo chiama ancora «Pluto» (IV, 6).

Ade (Plutone) è fratello di Zeus (Giove) e di Poseidone (Nettuno). Zeus ha come animale un'aquila e brandisce la folgore ed una lunga lancia (un "forcone *monodente*"); Ade ha come animale un cane a tre teste e brandisce un forcone *bidente* (fig. 5d); Poseidone ha come animale un pesce e brandisce il forcone *tridente* (accade solo in alcune rare opere che anche Zeus e Ade vengano raffigurati col tridente).

Ad oggi, la più antica raffigurazione nota di demone con tridente è minuscola, posta in un bassorilievo su una croce celtica del IX-X secolo, in Irlanda (fig. 5e)⁴¹. La rappresentazione dell'Anticristo col "forcone" sembra essere, fino al XIX secolo, il frutto "concettuale" di un'analogia inversa, tratta dai versetti del Vangelo in cui si dice che il Cristo, con «in mano il ventilabro, pulirà la sua aia e raccoglierà il suo grano nel granaio, ma brucerà la pula con un fuoco inestinguibile» (*Mt* 3,12 e *Lc* 3,17). Da qui l'immagine inversa: come il Cristo, con un ventilabro (pala per

⁴¹ Russell 1977, p. 254.

sventolare), separa con grazia le anime buone dalle malvagie, così l'Anticristo, con un forcone (pala per infilzare) spinge con crudeltà, in quel «fuoco inestinguibile» dell'Inferno, le anime dei dannati.

Ma in una raffigurazione poco definita, come quella nell'esemplare irlandese (fig. 5d), la stilizzazione del forcone (che come la forchetta sin dall'antichità ha da 2 a 4 denti) vede nella versione a 3 denti probabilmente solo la sua rappresentazione più elementare e meno confondibile. Se ne trova, ad esempio, un'altra rappresentazione nell'opera *The history of witches and wizards* (1720): un diavolo con in mano un forcone squadrato a tre denti, mentre aiuta una strega nei campi⁴². Nel volume vi sono, naturalmente, anche diverse immagini di demoni-capri con code a punta di scorpione⁴³.

Assodato l'abbinamento "Diavolo-Ade", è difficile che il suo forcone a tre rebbi (denti o punte) possa essere il tridente di Poseidone (Nettuno). Si potrebbe anche ipotizzare un collegamento con la lettera greca Ψ (*psi*), iniziale di *psiche* (anima). Ma il termine anima è neutro e lo si dovrebbe in questo caso ricondurre ad una delle sue accezioni secondarie di «ombra»⁴⁴, cioè anima dei defunti. In ogni caso, fino al XIX secolo, a quanto pare, sembra non esservi traccia, in ambito strettamente demonologico, del tridente associato al diavolo.

Certo più coerente resta l'acquisizione del bidente di Ade (fig. 5d), infatti presente (figg. 1b e 6c) più di quanto si pensi, anche in immagini pubblicitarie e vignette almeno fino alla metà del XX secolo. La sua minore utilizzazione potrebbe dipendere da una questione prettamente iconografica: sin da subito, infatti, il Diavolo è raffigurato sostanzialmente con due corna, pertanto l'aggiunta del bidente può risultare, a prima vista, una sorta di ripetizione del simbolo delle corna. Se esistesse un antico "Ade" col tridente e fosse stato ripreso in epoca moderna, tutto tornerebbe...

Le radici più antiche dell'induismo risalgono ai *Veda*, testi ritenuti sacri, scritti in sanscrito e appartenenti ai popoli arii che invadono l'India settentrionale attorno al XX secolo a.C. Così come sistematizzato tra il IV e i VI sec. d.C., l'induismo contempla una triade (*trimurti*) composta da Brahma (creatore), Visnù (preservatore) e Shiva (distruttore), che corrispondono all'incirca a Zeus, Poseidone e Ade. Come per le divinità cristiane, anche quelle induiste hanno varie raffigurazioni con diversi elementi simbolici. Così è anche per l'immagine di Shiva (fig. 6a), i cui simboli più noti sono la *mezza luna* sulla fronte (che se posta con le punte verso l'alto evoca delle "corna"), il *serpente* (attorno al collo), il *damaru* (piccolo tamburo a forma di clessidra che emette l'Om, il suono del tempo eterno), la *trishula* (cioè "tre lance", un tridente) e a volte *Nandi* (il toro bianco).

⁴² Aa.Vv. 1720, p. 43.

⁴³ Ivi, pp. 36, 66, 72, ecc.

⁴⁴ Rocci, cit., p. 2060.

In ambito demonologico, proprio da Shiva che viene preso il tridente e associato al Diavolo, come ulteriore simbolo di un dio degli Inferi. L'elemento viene aggiunto non in ambiente inglese Protestante (come ci si aspetterebbe data la predominanza inglese del colonialismo in India) bensì in ambiente francese Cattolico. Il fine è quello di demonizzare l'induismo, sia per convertire i nativi colonizzati, sia per frenarne la diffusione fra gli europei affascinati.

La *Compagnia Britannica delle Indie Orientali* nasce nel 1600 ed è la più antica di tutte quelle europee. L'India diverrà di fatto nel 1858 parte dell'impero britannico (quello anglo-indiano durerà ufficialmente dal 1876 al 1947). All'epoca, in India, la religione di Stato è l'induismo, seguito da buddismo e confucianesimo come religioni minoritarie. Tutte religioni antiche e più vicine alla tradizione originaria dei Magi, che attraggono da allora molti studiosi e appassionati occidentali e che la Chiesa bolla subito come "neopaganesimo". Basti pensare che, da lì a breve, nasceranno nuove correnti esoteriche come ad esempio la *Società Teosofica* (1875), che fonda la rivista *Lucifer* (1887) e predilige riti e pratiche indo-buddiste; poi, da essa, l'*Antroposofia* (1913) di Rudolf Steiner che invece integra la via cristiana; ecc. Crederanno a nuovi avventi portati dalla *New Age* (nuova era, dell'Acquario), fenomeno che diverrà di massa negli anni '50-'60 del XX secolo.

Ad esempio, in una vignetta del 1832, disegnata dall'incisore inglese Charles Jameson Grant, troviamo un'immagine del diavolo con tridente (fig. 6b), seppure non sembra tondeggiante come quello di Shiva che poi prende piede nelle raffigurazioni di Satana. Si tratta di una vignetta che ha come protagonista John Bull, personaggio letterario ideato dallo scozzese John Arbuthnot, il quale nel 1710 si trasferisce a Londra dove entra a far parte del *Scriblerus Club* (1714-45), un gruppo di satira letteraria e politica tra i cui membri si annoverano personaggi come Jonathan Swift (autore de *I viaggi di Gulliver*, nonché massone) ed Alexander Pope (uno dei maggiori poeti del XVIII secolo, in odore di massoneria). Nel 1712, Arbuthnot inventa *John Bull*, personificazione del Regno di Gran Bretagna – come sarà per l'America lo *Zio Sam* (1816) – personaggio che diventa famoso nelle stampe dei disegnatori satirici inglesi a cavallo fra XIX e XX secolo e che viene ripreso anche da scrittori e illustratori stranieri: come in Irlanda il Nobel George Bernard Shaw, che scrive *L'altra isola di John Bull* (1904), oppure negli USA l'illustratore Thomas Nast (1840-1902), che lo inserisce nelle sue foto-cartoon.



Fig. 6 – (a) raffigurazione di Shiva; (b) vignetta di *John Bull*, Grant 1832; (c) particolare dall'immagine introduttiva del libro *Diable peint par lui-même*, De Plancy 1819; (d) *Alastor* nel *Dizionario Infernale*, De Plancy 1863; (e) *Azazel* nel *Dizionario Infernale*, De Plancy 1863; (f) *Firme dei demoni* negli atti del processo di Loudun, 1634; (g) "Facsimile" delle *Firme dei demoni* in De Plancy/Levi.

Il simbolo del tridente associato a Satana, sembra però acquisire ufficialità demonologica in un importante dizionario redatto da Jacques Auguste Simon Collin de Plancy (1793-1887), filosofo, esoterista e scrittore francese. De Plancy si trasferisce giovanissimo nel fiordo più profondo della Norvegia, il villaggio di Sognefjord, dove si immerge nella scrittura di diversi libri, fra cui la sua opera maggiore: il *Dizionario Infernale*, prima edizione 1818: un corposo manuale di demonologia nel quale cerca di classificare i vari dèmoni delle diverse religioni.

Una delle fonti predilette di de Plancy è *Pseudomonarchia daemonum* (1577), appendice del *De praestigiis daemonum* (1566), in 5 libri, di Johann Wier, medico e demonologo olandese, allievo del celebre mago astrologo e alchimista tedesco Cornelio Agrippa (1486-1535). Wier si rifà, a sua volta, al famoso trattato *La chiave di Salomone* (probabilmente elaborato a cavallo fra Medioevo e Umanesimo), il più famoso fra i tanti grimori all'epoca scritti e attribuiti a re Salomone, il detentore della sapienza magica secondo la Bibbia: «Dio mi ha concesso la conoscenza infallibile delle cose, per comprendere la struttura del mondo e la forza degli elementi, il

principio, la fine e il mezzo dei tempi, l'alternarsi dei solstizi e il susseguirsi delle stagioni, il ciclo degli anni e la posizione degli astri (...), i poteri degli spiriti» (*Sapienza* 7,17-20).

I testi succitati trattano l'*ars goetia* (l'arte di invocare forze angeliche e demoniache) e vengono quasi tutti influenzati, a loro volta, direttamente o indirettamente, da opere di cabalisti ebrei e alchimisti arabi dell'Alto Medioevo. L'opera di Wier ispirerà l'anonimo scrittore della *Piccola Chiave di Salomone* (1650 circa) divenuto uno dei più famosi libri di demonologia.

Nell'opera *Diable peint par lui-même* (Autoritratto di diavolo), una raccolta di piccole storie bizzarre sui demoni, pubblicata nel 1819, De Plancy riporta un'immagine introduttiva in cui il Diavolo ha ancora il *bidente* di Ade (fig. 6c). Non ha sembianze di capra ma coda e corna di toro, né ali di pipistrello ma ali piumate di angelo caduto. Le fattezze umane, alte e slanciate, richiamano quelle di *Mefistofele*, equivalente di Satana nel folklore tedesco. Qui troviamo la famosa favola popolare dell'alchimista *Faust* che evoca Mefistofele e (un po' come Adamo ed Eva) gli vende l'anima pur di ottenere la sapienza. Il racconto popolare viene pubblicato anonimo dall'editore Johann Spies intorno al 1570, ripreso da Christopher Marlowe nella sua opera teatrale del 1590... darà poi vita al famoso e omonimo dramma di Goethe nel 1808. Steiner ritiene Mefistofele (quindi Satana) l'equivalente di *Arimone*, il principe delle schiere dei dèmoni secondo lo zoroastrismo⁴⁵.

Pensatore eretico e sospettato di satanismo, nel 1830 De Plancy si converte al cattolicesimo e in seguito collabora anche, col famoso e prolifico studioso e trattatista l'Abate Jacques Paul Migne, alla stesura di alcune voci nelle diverse edizioni degli oltre 60 volumi dell'*Enciclopedia Teologica* (1844-66). Nel volume XI, il primo dei due tomi intitolati *Dizionario su eresie, errori e scismi*, in una nota a piè pagina, Migne scrive: «M. Collins de Plancy, tornato alla fede cristiana dopo molti anni di serio studio, pubblica, nel 1841, una nobile e commovente ritrattazione, nella quale sconfessa e condanna gli scritti scandalosi che, dice, gli erano stati dettati dallo spirito di orgoglio e menzogna, sotto il nome di filosofia (*Amico della religione*, tom. III, p. 1)»⁴⁶.

Ripulito il *Dizionario Infernale* di accenti filo-satanisti e anti-clericali, De Plancy ne pubblica diverse edizioni, con varie differenze, fino a quella illustrata, la sesta ed ultima, nel 1863. In questa, 69 illustrazioni vengono realizzate dal francese Louis Le Breton (pittore della Marina francese), altre riprese dall'opera *Les diables de litographie* (1832), una raccolta di tavole umoristiche scritta da Eugène-Modeste-Edmond Poidevin.

Il *Dizionario* di De Plancy, in particolare l'edizione del 1863 in quanto illustrata, diventa uno dei più diffusi dizionari di demonologia, cui attingeranno

⁴⁵ Cfr. Steiner 1947, pp. 113-119.

⁴⁶ Migne 1853, p. 277.

studiosi e ordini sia cristiani che esoterici (bianchi e neri). Molte immagini, ad esempio, vengono riprese anche nell'edizione della *Piccola Chiave di Salomone* (1904) curata dagli occultisti Samuel Liddell MacGregor Mathers e Aleister Crowley (1875-1947), che viene ritenuto «il più grande “satanista” del XX secolo»⁴⁷ e si fa chiamare “La bestia 666”, secondo i famosi versetti: «Qui sta la sapienza. Chi ha intelligenza calcoli il numero della bestia: essa rappresenta un nome d'uomo. E tal cifra è seicentosessantasei» (*Ap* 13,18).

Nel *Dizionario*, De Plancy dedica diverse voci all'induismo. Nell'immagine introduttiva viene riportata la «tavola di Spranger» della *Danza del Sabba* (probabilmente tratta dalla copia di Jean Cespy). Fra le 69 illustrazioni interne disegnate da Louis Le Breton (e incise da M. Jarrault), due demoni hanno il tridente: il primo è *Alastor* (fig. 6d), raffigurato come un capro mostruoso, con ascia e frusta nodosa a più lacci e un tridente, ma a forma di pugnale. Nella descrizione di *Alastor*, scrive De Plancy, «Origene dice di essere lo stesso di *Azazel*»⁴⁸ (proprio quel demone da cui si è ricavata la figura del capro e quell'Origene che ha demonizzato il termine Lucifero). E l'altro demone raffigurato nel *Dizionario* col vero tridente è proprio *Azazel* (fig. 6e), sempre con sembianze di demone capro e a fianco il capro espiatorio. Al suo bastone tridente, inoltre, sembra essere legato un fascione e, sempre nella voce del *Dizionario*, si legge: «Secondo Milton, *Azazel* è il primo portainsegna degli eserciti infernali»⁴⁹. John Milton, in effetti, nel suo romanzo *Paradiso perduto* (1667), rifacendosi ai danteschi «vessilli del re dell'Inferno» (*Inf* 34,1) parla «di *Azazel*, e dello stendardo infernale da lui dispiegato»⁵⁰, oltre che della sua capacità, come di altri demoni, di cambiare dimensione.

Seppure nel dizionario di De Plancy (come in altri testi simili) non tutti i demoni hanno tratti caprini e Belzebù è rappresentato come un moscone, nell'immagine introduttiva i diavoli e Satana sono tutti demoni capri. Nelle descrizioni di *Alastor* e *Azazel*, inoltre, non viene spiegata la scelta del tridente e *Apollyon* non è neppure nominato nel *Dizionario*. Né *Alastor*, né *Azazel*, inoltre, sono indicati come Satana o Belzebù: dell'uno si legge «esecutore supremo delle sentenze del monarca infernale»⁵¹ e dell'altro: «demone del secondo ordine»⁵². Satana, a sua volta, è indicato come «demone di primo ordine (...) principe rivoluzionario dell'impero di Belzebù»⁵³. Eppure nel *modello* costruito, Satana, Belzebù o qualunque altro diavolo, è sempre un incrocio fra *Azazel* e *Apollyon* (in realtà *Abaddòn*): è il signore dell'Inferno di nome Lucifero, un essere con fattezze di

⁴⁷ A.M. Crispino et Al., cit., p. 64

⁴⁸ Collin de Plancy, cit., p. 26.

⁴⁹ Ivi, p. 69.

⁵⁰ Milton 1811, pp. 53-54.

⁵¹ Collin de Plancy, cit., p. 26.

⁵² Ivi, p. 69.

⁵³ Ivi, p. 596.

capro umanoide o di uomo mefistofelico (con pizzetto caprino), corna di capro/toro, ali di pipistrello (o di angelo caduto, sempre Lucifero), coda lunga a punta di scorpione (a volte di toro o raramente ancora corta, di capro) e con lo scettro di Ade-Shiva. In alcune raffigurazioni più specifiche o dettagliate, si possono naturalmente incontrare, come in altre precedenti rappresentazioni (es: fig. 3a), ulteriori particolari come denti da mostro leonino, lingua biforcuta da serpente, ecc.

La “firma” che sigilla questa sintesi raffigurativa sembra essere sempre nel dizionario di De Plancy, ripresa da un celebre processo alle streghe del 1634 in Francia, presso la cittadina di Loudun⁵⁴. Il parigino Eliphas Lévi (al secolo Alphonse Louis Constant), il più famoso esoterista del XIX secolo, identifica e raffigura il diavolo capro con Bafometto, demone che compare negli atti del processo ai cavalieri templari (1307-12). Ma nell’opera *Dogma e rituale dell’alta magia* (1855-56), nel capitolo “Il sabba degli stregoni”, inserisce un’immagine e riferisce che si tratta delle «firme ufficiali dei principi dell’Inferno (...) conservate negli atti del tribunale (...) per il processo allo sfortunato Urbain Grandier. Queste firme sono apposte in fondo ad un patto di cui M. Collin de Plancy ha fornito il facsimile nell’atlante del suo *Dizionario Infernale*, e che porta la postilla: “La bozza è all’inferno, nella stanza privata di Lucifero”»⁵⁵.

In realtà, l’originale del “patto” riporta varie firme (Satana, Leviatano, Astarot, ecc.) e relativi simboli (fig. 6f). Il facsimile proposto dal de Plancy, e quindi riportato da Lévi (fig. 6g), riduce invece le firme ad una sola (*Satanab*) ed i simboli a tre, associandoli alla postilla “La bozza... di Lucifero”. Inoltre, dei tre simboli, ne specchia due e ingrandisce, ponendolo al centro, proprio quello col tridente e i codini a punta di scorpione, e trasforma in due corna quella che forse era una firma posta peraltro più lontano rispetto alla figura. Gli altri due simboli scelti, a loro volta, richiamano rispettivamente la coda lunga di scorpione e il bidente.

Dipinti, disegni, vignette, fumetti, pubblicità, loghi, ecc. (fig. 1), e poco più in là anche film (dagli horror alla pornografia, alle commedie) e persino i cartoni animati, inizieranno, tra fine XIX e inizi XX secolo, a rendere ancor più pervasivo tale modello. È così che la sagoma del “Male per eccellenza, fatto persona”, impressa oggi nell’inconscio popolare, diventa la stessa più o meno per tutti (fig. 7a). Ma attraverso quale opera, genere o fenomeno culturale questa raffigurazione, completa di tridente, raggiunge il circuito di massa? E come mai acquisisce, questa volta, anche una grande simpatia popolare?

⁵⁴ Un processo tanto famoso da ispirare, anche nel XX secolo, opere artistiche, letterarie, teatrali, musicali e cinematografiche (come il romanzo *I diavoli di Loudun* di Aldous Huxley nel 1952, l’opera teatrale *I diavoli* di John Whiting nel 1961, l’omonimo film di Ken Russel nel 1971, ecc.). Famoso sia perché ritenuto all’epoca un caso di possessione di massa, sia perché coinvolge anche delle suore e il parroco Grandier (dai costumi libertini nonché nemico del cardinale Richelieu) che viene torturato e finisce al rogo.

⁵⁵ Lévi 1991, p. 232.

7. Da le Tarot a Hollywood

«Credete sarebbero nate le scienze...se prima non vi fossero stati gli stregoni, gli alchimisti, gli astrologhi e le streghe...?»
(Nietzsche, *La Gaia Scienza*)

Dopo i nuovi tempi bui di Controriforma e guerre religiose, la luce della “liberté” (e “fraternité”) si riaccende con l’Illuminismo nella settecentesca Inghilterra “indomassonica”, ma riesce a brillare prima nelle “carbonare” rivoluzioni e “platoniche” repubbliche d’America e di Francia (dove svetta il “magico” berretto giacobino e frigio della Marianne). Nell’Ottocento, città come New York e Parigi diventano epicentri della tradizione magica (bianca e nera) e Londra anche della fioritura del romanzo gotico. Nella magia si sviluppano nuovamente, a loro volta, anche il mentalismo e la prestidigitazione. Ma questo secolo porta con sé un doppio (apparentemente) opposto fenomeno: *positivismo* (scientismo) ed *esoterismo* (filone magico). Da un lato, nella cultura accademica (e via via nell’istruzione), la fede nel materialismo e nella rivoluzione tecnologica, la minimizzazione dei temi filosofico-religiosi e il ripudio di quelli esoterici; dall’altro, viceversa, la grande diffusione (potenziata anche attraverso l’ausilio di artifici scientifici e tecnologici) della magia nei teatri e nella cultura di massa. Le due linee di confine, allora come ancor oggi, in ambito accademico, restano la storia ma soprattutto l’*Antropologia* dei fenomeni religiosi ed esoterici e la *Psicologia* dell’ipnosi.

Il *positivismo*, a sua volta, influisce sull’esoterismo in due modi: (1) incentiva l’occultismo (il filone nero della magia) poiché favorisce nella cultura il materialismo e l’edonismo e consente di sdoganare il satanismo come un fenomeno di “folklore, arte e tuttalpiù personale e libera filosofia”⁵⁶. Non a caso, a partire dagli Stati Uniti, nella prima metà dell’800 prende piede la famosa festa di Halloween, di origine celtica e medievale, importata da immigrati scozzesi e irlandesi. Il suo evidente svincolarsi dal fenomeno dalla commemorazione dei defunti per diventare un insieme di festeggiamenti e danze con maschere da “zombie, mostri, streghe e demoni”, induce diversi studiosi a ipotizzarne un’origine o una degenerazione di tipo satanico⁵⁷; (2) il satanismo, trattato come fenomeno di “folklore e arte”, porta ad interpretazioni o quantomeno a raffigurazioni anche a carattere gradevole, seducente, ludico, comico, ecc.

Entrambi i fenomeni, infine, vengono altrettanto incentivati in ambito laico, per fini edonistici e commerciali. È così che la costruzione della figura di Satana completa di tridente (ma anche quella di altri elementi e personaggi di ambito demoniaco) si diffonde e acquista interesse popolare e, nelle sue forme più

⁵⁶ Da qui anche lo svilupparsi dell’horror, della pornografia e poi del satanismo esplicito, sempre più crudi e violenti.

⁵⁷ Cfr. Philips-Robie 1987.

folkloristiche, anche simpatia, persino fra i bambini. Ma come accade, più di preciso, rispetto alla figura di Satana e all'aggiunta del tridente?

Un canale parallelo in cui viene raffigurato il diavolo col tridente è quello dei tarocchi, la cui arte "nasce" in Italia nella prima metà del XV secolo, all'alba dell'Umanesimo-Rinascimento e della stampa a caratteri mobili (a partire dalle città di Firenze, Ferrara, Bologna e Milano per poi diffondersi in Europa e nel mondo). Innumerevoli esemplari, con piccole o grandi differenze (per stile, qualità, raffinatezza, dettagli e personaggi, da quelli mitologici... a quelli zodiacali), vengono ideati nei secoli da esoteristi e artisti. I tarocchi sono "solitamente" 78, composti da 56 *carte da gioco* (quelle francesi tuttora le più famose), 21 *trionfi* (specifiche carte figurate) e *Il Matto*. I trionfi sono un'allegoria dei fattori che determinano la vita umana e, infatti, prendono il nome dall'incompiuto poema allegorico *Trionfi* (1374) di Francesco Petrarca, in cui l'autore «descrive le sei principali forze che governano gli uomini attribuendo loro un valore gerarchico: amore, pudicizia, morte, fama, tempo ed eternità»⁵⁸. Eliphas Lévi (1810-75) stabilirà anche un rapporto fra le 22 lettere dell'alfabeto ebraico e i 22 trionfi che definirà *chiavi*. Paul Christian, giornalista, scrittore e storico (anche della magia), nell'opera *L'uomo rosso delle Tuileries* (1863) li chiamerà *arcani maggiori* (e *arcani minori* le restanti carte). Dei trionfi, la 15ª carta è *Il Diavolo*.

I francesi acquisiscono i tarocchi durante la loro dominazione a Milano (1499-1529), al tempo di Leonardo, e li uniscono alle loro 56 carte da gioco, esistenti (come in Italia le 40 carte) almeno dalla metà del XIV secolo. Nel sec. XVIII, durante l'Illuminismo, ad un calo d'interesse in Italia per quest'arte, corrisponde un aumento dell'interesse popolare in Francia, specie a Marsiglia, dove si sviluppa una vera e propria industria dei *Tarocchi di Marsiglia* (1760 ca.) che diventano i più famosi e popolari. A farli conoscere al grande pubblico sono figure in molti casi legate alla massoneria francese: tra questi si distinguono il letterato ed esoterista Antoine Court de Gebelin (1724-84), ex pastore protestante, e Jean-Baptiste Alliette (1738-91), pseudonimo Etteilla (il suo cognome letto al contrario), famoso cartomante e cabalista. Sostengono – come molti studiosi dell'esoterismo nella storia – la derivazione egiziana (e quindi ermetica) dei tarocchi, l'introduzione già in epoca antica e poi il suo recupero nel Rinascimento. In ogni caso, nei tarocchi di Marsiglia, *Il Diavolo* ha corna da cervo, una fiaccola ed è ermafrodite (fig. 7b).

Attraverso le ricerche, nuovamente condotte all'epoca (appunto illuminista) sulle origini più antiche ed ermetiche dei tarocchi, si scopre, in molti dei primi esemplari della tradizione italiana (e in quelli che in seguito ad essi si ispirano), *Il Diavolo* non solo è esattamente un demone caprino ma ha anche il tridente, seppure un forcone squadrato, non tondeggiante come quello di Shiva. Come, ad esempio, i

⁵⁸ Vitali-Berti 1987.

tre tarocchi milanesi *Visconti di Modrone*⁵⁹, *Brambilla*⁶⁰ e *Colleoni-Baglioni*⁶¹, della metà del XV secolo, commissionati dai Visconti-Sforza al noto pittore e miniatore Bonifacio Bembo. Solo del primo si è conservato il trionfo XV ed ha il tridente (fig. 7c). Così anche nei tre tarocchi di fine XV secolo: il *Rosenwald* fiorentino (fig. 7d)⁶², il *Dick* ferrarese (fig. 7e)⁶³ ed il *Sola-Busca* milanese (fig. 7f)⁶⁴, il più antico giunto a noi completo. Nei primi due, *Il Diavolo* è un demone caprino col tridente, nel terzo non c'è un demone, né un tridente, ma “esplicitamente” un personaggio col cappello sia frigio (dei Magi persiani) che alato (come l'elmo di Hermes).

È così che agli inizi del XIX secolo vengono editati, ad esempio, presso la stamperia di Ferdinando Gumpfenberg di Milano, due altri esemplari di tarocchi: il primo, anonimo del 1830 circa (fig. 7h); il secondo, disegnato nel 1835 da Carlo Della Rocca, uno dei più famosi incisori dell'epoca, sarà denominato *Tarocco Soprafino* (fig. 7g) e diverrà, in alcuni suoi elementi, un parametro stilistico di riferimento. In entrambi i tarocchi, *Il Diavolo* ha il tridente ma qui compare la forma tondeggiante che potrebbe ricordare quello di Shiva. Questi, precedenti esemplari e loro copie vengono acquisiti da importanti pinacoteche e musei soprattutto francesi, tedeschi, inglesi e statunitensi oltre che italiani. In “tutti” gli esemplari, comunque, anche successivi, non sembra esserci l'elemento della coda a punta di scorpione; il che fa ipotizzare, nell'introduzione del tridente, due percorsi separati fra demonologia e tarocchi.

Gli elementi che formano il modello divenuto “popolare”, si fondono e si diffondono, a quanto pare, a cavallo tra Ottocento e Novecento a partire dall'area *anglo-americana*, attraverso più canali (teatri, cartoline, pubblicità... poi fumetti, cartoon, film, ecc.). La sintesi del suddetto modello viene costruita, a quanto pare, a partire dal demone *Mefistofele* (fig. 6c). Proprio in quegli anni (1868-95 e oltre), infatti, a teatro ha grande successo, anche in Inghilterra e Stati Uniti, l'opera *Mefistofele* (del librettista e compositore italiano Arrigo Boito) ispirato al Faust di Goethe. E nel 1897 Bram Stoker dà alle stampe il romanzo gotico *Dracula* (ispirato alla figura storica del conte rumeno Vlad III), di sagoma simile, un vampiro che si trasforma in pipistrello, il cui mantello smerlato ne richiama le ali.

⁵⁹ Disegni sul *Foglio Cary* presso la Beinecke Rare Book and Manuscript Library dell'Università di Yale (USA).

⁶⁰ Tarocchi conservati dal 1971 presso la Pinacoteca di Brera (Milano).

⁶¹ Tarocchi conservati una parte presso la Biblioteca Pierpont-Morgan di New York, un'altra presso l'Accademia Carrara di Bergamo e un'altra ancora presso la collezione privata della famiglia Colleoni di Bergamo.

⁶² Disegni sul *Foglio di Rosenwald* (f. 2), conservato presso la National Gallery of Art di Washington (USA).

⁶³ Disegni sul *Foglio Dick*, una copia conservata presso il Museo di Arti Figurative di Budapest (Ungheria) e una presso il Metropolitan Museum di New York (USA).

⁶⁴ Tarocchi conservati presso la Pinacoteca di Brera (Milano).



Fig. 7 – (a) attuale “modello stilizzato” di Lucifero/demone; (b) classica raffigurazione del trionfo XV nei tarocchi di Marsiglia; (c) trionfo XV nei tarocchi *Visconti di Modrone*; (d) trionfo XV nei tarocchi *Rosenwald*; (e) trionfo XV nei tarocchi *Dick*; (f) trionfo XV nei tarocchi *Sola-Busca*; (g) trionfo XV nel *Tarocco Soprafino*; (h) XV trionfo in tarocchi milanesi, Anonimo 1830 ca.; (i) poster del mago Kellar, 1894; (l) diavolo mefistofelico, soggetto di una serie di cartoline stampate a New York nel 1905; (m) *Ex-libris* di Lloyd Edwin Smith.

La scelta e il successo popolare di *Mefistofele* (e di *Dracula*), rispetto al demone capro, è nelle fattezze più umane, più semplici da riprodurre e interpretare, più adatte a “indurre” il pubblico sia alla visione sia all’acquisto (anche d’altro). Figura slanciata, coi piedi di capro solo alla punta (o per niente), pizzetto curato e sempre meno caprino, capelli corvini e impomatati, spesso vestito di rosso o con mantello rosso (come le fiamme dell’Inferno, la passione o il libro rosso dei patti firmati col sangue da chi gli ha venduto l’anima. In sintesi, una figura mitologica “bella e dannata”, proprio come molti miti di Hollywood (dove tra l’altro il satanismo si infiltra sin da subito⁶⁵).

⁶⁵ Cfr. Palacios 2021.

La magia, all'epoca, viene diffusa soprattutto attraverso spettacoli teatrali e si creano spesso gruppi, compagnie o società di maghi. Negli spettacoli, carte francesi, prestidigitazione, mentalismo, ipnosi e spiritismo si fondono. Molti maghi, come Kellar, Thurston, Houdini, Carter, Blackstone... oltre ad essere colleghi e amici, sono anche legati da affiliazioni esoteriche (come la massoneria). Lo statunitense Harry Kellar (1849-1922), al secolo Heinrich Keller, si definisce teosofa ed è noto come il *Decano dei maghi americani*, perché ne diviene il più famoso sia per la sua spettacolare versione di levitazione, sia perché istituisce il "Rito della dinastia reale dei maghi" ovvero il passaggio del mantello dal "re dei maghi" al suo successore⁶⁶. Ma è famoso anche per i suoi poster pubblicitari, in cui spesso si affianca a Satana e i suoi diavoli, a lasciar intendere al pubblico che i suoi non sono solo abili trucchi ma anche poteri sovranaturali frutto del patto col Diavolo. E in effetti, in alcuni poster (come in altri del suo successore Thurston) il mago firma sul libro di Mefistofele, che qui impugna il *tridente* ed ha un mantello che assume esattamente la forma delle *ali di pipistrello* del demone capro (fig. 7i).

Si diffonderanno immagini di diavoli alla Mefistofele, con corna minute, lunga coda a punta triangolare e tridente (fig. 7l), spesso confuso nella forma con quello di Nettuno. E nel tempo se ne faranno anche versioni femminili e di infante. Subito dopo, ad essere abbellito sarà il demone capro – almeno in pubblicità e cartoon, poi nei fumetti e nei film (non quelli horror) – creando fauni più umani, aggraziati o divertenti che solitamente conservano anche le ali di pipistrello (fig. 1). Fra gli elementi caratteristici di queste due principali iconografie, si genera quindi una corrispondenza che converge nell'attuale "modello stilizzato" di demone (fig. 7a).

Conclusioni

Due ultime curiosità. La prima, probabilmente una bizzarra coincidenza, riguarda il *Dizionario Infernale* di de Plancy; la seconda, invece, la città di Torino.

L'esemplare qui consultato del *Dizionario*, copia della versione illustrata del 1863 – edizione in cui sarebbe stato "scientemente" associato il tridente a Lucifero – è conservato nella Biblioteca Sainte-Geneviève della Sorbonne Nouvelle (3^a università di Parigi) e consultabile presso la *Gallica*, sezione digitale della Biblioteca Nazionale di Francia⁶⁷. All'interno del volume, subito sul retro della copertina, vi è apposta un'etichetta: l'*ex-libris* del proprietario del volume (fig. 7d), colui che probabilmente dona la copia alla Biblioteca. Il suo nome è Lloyd Edwin Smith (1902-71), scrittore statunitense assai prolifico, autore di numerosi libri, dizionari e atlanti

⁶⁶ Cfr. Jarrow 2012.

⁶⁷ Collin de Plancy, *cit.*

divulgativi ed illustrati, fra cui *La storia di Gesù*, *Mitologia greca e romana*, *Dizionario di mitologia classica*, ecc. Lloyd (grigio) è un nome o cognome di origine gallese. Galles e Francia (antica Gallia) sono luoghi un tempo abitati dai celti, detti galli dai romani. L'immagine che si accompagna al nome è quella di un gallo con le corna e un tridente: si tratta di un'antica specie aviaria, del centro della Francia celtica, detta *flèche* (freccia), originaria del Dipartimento della Sarthe dove si trova l'omonima città di Flèche (vicino Le Mans), da cui l'animale prenderebbe il nome. In sintesi, un gallo freccia, con le corna, che impugna una "freccia tridente".

Torino (città del toro) è comunemente ritenuta il "fulcro" del *doppio triangolo* mondiale della magia, sia nera (Torino-Londra-San Francisco) sia bianca (Torino-Praga-Lione). Il nome Torino e il suo simbolo si riferiscono appunto alla figura del toro. Secondo lo storico Emanuele Filiberto Pingone (1525-1582) – incaricato da Emanuele Filiberto I di Savoia di ricercare le origini mitiche di Torino e la genealogia di Casa Savoia – la fondazione e le insegne della città dovrebbero risalire a Fetonte (o Eridano, nome greco del fiume Po), un principe egiziano figlio del Sole e di Iside. Giunto in Piemonte, avrebbe fondato nel 1523 a.C. il primo villaggio di Torino, nel luogo indicatogli dal dio taurino Api, ivi erigendogli un tempio⁶⁸. Tenendo presente che i luoghi e le date di fondazione di templi, città, ordini, ecc., nella tradizione dei Magi sono scelti sulla base di criteri astrologici, è rilevante che la città di Torino sia situata sul 45° parallelo (segnato dall'obelisco che svetta in Piazza Statuto) il quale "punta" la costellazione dello *Scorpione*⁶⁹. Il tutto ricorda, ancora una volta, l'asse Toro-Scorpione della tradizione magica originaria. Nel Duomo di Torino è anche conservata, sin dall'epoca rinascimentale (1578), per le vicissitudini storiche rese note a tutti, la *Sacra Sindone*, la più celebre reliquia della cristianità.

Da quanto sin qui analizzato, sembrerebbe confermarsi che, sin dalle origini, il cristianesimo e in particolare il cattolicesimo – come in questi anni nuovamente rilevato anche da personaggi come il vaticanista Messori⁷⁰ – abbia demonizzato la tradizione dei Magi. A partire dal Basso Medioevo (XI-XV sec.) fino al termine della Controriforma (1545-1648) ed oltre, la tradizione magica e la sua astrologia – a seguito di una loro forte ripresa, culminata nel Rinascimento – vengono ulteriormente demonizzate e combattute. Questa battaglia avviene anche attraverso l'utilizzo di una nomenclatura e un'iconografia demonologiche mirate, non sempre tratte da fonti bibliche o frutto di interpretazioni alquanto forzate delle stesse. Nella seconda metà del XVII secolo in ambito Protestante e del XIX secolo in ambito Cattolico, sarebbero stati demonizzati, diffusi o "ufficializzati", ulteriori elementi iconografici a fronte di una ripresa, preilluministica e poi romantico-newage, della tradizione dei

⁶⁸ Per un approfondimento sul rapporto tra mito di Fetonte e fondazione di Torino: cfr. Boccaccio 1365 e Tesoro 1679.

⁶⁹ Ovvero la costellazione dello Scorpione, nelle regioni europee, è osservabile per intero a partire dal 45° parallelo nord.

⁷⁰ Cfr. Messori 2006, p. 303.

Magi. “Il nuovo modello” così creato si diffonde nelle pubbliche raffigurazioni, sia in ambito religioso che esoterico. Inoltre, nella cultura desacralizzata del positivismo, nascono e divengono famose alcune sue versioni edulcorate, folkloristiche e commerciali.

Riferimenti bibliografici e webgrafici

Aa.Vv. (1720), *The history of witches and wizards*, Norris, London.

Andrade N.J. (2018), *The Journey of Christianity to India in Late Antiquity*, Cambridge University Press.

Boccaccio G. (1547), *Genealogia de gli Dei Gentili* (1365), tr. it. G. Betussi, libro VII, Venezia.

Boschi G. (2003), *Medicina cinese: le radici e i fiori*, Ambrosiana, Milano.

Brescia T. (2000), *Il Tao dello spirito*, Hermes, Roma.

Brescia T. (2012), *Il Segno del Messia: l'enigma svelato*, Nexus Padova.

Brescia T. (2014²), *La Stella dei Magi e il sarcofago decifrato*, Nexus, Padova.

Brescia T. (2015), *Segni e carismi nella tradizione dei Magi*, in «Dada. Rivista di Antropologia post-globale», n. 2 Speciale “Antropologia e religione”, pp. 37-66.

Brescia T. (2016), *Il codice nel Cenacolo. Leonardo e il segreto dei Magi*, Nexus-Verde Chiaro, Padova-Reggio Emilia.

Brescia T. (2017), *I re Magi di Gesù erano ebrei. Dalla Stele di Boville al sarcofago di Saint-Gilles*, in «Nexus New Times», anno XXIII, n. 127, Battaglia Terme (Pd), pp. 70-73.

Brescia T. (2020), *Ἰδοὺ μάγοι ἀπὸ ἀνατολῶν. La figura dei re Magi tra mito e realtà*, in Del Mastro D. (a cura di), *Symbolum. Mito immaginario realtà*, L'Harmattan e Aga, Parigi e Alberobello (Ba).

- Burkhardt H. et Al. (1989), a cura di, *Nuovo dizionario illustrato della Bibbia.*, tr. it., Piemme, Casale Monferrato 2005.
- Carrara C. (2020), *La cetra di Davide*, in «L'Osservatore Romano», 30 giugno (<https://www.osservatoreromano.va/it/news/2020-06/la-cetra-di-davide.print.html>).
- Castiglioni L.-Mariotti S. (1988), *IL*, Loescher, Torino.
- Collin de Plancy J.A.S. (1863), *Dictionnaire Infernal*, H. Plon, Paris (consultabile su <https://gallica.bnf.fr/ark:/12148/bpt6k9117293v/f2.item>).
- Collin de Plancy J.A.S. (1874), *Dizionario Infernale*, tr. it., Pagnoni, Milano.
- Craveri M. (1990), a cura di, *I Vangeli apocrifi*, tr. it., Einaudi, Torino.
- Crispino A.M. et Al. (1986), a cura di, *Il libro del Diavolo. Le origini, la cultura, l'immagine*, Dedalo, Bari.
- Dona M. (2014), *Magia e filosofia*, Bompiani, Milano.
- Gattucci A. (1989), *Pier Damiani, il matrimonio, la castità*, in «Studi Medievali», serie III, anno XXX - fasc. II, Centro Italiano Alti Studi Medievali, Spoleto.
- Jarrow G. (2012), *The amazing Harry Kellar: great american magician*, Calkins Creek, Honnesdale (Pennsylvania).
- Landau B. (2010), *Revelation of the Magi*, HarperCollins, New York.
- Levi E. (1991), *Il Dogma dell'Alta Magia e Il rituale dell'Alta Magia*, tr. it., voll. 2, Atanor, Roma.
- Messori V. (2006), *Emporio Cattolico*, SugarCo, Torino.
- Migne J.P. (1853), *Enciclopedia teologica*, v. XI, t. 1, Barriere d'Enfer, Paris.
- Milton J. (1811), *Il Paradiso perduto*, tr. it., vol. 1, F. Bertini, Lucca, pp. 53-54.
- Neste-Aland (2012), *Novum Testamentum Graece*, 28a ed., in <http://www.nestle-aland.com/en/read-na28-online/text/bibeltext/lesen/stelle/50/20001/29999/>
- Palacios J. (2021), *Satana a Hollywood*, tr. it., NPE, Viterbo.

Palazzi F. (1988), *I miti degli dei e degli eroi*, Loescher, Torino.

Philips P.-Robie J.H. (1987), *Halloween and satanism*, Starburst, Lancaster (Pennsylvania).

Riccioni G. et Al. (1936), *Satana*, in «Enciclopedia Italiana», vol. 30, Rizzoli, Milano (in https://www.treccani.it/enciclopedia/satana_%28Enciclopedia-Italiana%29/)

Rocci L. (1987), *Vocabolario greco-italiano*, Società Editrice Dante Alighieri, Roma.

Russell J.B. (1977), *The Devil: Perceptions of Evil from Antiquity to Primitive Christianity*, Cornell University Press, New York.

Steiner R. (1947), *La scienza occulta nelle linee generali*, tr. it., Laterza, Bari.

Tesoro D.E. (1679), *Historia dell'augusta città di Torino*, Torino.

Vitali A.-Berti G. (1987), *La storia dei tarocchi* (<http://www.associazioneletarot.it/>).

Voragine J. (1850²), *Legenda aurea*, Arnoldiana, Lipsiae.

<https://www.bibliotecamai.org/a-riveder-le-stelle-disegni-di-william-blake-per-la-commedia/>

<https://www.treccani.it/enciclopedia/bestiario/>

https://www.vatican.va/archive/ITA0001/_INDEX.HTM

La comunità come orizzonte del bene e del male Un itinerario attraverso la filosofia scheleriana

Carmine Marcacci

The community as horizon of good and evil. An itinerary through Scheler's philosophy

Abstract

Two different specific and complementary intentions coexist in Scheler's ethical perspective. The first is the possibility of rethinking ethics beyond rationalism and empiricism, through a third way that manages to reactivate an ethically valid use of emotionality and value. This specific intention constitutes the focus of the first part of the *Formalismus*, but it is a reason for continuous comparison in all the Schelerian writings, representing the constant of all his philosophy. The second intention is to establish an ethical personalism capable of combining the anthropological research and the material theory of values. The aim of this article is twofold. To begin with, it tries to highlight, through an analysis of Scheler's work, the constitution of the concepts of good and evil by paying attention to the specific relationship that exists between anthropology and axiology, personalism and material ethics of values. In addition, it shows that the ethical meaning of good and evil in Scheler's perspective could be understood only through the analysis of the concept of community which reaches its acme in the principle of solidarity.

Keywords: Scheler, good and evil, person, community, solidarity

Il bene e il male come meta-valori

Se lo scopo dell'etica fosse quello di individuare e discernere il bene dal male si rischierebbero due opposte degenerazioni che metterebbero a rischio la sussistenza stessa dell'etica. Per non ricadere in un moralismo inaccettabile l'etica deve guardarsi dal definire materialmente un bene e un male in senso assoluto. Tuttavia, ciò non significa escludere dal suo orizzonte qualsiasi riferimento a tali concetti, ma solo proporre un contesto di indagine più complesso e articolato.

La prima tra le due possibili degenerazioni è l'assolutismo. Secondo questa posizione, il bene e il male diventano due indicazioni costanti e assolute indipendenti dalla situazione e dal contesto di riferimento. Tuttavia, ciò che di questa posizione va biasimato è il fatto che si propongano in modo universale un bene e un male che sono invece dotati di un contenuto solo particolare e contingente. In termini più specifici si

può dire che l'assolutismo di questa fattura costituisce il "giro breve"¹ dell'etica, ossia la volontà di universalizzare il particolare. Dietro ad ogni assolutismo c'è il desiderio di espansione dell'Io, c'è una forma immunitaria di etica che compie un movimento idiopatico e proiettivo.

La seconda forma di degenerazione è il relativismo. Esso rappresenta la perdita di punti di riferimento, il misconoscimento dell'etica *tout court* e la radicalizzazione della diversità. Se non c'è qualcosa di stabile in modo necessario e universale, allora tutto è contingente e relativo. Dal confronto con l'alterità, in altre parole, non si riesce a trovare stabilità, ma solo confusione e relatività².

Entrambe queste posizioni sono per un verso complementari e per un altro interscambiabili. Entrambe partono da un presupposto materiale dell'etica: sia l'assolutismo che il relativismo fanno dell'etica un elenco sistematico di valori da perseguire; solo che il primo ritiene tali valori univoci sia nel loro essere-conosciuti ed essere-dati sia nel loro essere-in-sé, mentre il secondo li considera variabili e nel loro essere-in-sé e nel loro essere-conosciuti. Non è necessario scendere troppo nei particolari per rendersi conto che entrambe le prospettive sono deleterie per l'etica portandola o a forme di totalitarismo o a forme di anarchismo pratico.

La soluzione sarebbe riuscire a trovare una alternativa a queste due forme degenerative che riesca, da una parte, a rendere conto della varietà assiologica globale e, dall'altra, a offrire un orientamento necessario all'agire. La posizione che qui si intende valorizzare è quella che Scheler sviluppa nel *Formalismus* e che Simonotti definisce "assolutismo storicamente relativizzato" o "relativismo non assoluto o assolutizzato"³. Secondo questa posizione "si può parlare [...] di una relatività esistenziale dei valori [...] se si fa riferimento al loro essere-conosciuti o essere-dati, mentre occorre parlare di irrelatività o anche in un certo senso di assolutezza dei valori se ci si attiene al loro ideale essere-in-sé"⁴. Nell'ottica scheleriana il relativismo ingenuo viene inglobato all'interno di un dinamismo molto più ampio e stratificato che riesce a rendere conto del pluralismo etico. Anzi quest'ultimo diviene un'esigenza intrinseca alla possibile rivelazione delle infinite sfumature del mondo dei valori. Scrive a tal proposito Scheler:

1 Si veda la distinzione che fece Clyde Kluckhohn tra "giro breve" e "giro lungo", poi ripresa da Remotti, per descrivere due diversi atteggiamenti di analisi della diversità: il primo sarebbe un procedimento etnocentrico e in parte chiuso all'alterità, il secondo, invece, più auspicabile, si apre alla diversità e all'integrazione epistemologica. Cfr. C. Kluckhohn, *Mirror for man*, McGraw-Hill, New York, 1949 e F. Remotti, *Noi, primitivi. Lo specchio dell'antropologia*, Bollati Boringhieri, Torino, 2009.

2 Il relativismo non deve essere confuso con l'indifferentismo assiologico. Mentre nel primo caso ogni esperienza etica è diversa dall'altra e non si riesce a trovare una unità o un orientamento unico, nel secondo caso ogni situazione è uguale assiologicamente all'altra e, pertanto, si rischia di appiattire ogni fenomeno ad un unico valore universale dimentico delle differenze.

3 E. Simonotti, *Max Scheler. Universalismo e verità individuale*, Morcelliana, Brescia, 2011, p. 41.

4 *Ivi*, cit., p. 32.

“Proprio perché le valutazioni morali e i loro sistemi presentano una varietà di forme e una ricchezza qualitativa che non avremmo mai immaginato, se avessimo considerato soltanto la diversità delle attitudini e della realtà naturali dei popoli, per questa semplice ragione, dovremmo ipotizzare anche un regno obiettivo di valori nei quali l’esperire correlato possa penetrare solo gradualmente e secondo determinate strutture funzionali alla selezione dei valori”⁵.

Ogni paradigma assiologico rappresenta, dunque, solo una prospettiva di rivelazione del mondo dei valori. Ognuna di esse è un tassello di un quadro molto più ampio e variegato, ma pur sempre gerarchico, che si rivela nella storia attraverso le variazioni di *ethos*, tipi ed etiche.

La variazione dell’*ethos* riguarda la modificazione del sentire i valori, della struttura della preferenza dei valori e dell’amare e dell’odiare. Questo tipo di mutazione è soggettiva in quanto riguarda i parametri di valutazione e non la struttura sociale e istituzionale. Ciò che per Scheler è l’errore inconcepibile del relativismo è aver tentato di comprendere un contesto storico-culturale diverso applicando valori morali dedotti dalle effettive valutazioni del proprio contesto. Ciò che varia non è solo il modo di realizzazione di un valore considerato superiore, ma anche la struttura del preferire e del percepire un valore. In altri termini un valore che oggi può sembrare universalmente preferibile in passato potrebbe non essere stato neppure percepito. Nell’ottica di Scheler l’*ethos* è in grado di condizionare la visione del mondo ossia “la struttura che permette di esperire il mondo in termini cognitivi, così come la presuppongono i giudizi, qualunque forma assumano”⁶.

Il secondo sostrato è la variazione dell’etica. Con “etica” di un’epoca si intende “la formulazione proposizionale e linguistica dei valori e delle relazioni gerarchiche assiologiche dati nelle mire intenzionali affettive in quanto tali”⁷. Scheler distingue un’etica della visione-del-mondo pratico-naturale che si esprime nel linguaggio comune e un’etica di natura scientifica o filosofica che giustifica su principi assoluti la prima. Ogni etica filosofica è in rapporto ai contenuti dell’*ethos*; tuttavia, esse possono differire su vari livelli dell’*ethos* rendendo impossibile dedurre l’*ethos* dall’etica.

Il terzo sostrato è la variazione dei tipi di istituzioni, di beni e d’unità d’azione. Esso si riferisce a come i tipi di azioni o istituzioni mutino fisionomia logica ed assiologica. Scheler riporta l’esempio della categoria di omicidio, la quale possiede una sua essenza immutabile pur variando il modo della sua applicazione. Un

5 M. Scheler, *Formalismo nell’etica ed etica materiale dei valori*, a cura di R. Guccinelli, Bompiani, Milano, 2013, p. 597.

6 *Ivi*, cit., p. 593.

7 *Ivi*, cit., p. 603.

sacrificio rituale non è propriamente omicidio perché non presuppone “l’intenzione d’agire per annientare”, ma la realizzazione di un valore superiore o di altra natura⁸.

Infine, Scheler parla di una variazione della moralità pratica e di una variazione del costume e della consuetudine. La prima concerne il valore del comportamento degli uomini regolato in base a norme inerenti alla relazione tra i valori percepiti e la struttura della preferenza. La seconda concerne le forme di condotta fondate sulla tradizione.

Se si tengono presenti queste precisazioni si comprende meglio in che senso l’universalismo scheleriano non sia minimale, cioè non ricerchi dei pilastri comuni ad ogni epoca o luogo; esso è un universalismo massimale per il quale solo la convergenza solidaristica di tutte le diverse prospettive assiologiche può rappresentare un’immagine universalmente condivisibile, anche se non definitiva⁹. Per poter comprendere l’agire pratico di un altro contesto, è necessario inserirsi nelle dinamiche dell’ethos, dei tipi e delle etiche in questione. Il “dialogo” è possibile solo se si ha una base comune. Questa base comune è offerta dalla consapevolezza che ogni paradigma venga solo relativizzato e non distrutto dallo sviluppo di uno nuovo¹⁰. Scheler mette in guardia dal rischio di un “egocentrismo assiologico-culturale”¹¹ e sviluppa una concezione metafisico-assiologica nella quale il pluralismo diviene condizione necessaria. Si dimostra in questo senso un “Prometeo della modernità”, anche come anticipatore di un modo di pensare non etnocentrico tipico delle valutazioni antropologiche moderne.

Fatta questa premessa strutturale della posizione scheleriana in merito ad assolutismo e relativismo ci si può chiedere che posto occupano i valori bene-male all’interno di questa alternativa etico-assiologica. Se l’assolutismo definisce il bene e il male in termini strettamente materiali, ma allo stesso tempo egocentrati e se il relativismo dissolve completamente un’universalità del bene e del male riconoscendo in esse solo nozioni soggettive e contingenti, l’assolutismo storicamente relativizzato offre un nuovo punto di vista sulla questione.

In Scheler lo statuto ontologico dei valori buono-cattivo possiede delle peculiarità proprie, tanto che nel *Formalismus* si dedica un paragrafo iniziale alla descrizione del rapporto tra questi due valori e gli altri. In questo paragrafo Scheler tenta di mostrare l’inaccettabilità della posizione kantiana allo scopo di far emergere come necessaria la sua alternativa¹². Secondo Scheler, Kant avrebbe avuto il merito di

8 Cfr. *Ivi*, cit., pp. 613 ss.

9 Cfr. E. Simonotti, *Max Scheler*, cit., p. 47.

10 Cfr. M. Scheler, *Formalismo*, cit., p. 377.

11 E. Simonotti, *Max Scheler*, cit., p. 39.

12 È bene qui notare che tra le opzioni menzionate – assolutismo e relativismo – Kant rappresenta un’ulteriore alternativa rispetto a quella scheleriana. Senza poter qui entrare nei dettagli è sufficiente dire che la posizione kantiana tenta di evitare i rischi insiti nelle etiche materiali, di cui abbiamo esposto i caratteri, sviluppando la sua riflessione morale a partire da una caratterizzazione formale. In

distinguere il buono e il cattivo da tutti gli altri valori e, in aggiunta, dai beni e dai mali fisici¹³. Tuttavia, il tentativo kantiano avrebbe fallito sia nell'aver negato la natura assiologica dei termini "buono" e "cattivo", avendoli sostituiti con quelli di "conforme alla legge" e "contrario alla legge", sia nell'aver del tutto ignorato il nesso esistente tra il buono e il cattivo e gli altri valori¹⁴. Secondo Scheler, invece, bene e male sono valori percepibili chiaramente, ma con caratteristiche specifiche e differenti rispetto agli altri valori; infatti, non sono oggetto di definizione nel senso in cui lo sono tutti gli altri fenomeni assiologici fondamentali. Per capire questo è necessario specificare quale sia il rapporto tra bene e male e gli altri valori. Scheler sviluppa in maniera chiara la sua argomentazione ed è bene citare il passo completo.

"Kant ha sicuramente ragione, quando afferma che la realizzazione di un determinato valore materiale non è mai in sé né buona né malvagia. E a questo dovremmo attenerci, se non esistesse un ordine gerarchico dei valori fondato nella loro stessa essenza – e non nelle cose, che ne sono i portatori contingenti. Ma un ordine come questo esiste davvero! E se esiste, allora è possibile chiarire il rapporto di «buono» e «malvagio» con gli altri valori: Il valore «buono» – in senso assoluto – è quel valore che appare, in conformità di una legge essenziale, nell'atto di realizzazione del valore più elevato (per il grado di conoscenza dell'essere che lo realizza); il valore «malvagio» – in senso assoluto – è invece quel valore che appare nell'atto di realizzazione del valore più basso"¹⁵.

Dunque, bene e male non dipendono dalla realizzazione di un determinato valore, ma dalla realizzazione relativa del valore più o meno elevato in base al grado di conoscenza dell'essere che lo realizza. In questo passo ci sono due elementi preliminari fondamentali. Anzitutto, il fatto che bene e male non dipendano dalla realizzazione di un determinato valore permette a Scheler di prendere le distanze dall'assolutismo etico. Se, infatti, dipendessero dalla realizzazione di un determinato valore, bene e male indicherebbero in maniera generale e aspecifica l'azione da compiere sostenendo un orizzonte di senso immunitario e assolutistico.

Il secondo elemento preliminare è ciò che Scheler scrive nella parentesi: "per il grado di conoscenza dell'essere che lo realizza". Con questa precisazione Scheler

questo modo Kant è in grado di salvaguardare l'universalità e la necessità tipiche dell'assolutismo e dall'altra, inoltre, di non ricadere nel rischio di universalizzare dei valori materiali di un solo contesto storico. Tuttavia, questa posizione non riesce a rendere conto adeguatamente della complessità del quadro globale producendo una posizione etica fortemente discriminatoria. Infatti, etiche sarebbero solo quelle azioni che si adeguano alla legge formale del dovere per il dovere e questa legge sarebbe il risultato dell'uso programmatico della ragione. Tale dinamica sarebbe però solo l'universalizzazione di una ragione asettica e priva di alcun contenuto o valore.

13 Cfr. M. Scheler, *Formalismo*, cit., p. 73.

14 Cfr. *Ibidem*.

15 *Ivi*, p. 75.

vuole dire che solo attraverso una conoscenza adeguata della situazione particolare e dell'agente è possibile comprendere il senso morale di una azione. In questo modo il filosofo tedesco sembra propendere per un'etica particolarista tramite la quale il senso morale non è mai fisso, ma sempre situazionale. Come scrive Sandra Laugier in un recente articolo:

“L'attenzione al particolare consiste proprio in questa cura specifica verso l'importanza *non visibile* delle cose e dei momenti, verso la dissimulazione dell'importanza nella nostra vita ordinaria. Ridefinire la morale a partire dall'importanza e dal suo legame con la vulnerabilità della nostra esperienza potrebbe essere utile alla costituzione di un'etica del *particolare*”¹⁶.

Tuttavia, è bene precisare che in Scheler permane una spinta universalista che è data dalla tematizzazione di una gerarchia oggettiva dei valori. Attraverso queste due componenti – attenzione al particolare e gerarchia assiologica – Scheler riesce a coniugare relativismo e assolutismo sviluppando una concezione del bene e del male relativa alla posizione dei valori della *Rangordnung* che vengono realizzati. Questo secondo elemento dona ai valori bene-male una specifica posizione rispetto agli altri valori. Infatti, mentre un qualsiasi valore può divenire oggetto della volontà, il bene e il male, intesi in senso materiale, non possono mai costituirne la materia, ma sono situati sempre “alle spalle” dell'atto volitivo¹⁷.

In definitiva, bene e male più che valori sono meta-valori¹⁸. Se il problema dell'etica è la conoscenza dell'ordine gerarchico in cui si trovano tutti i possibili aspetti che nelle cose sono degni di essere amati, un ordine gerarchico strutturato appunto in base al valore intrinseco e appropriato di queste stesse cose¹⁹, allora bene e male si collocano su una posizione meta-assiologica e, dunque, meta-etica, nella misura in cui solo attraverso la conoscenza dell'ordine gerarchico è possibile parlare di ciò che è più o meno elevato nell'atto di preferenza relativo alla *Wertrangordnung*.

La persona nei contesti etici

L'analisi compiuta sui meta-valori manca di una porzione che è fondamentale, senza la quale si rischierebbe di fraintendere l'analisi scheleriana. Il paragrafo sul rapporto tra bene e male e gli altri valori si conclude con una affermazione che verrà

16 S. Laugier, *Etica come attenzione al particolare*, Iride, fascicolo 1, Il Mulino, Bologna, 2008.

17 Cfr. M. Scheler, *Formalismo*, cit., pp. 48-49.

18 Morra definisce bene e male “ipervalori” dal momento che si dà un bene e un male solo in relazione alla *Wertrangordnung* (gerarchia dei valori). Cfr. G. Morra, *Max Scheler. Una introduzione*, Armando Editore, Roma, 1987, p. 68.

19 M. Scheler, *Ordo amoris*, a cura di E. Simonotti, Morcelliana, Brescia, 2008, p. 50.

sviluppata nella seconda parte del *Formalismus*. Se, invero, non ha ragione Kant ad affermare che bene e male sono le componenti originarie degli atti di volontà, allora cosa è portatore di questi valori materiali? Scheler risponde che ciò che si può “definire *originariamente* «buono» e «malvagio», ovvero, portatore del valore materiale «buono» e «malvagio», indipendentemente dai singoli atti, è soltanto la «*persona*», l’*essere* della persona in quanto tale; perciò, dal punto di vista del portatore, possiamo addirittura definire come “*buoni*” e “*malvagi*” i valori della persona”²⁰.

Per poter chiarire questa affermazione è necessario approfondire tre diversi aspetti della caratterizzazione scheleriana della persona. Anzitutto, il carattere dinamico e non sostanziale dell’essere personale che Scheler qualifica in termini pratico-esistenziali; in aggiunta, la caratterizzazione della persona nei contesti etici cui Scheler dedica l’ultima parte del *Formalismus*; infine, il rapporto tra antropologia e personologia.

Riguardo a quest’ultimo punto, seppure si possa distinguere tra una ricerca personologica in senso stretto ed una antropologia, nei fatti, come spiega Cusinato²¹, solo attraverso una analisi della sfera personale la ricerca antropologica evita di essere ridotta ad una delle posizioni parziali e distorte. Lo stretto legame che esiste nella ricerca tra persona e uomo non è una scelta di valore. Non si tratta di sovrapporre ad un discorso “scientifico” una dimensione religioso-assiologica, ma piuttosto di tener presente quella poliedricità dell’umano che solo attraverso un riferimento esplicito alla dimensione spirituale e culturale può rendere conto della concretezza sociale ed etica dell’uomo.

La filosofia della persona di Scheler si è sviluppata a partire dalla critica del pensiero morale di Kant: “In particolare l’errore di Kant sta nel concepire la persona unicamente come ragione separandola in tal modo dalla concretezza della individualità e della sua vita affettiva ed emotiva, e dunque anche delle sue preferenze e inclinazioni sensibili, trasformandola così in una universalità astratta”²². Scheler mostra che è contraddittorio definire la persona come “la X d’una qualsivoglia attività di ragione” e, nello specifico, la persona morale come “la X dell’attività volitiva conforme alla legge morale”²³. Infatti, se si accettasse

20 *Ivi*, cit., p. 79.

21 Cfr. G. Cusinato, *La Totalità Incompiuta*, Franco Angeli, Milano, 2008. Si veda a tal proposito il mio articolo C. Marcacci, *Recenti studi di antropologia filosofica. A proposito di alcune riflessioni di Guido Cusinato* in *DADA rivista di antropologia post-globale*, semestrale n.1, 2022, <http://www.dad rivista.com/Singoli-articoli/2022-Giugno/03.pdf> (ultima consultazione 07/09/2022).

22 L. Allodi, *Che cosa significa persona? Max Scheler a confronto* in A.a. V.v., *Max Scheler. Esistenza della persona e radicalizzazione della fenomenologia*, a cura di G. Cusinato, Franco Angeli, Milano, 2007, p. 230.

23 M. Scheler, *Formalismo*, cit., p. 723.

l'identificazione dell'essere personale individuale con l'agente razionale, si priverebbe ogni individuo del carattere stesso di individualità.

La proposta di Scheler ha lo scopo, invece, di singolarizzare e concretizzare la persona permettendole di acquisire una superiorità assiologica rispetto alla totalità. Infatti, scrive nella *Prefazione alla seconda edizione*: “Infine il principio qui esposto, secondo il quale tutti i valori, compresi quelli reali, e quelli delle comunità e delle organizzazioni impersonali, devono essere subordinati ai valori *della persona*, è così importante per l'autore, ch'egli ha aggiunto al titolo del suo lavoro anche il sottotitolo: «nuovo tentativo di un *personalismo*»²⁴.

Ciò però non implica che la prospettiva scheleriana debba essere pensata alla stregua di un sostanzialismo ontologico né di un individualismo etico. Questo è evidente se si analizza in maniera più accurata il nesso fenomenologico ed ontologico che Scheler sviluppa tra uomo e persona. L'uomo, invero, non è *tout court* una persona. “L'«uomo» in quanto uomo, in realtà, non ha mai delimitato l'ambito degli esseri che valevano come persone. Piuttosto è solo a un determinato *livello* d'esistenza umana che trova applicazione il concetto di persona”²⁵. La persona, quindi, costituisce un modo specifico del manifestarsi e dell'essere dell'uomo che Scheler chiarisce attraverso la categoria di *Geist*²⁶. Nel periodo intermedio Scheler afferma che lo spirito è il momento costitutivo di una realtà personale distinta dalla sfera biologica grazie ai valori del sacro e ai valori spirituali, tramite i quali l'uomo esce dalla chiusura ambientale di von Uexküll²⁷. “L'uomo può essere considerato l'«essere vivente assiologicamente superiore», solo in quanto costituisce il *portatore* di atti *non-dipendenti* dalla sua organizzazione biologica, e solo in quanto *vede e realizza valori* corrispondenti a quegli atti”²⁸.

Il *Geist*, però, non è un'alternativa, solo più raffinata, della razionalità kantiana, ma è un modo attraverso cui la persona si concretizza nell'esecuzione di atti. Infatti, Scheler scrive che “la *persona* è la *concreta, essenziale unità di esistenza di atti di essenza diversa*, che in se stessa precede ogni essenziale differenza di atti. *L'essere della persona «fonda» tutti gli atti essenzialmente diversi*”²⁹. La persona è un'unità concreta e, per questa ragione non è generalizzabile né può venire oggettificata o astratta. Il concreto, infatti, indica l'orizzonte specifico della realtà pensata in tutta la sua ricchezza, con ogni sua peculiarità. Se il processo di astrazione

24 *Ivi*, cit., p. 13.

25 *Ivi*, p. 921.

26 Per un approfondimento delle oscillazioni semantiche e di attribuzione del concetto di *Geist* si veda G. Cusinato, *Il concetto di spirito e la formazione della persona nella filosofia di Max Scheler* in M. Pagano (a cura di), *Lo spirito*, Milano-Udine, 2011, p. 535-560

27 Cfr. G. Cusinato, *Il concetto di spirito e la formazione della persona nella filosofia di Max Scheler*, cit., p. 539.

28 M. Scheler, *Formalismo*, cit., p. 567.

29 *Ivi*, pp. 746-747.

indica il movimento di eliminazione di elementi superflui con l'intento di selezionare solo quelli utili ad uno scopo preciso, il processo di concrezione indicherà il movimento di esposizione di ogni elemento caratterizzante un dato fenomeno. Come nota Wei Zhang la persona come unità concreta è oggetto di una "fenomenologia dinamica" e non statica³⁰. Infatti, la persona non deve essere compresa "come una «semplice sintesi» o una «semplice costruzione» di essenze astratte di atti; piuttosto, la persona stessa vive e «penetra completamente» ogni suo atto-compiuto in forza delle sue proprietà"³¹.

A questo punto, è necessario fare un passo ulteriore per comprendere quale sia il cuore della sfera spirituale dell'essere umano personale. Il nucleo più profondo della persona è l'amore e, nello specifico, la persona è definita dall'*ordo amoris*, ossia dalla struttura fondamentale attraverso cui si relaziona esistenzialmente al mondo e ai valori. Scheler individua due sensi dell'*ordo amoris*, uno normativo e uno descrittivo. In relazione al senso normativo Scheler spiega che esiste un ordine gerarchico, strutturato in base al valore intrinseco e appropriato delle cose degne di essere amate; questo ordine può essere conosciuto e il vertice massimo che l'uomo possa raggiungere è amare le cose secondo quanto questo ordine esprime.

Il senso descrittivo dell'*ordo amoris*, invece, qualifica una struttura dinamica e retroattiva di preferenze e avversioni assolutamente inconfondibile, tesa a *funzionalizzare* la posizione esistenziale nel mondo di una determinata persona, predeterminando i confini della sua possibile esperienza.³² "Chi ha l'*ordo amoris* di un uomo – dirà Scheler – ha l'uomo stesso. Ha per l'uomo inteso come soggetto morale ciò che è la formula di cristallizzazione per il cristallo [...] Vede davanti a sé le linee fondamentali del suo cuore che compiono il loro percorso restando costantemente al di là di ogni diversità e di ogni complessità di carattere empirico; è il cuore, infatti, che più del conoscere e del volere merita di essere definito come nucleo dell'uomo inteso quale essere spirituale"³³.

Tuttavia, il senso descrittivo e il senso normativo dell'*ordo amoris* sono nell'idea scheleriana complementari. La normatività dell'*ordo amoris*, evidentemente, non è determinata da una obbligazione eteronoma che ci spinge a seguire un elenco di prescrizioni; piuttosto tale ordine per la sua propria amabilità ci spinge in maniera autonoma ad amare le cose nel modo in cui è degno che vengano amate. "Al concetto di *ordo amoris* – scrive giustamente Ruggiero – corrisponde

30 Cfr. W. Zhang, *Person-being, or person-becoming? On the mode of being of the person in Max Scheler's phenomenology*, *Tijdschrift voor Filosofie*, vol. 82, 2020, pp. 663 ss., (doi: 10.2143/TVF.82.4.3289181 – ultima consultazione 27/09/2022).

31 *Ivi*, cit., p. 664. (trad. it. nostra).

32 G. Cusinato, *Rettificazione e Bildung* in M. Scheler, *Formare l'uomo. Scritti sulla natura del sapere, la formazione, l'antropologia filosofica*, a cura di G. Mancuso, Milano: Franco Angeli, 2009, p. 11.

33 M. Scheler, *Ordo amoris*, cit., p. 52.

pertanto quello non meno problematico di «amabilità» (*Liebenswertigkeit*), che indica letteralmente ciò che merita di essere amato, «ciò che si fa amare per il suo modo d'essere, ciò che suscita amore perché amabile, quanto è in sé degno o meritevole di attenzione amorevole e che fa dell'*ordo amoris* (almeno da un punto di vista, per così dire, normativo, di ciò che dovrebbe essere) l'effettiva capacità d'amare (*Liebeshfähigkeit*) ciò che è degno di essere amato – che è poi il compimento dell'atto d'amore in generale»³⁴. In un certo senso, è attraverso una sintonizzazione tra la struttura dinamica che caratterizza la persona e la gerarchia assiologica che viene pensato il rapporto tra normazione e descrizione.

Mediante l'*ordo amoris* Scheler salda la riflessione etico-assiologica alla sua personologia. Invero, se bene e male appaiono nell'atto di realizzazione del valore più o meno elevato e se l'uomo come *ens amans* è portato a sintonizzarsi con la gerarchia assiologica oggettiva, allora, da una parte, solo attraverso l'amore la persona può aprirsi in maniera sempre più completa all'ordine oggettivo dei valori e, dall'altra, solo quando si realizza la sintonizzazione tra ordine normativo e ordine descrittivo è possibile compiere il bene. Questo legame che Scheler instaura tra bene e amore è tanto più evidente se si leggono alcuni passi dedicati all'amore presenti rispettivamente nel *Sympathiebuch* e nel testo sul *Risentimento*:

“Ma non è propriamente così per l'amore del bene? La questione però in primo luogo: esiste un amore specificamente rivolto al bene? Sta in questo – come ho mostrato altrove – il grande rovesciamento dell'idea antica di amore in quella cristiana. Per la prima, esiste un amore per il bene, per la seconda, l'amore è portatore del valore buono, nel senso più originario³⁵.

Non c'è più [per i cristiani] l'idea di un “sommo bene”, che possa avere un contenuto distaccato e indipendente dall'atto dell'amore in se stesso e del suo moto! Di tutte le cose buone, la migliore è l'amore in se stesso! Il valore non sta nel contenuto ma nell'atto: il valore dell'amore in se stesso in quanto amore indipendentemente da ciò che produce ed opera – tutti i suoi effetti non sono che simboli e segni di riconoscimento del suo essere nella persona – è ora il “summum bonum”³⁶.

Per Scheler l'amore per il bene sarebbe solo fariseismo, così come lo sarebbe pensare che il bene consista nel realizzare un dato valore. È l'amore in se stesso che diviene il sommo bene: in questo, secondo Scheler, consisterebbe la rivoluzione compiuta dal cristianesimo rispetto alla prospettiva antica. Mentre nella prospettiva platonico-antica l'amore ridotto ad *eros* indicherebbe un movimento dal meno perfetto al più perfetto, nella prospettiva cristiana l'amore divenuto *agape*

34 A. Ruggiero, *Metafisica e antropologia nella fenomenologia di Max Scheler*, Quiedit, Verona, 2020, p. 166.

35 M. Scheler, *Essenza e forme della simpatia*, a cura di L. Boella, Franco Angeli, 2010, pp. 166-167.

36 M. Scheler, *Il risentimento*, Chiarelettere, Milano, 2019, p. 55.

indicherebbe un movimento del più perfetto verso il meno perfetto³⁷. Scheler rielabora queste posizioni sviluppando un'idea unitaria di amore tale per cui esso può definirsi come “quel movimento di «valorizzazione» degli oggetti/persone che permette sia di desiderarle con l'*eros* sia di donarsi/sacrificarsi per esse con l'*agape*; esso starebbe quindi alla base di entrambe, ne sarebbe la radice comune più profonda, al di là di ogni divaricazione dualistica delle forme dell'amore”³⁸.

Tuttavia, non ogni atto d'amore – spiega Scheler – è di per sé un valore morale. L'amore per il bello o per la conoscenza, ad esempio, sono atti spirituali che possono rendere più perfetti i loro portatori, ma non sono certo immediatamente portatori di valori etici. L'amore possiede un valore etico solo e nella misura in cui “è amore della persona per la persona stessa”³⁹. È proprio l'amore per il valore della persona l'amore etico in senso pregnante. Si ama la persona in quanto persona individuale e non in quanto possessore di determinate qualità. Se così fosse al variare di queste qualità varierebbe anche l'amore. Attraverso l'atto di amore si fuoriesce dalla sfera dei propri interessi o delle proprie idee e si raggiunge il nucleo essenziale della persona, non come oggetto, in quanto la persona non è oggettivabile, ma come “unità di tutti gli atti che un essere compie”. Attraverso l'amore, quindi, non si ama solo la figura dell'altro “ma anche ogni sua cosa, ogni cosa che abbia una qualunque relazione con lui. Di ciò che fa e di ciò che tocca, della musica che ama, delle vie che percorre, dei paesaggi che abbiamo assieme ammirati”⁴⁰.

La persona-amore così costituisce il culmine della scala dei valori e solo e nella misura in cui è presente una persona è possibile parlare di valori morali, di bene e di male. L'etica ha senso solo in relazione al personalismo perché è solo l'uomo, considerato nella sua dimensione “spirituale”, ossia considerato quale persona, che ha un posto all'interno del regno dei fini, secondo la felice espressione usata da Kant. Solo la persona è responsabile moralmente e la responsabilità è eideticamente inscindibile dall'essere della persona⁴¹. La responsabilità etica, specifica Scheler, non si sviluppa a partire da un riferimento esteriore o dall'azione compiuta; piuttosto “[n]ell'immediato sapere d'essere l'autore dell'atto che compio e della rilevanza morale della mia attività – non, dunque, in una posteriore elucubrazione che connette nel pensiero un atto già compiuto con me stesso – ha radice il concetto di

37 Cfr. M. Scheler, *Il risentimento*, Chiarelettere, Milano, 2019. Tralasciamo qui l'effettiva consistenza filologica che la semplificazione scheleriana ha in relazione alle definizioni dell'amore antico e cristiano. L'operazione di Scheler non è filologica, ma filosofica: si serve di questa distinzione per mostrare un senso diverso dell'amore che gli è utile a organizzare il discorso sul bene e sulla persona.

38 G. Ferretti, *Amore del bene e bene come amore. Il rovesciamento (cristiano) del platonismo e la sua eredità in Max Scheler* in *La trascendenza dell'amore. Saggi su Max Scheler*, Mimesis, Milano-Udine, 2014, p.51.

39 M. Scheler, *Essenza e forme della simpatia*, cit., p. 169.

40 C. Yannaras, *Variazioni sul cantico dei cantici*, Cens, Liscate (Milano), 1992, p. 61.

41 M. Scheler, *Formalismo*, cit., p. 937.

responsabilità morale. Ogni responsabilità di fronte a qualcuno presuppone l'esperire la «*responsabilità di fronte a se stessi*» come un'esperienza assoluta⁴².

Per questa stessa ragione – per il legame essenziale tra persona e responsabilità – è possibile l'intuizione evidente di un bene, “la cui essenza *obiettiva* e il cui contenuto assiologico originario *apriori* rinviano a una persona individuale, e il cui il dover-essere assume la forma di un «richiamo» rivolto a una persona e soltanto a questa persona, indipendentemente dal fatto che il «richiamo» sia rivolto o no anche ad altri⁴³. Un tale bene Scheler lo chiama “bene in sé per me” e ne specifica il carattere apparentemente contraddittorio in questo modo:

“In questo «bene in sé per me» non c'è assolutamente una contraddizione logica. Perché non è “per” me (nel senso del mio vissuto corrispondente), che qualcosa è buono in sé. In questo ci sarebbe una contraddizione evidente. Piuttosto qualcosa è buono «in sé» proprio nel senso di «indipendentemente dalla circostanza che io lo sappia o no», perché questa è l'implicazione di «in sé»; ma inoltre è il bene in sé per «me», nel senso che in questo specifico contenuto materiale originario *apriori* del bene in sé c'è, a volerlo descrivere, un rinvio (esperito) a me stesso, quasi un dito puntato che esce dal contenuto e indica me, come se mi sussurrasse: «per te». Questo contenuto mi assegna una posizione unica nel cosmo morale e, secondariamente, mi ordina azioni, atti, opere che sembrano dire: «io sono per te» e «tu sei per me»⁴⁴.

Per tal ragione il bene e il male si predicano solo della persona. Infatti, il bene in senso morale si manifesta alla persona quale unica entità in grado di avere una reale percezione del valore di volta in volta più elevato. In questo modo Scheler riesce a saldare l'oggettività del bene con la valorizzazione della persona, costruendo un'etica personologica fondata sulla caratterizzazione assiologica dell'uomo e del suo specifico modo di configurarsi in relazione al mondo e alla gerarchia dei valori.

La comunità nella prospettiva scheleriana

La caratterizzazione personologica scheleriana mancherebbe di completezza se non si considerasse il fatto che “l'uomo vive più negli altri che in se stesso, più nella comunità che nella sua individualità”⁴⁵. Sottolineare questa trascendenza dell'uomo è importante per due ragioni. Anzitutto, permette di considerare la riflessione antropologica scheleriana nella maniera adeguata approfondendo così la dimensione relazionale dell'essere umano.

42 *Ivi*, cit., p. 939.

43 *Ivi*, cit., 945.

44 *Ibidem*.

45 M. Scheler, *Essenza e forme della simpatia*, cit., pp. 232-233.

In secondo luogo, offre la possibilità di ripensare il bene e il male in una prospettiva relazionale e di condivisione. Infatti, quantunque la tesi del “bene in sé per me” sembri localizzare l’etica scheleriana all’interno di una prospettiva individualista, essa è in realtà solo una porzione di ciò che costituisce l’analisi assiologico-morale del filosofo tedesco. Per poter rendere conto della articolazione della prospettiva scheleriana è necessario, quindi, chiarire cosa egli intenda con “comunità” e in che modo questa nozione permetta di ripensare la struttura etico-antropologica descritta nei paragrafi precedenti.

La nozione di comunità così come è intesa da Scheler si pone su un livello preliminare rispetto all’uso che oggi si fa di tale termine⁴⁶. La comunità non deve essere pensata né come sostanza unitaria, come condensazione di individualità o essenza comune, né tanto meno va intesa come collettivismo, ossia come una giustapposizione di individualità solo successivamente correlate. Nel primo caso si avrebbe un’idea totalizzante ed esclusiva di comunità, nel secondo solo una forma esteriore di associazione.

La comunità, piuttosto, indica la dimensione esistenziale dell’essere umano, la sua trascendenza e il suo *clinamen* verso l’alterità⁴⁷. La comunità non è la risposta al “che cosa” ma al “come”. Come esiste l’uomo? In comune. La comunità, invero, è la modalizzazione dell’esistenza umana, ha una valenza avverbiale e non sostantiva; essa indica, in definitiva, il carattere più proprio dell’uomo in quanto persona.

Scheler sviluppa il tema comunitario non in modo sistematico, ma in tutta la sua produzione è una questione costante che lo impegnerà da ogni punto di vista. È importante, prima di poter approfondire questa tematica, confrontarsi con un passo in cui Scheler mette in evidenza il carattere apparentemente contraddittorio della sua posizione etica in merito al rapporto tra personalismo e comunità. Nella prefazione alla seconda edizione del *Formalismus* Scheler scrive:

“Il rigoroso personalismo di quest’opera e la dottrina (strettamente connessa al personalismo) di un «bene valido individualmente e obiettivamente», della «destinazione» morale individuale d’ogni persona, sembrano però contrapporsi [...] alle correnti «socialiste» del nostro tempo e all’importanza sempre più grande (a nostro avviso eccessiva) che l’«organizzazione» e la «comunità» assumono all’interno delle chiese cristiane. A questo proposito va detto che l’etica dell’autore esclude come erroneo il cosiddetto «individualismo», con tutte le sue conseguenze ingannevoli e dannose, perché insegna, al contrario, la dottrina dell’originaria

46 La comunità in senso preliminare specifica la dimensione co-esistenziale dell’essere umano e indica la condizione per cui è possibile il manifestarsi delle comunità particolare. Oggi si usa il termine comunità per indicare un gruppo di individualità che sono accomunate da caratteri culturali, nazionali, linguistici ecc. o che condividono passioni, scopi, obiettivi. Il senso che Scheler vuole dare a questo termine non esclude queste declinazioni, ma le ricomprende in un senso generale più ampio.

47 Cfr. J.-L. Nancy, *Essere singolare plurale*, Einaudi, Torino, 1996, p. 55.

corresponsabilità d'ogni persona per la salvezza morale della totalità degli ambiti personali (principio della solidarietà). Non la persona «isolata», secondo l'autore, ha un valore morale, ma la persona che sa di essere originariamente unita a Dio, che si sente orientata verso il mondo nell'amore e solidale con l'intero mondo dello spirito e dell'umanità⁴⁸.

Scheler, quindi, si difende dalle possibili critiche di individualismo. La persona non è una monade rinchiusa in se stessa ma è sempre aperta all'alterità; anzi, solo relazionandosi all'altro può cominciare un percorso di singolarizzazione e formazione assiologica ed emotiva⁴⁹. Per questo motivo, la persona isolata non ha alcun valore morale, ma solo in quanto essa è sempre da considerarsi come originariamente unita all'umanità tutta. Tuttavia, poco dopo Scheler prosegue in questo modo:

“Proprio perché la sua dottrina sposta l'attenzione per la comunità, in tutte le sue forme, sul centro vivente della singola persona individuale, l'autore rifiuta nel modo più assoluto, anzi con durezza, ogni orientamento dell'ethos che subordini originariamente ed essenzialmente il valore della persona al suo rapporto con una comunità preesistente e con un mondo di beni indipendenti dalla persona, o che identifichi il valore della persona con queste «relazioni». Convinto che il valore della persona sia superiore a ogni valore reale, d'organizzazione o comunitario [...]”⁵⁰.

In questo passaggio il filosofo tedesco sembra subordinare il valore della comunità a quello della persona singola. Se il valore della persona è superiore ad ogni legame che questa instaura con una comunità preesistente o con un mondo di beni, allora solo la persona considerata in sé e per sé possiede il massimo valore morale. Questa apparente *impasse* si risolve chiarendo l'uso terminologico che Scheler fa del termine comunità. Evidentemente ciò che qui intende dire è che il valore della persona è superiore ad ogni forma di associazione nella misura in cui con “associazione” si intendono le due degenerazioni – comunità-sostanza e comunità-collettivismo – di cui si accennava poco sopra. Ciò verso cui Scheler rivolge la sua critica non è la comunità *tout court*, ma un senso esteriore o approssimativo di tale concetto. Quello che in questo passo vuole mettere in evidenza è che il valore della persona non può essere subordinato ad un bene della totalità né tanto meno di una collettività associata, altrimenti sarebbe accettabile persino un sacrificio del singolo per la salvaguardia della comunità. In aggiunta, se ci si sofferma sul fatto che la

48 M. Scheler, *Formalismo*, cit., p. 15.

49 Si veda a tal proposito il lavoro di Guido Cusinato *Periagoge. Teoria della singolarità e filosofia come esercizio di*

trasformazione, QuiEdit, Verona, 2014.

50 *Ibidem*.

persona sia co-originariamente legata alle altre persone, si capisce meglio in che direzione vuole andare Scheler quando sostiene la subordinazione della comunità alla persona. Per poter mostrare questo aspetto è necessario far riferimento alla produzione scheleriana nel complesso rintracciando l'unità nell'articolazione del discorso.

Scheler sviluppa il tema comunitario su più livelli di concrezione attraverso una operazione che può definirsi “discriminante”. Con “discriminante” qui si intende l'atto con cui Scheler distingue i vari modi in cui si può parlare di comunità. Ognuno di questi è distinto e distinguibile essenzialmente dagli altri, per quanto possano esistere leggi di fondazione che ne regolano i rapporti. Ciò che, quindi, compie Scheler è distinguere i vari sensi della comunità attraverso diversi livelli di realtà ognuno con le proprie peculiarità.

Nello specifico si possono individuare tre livelli concreti di discriminazione del tema comunitario. Il primo livello è quello etico-assiologico che Scheler sviluppa, soprattutto, nel *Formalismus*⁵¹. Il secondo livello è quello epistemologico cui Scheler dedica il *Sympathiebuch*. Infine, il livello antropologico-sociale viene approfondito negli ultimi scritti dedicati alla sociologia del sapere, all'antropologia filosofica e alla tematizzazione del concetto di *Bildung* e di *Vorbild*.

Nella disamina di questi tre livelli partiremo dall'ultimo e in particolare dalla nozione di *Bildung*. Il termine *Bildung* significa propriamente “formazione”, ma è un termine più pregnante delle sue possibili traduzioni. A questo lemma, infatti, sono correlati semanticamente termini quali *Bild* (immagine), *Umbildung* (trasformazione), *Nachbild* (riproduzione) e *Vorbild* (modello). Il termine indicava in origine una formazione esteriore o naturale (si parla ad esempio di formazione montuosa). La deviazione semantica in direzione della cultura e delle scienze dello spirito (*Geisteswissenschaft*) è stata compiuta da Herder nell'Ottocento. Ma sarà Hegel a dare un'idea precisa alla *Bildung* pensandola come capacità di tenere aperti i punti di vista universali in relazione a ciò che è altro e diverso⁵². In questo senso la *Bildung* è un movimento duplice, da una parte, rappresenta l'innalzamento all'universale attraverso un sacrificio del particolare, dall'altro, indica il riconoscimento e la familiarizzazione con l'estraneo, senza però perdersi in esso. È questo movimento bifronte che forma e permette all'uomo di essere uomo e di singularizzarsi in una particolare struttura assiologico-personale.

Come spiega Giuliana Mancuso “la riflessione sulla *Bildung* rappresenta quindi l'apporto specificamente tedesco a un problema antichissimo del pensiero occidentale, che – dalla *paideia* greca all'*humanitas* latina, dal rinascimentale *homo universalis* all'uomo emancipato e maggiorenne dell'Illuminismo – non fa che ripresentarsi in vesti sempre rinnovate: il problema, appunto, di formare l'uomo e di

51 Per questo livello si veda il prossimo paragrafo.

52 Cfr. H. Gadamer, *Verità e metodo*, trad. it. G. Vattimo, Bompiani, Milano, 1983, p. 40.

indagare sulle immagini, i significati, i criteri, le finalità e le modalità che definiscono l'azione formativa”⁵³.

Scheler si inserisce in questo dibattito dando la sua propria interpretazione e riconfigurazione all'interno del suo sistema di pensiero. Quando si parla di *Bildung* si possono porre diverse domande: che cosa viene formato? Grazie a cosa ci si forma? In che modo cambia il rapporto tra essere umano e mondo attraverso la formazione? La formazione è auto- o etero-formazione? Scheler tenta di rispondere a queste domande collocando il problema all'interno della riflessione antropologica.

La *Bildung*, spiega Scheler, è una categoria ontologica e non epistemologica. Indica una ritmica, una configurazione complessiva di un particolare essere umano. La formazione, quindi, non è una acquisizione di saperi, ma una riconfigurazione di tali saperi che acquistano una particolare coloritura espressiva. In qualche modo la *Bildung* non è mai un atto originario, ma è sempre circolare. Infatti, nella realtà concreta acquista una forma non ciò che ne è privo ma ciò che non ha una forma compiuta⁵⁴. L'oggetto della formazione in questo contesto è propriamente la persona umana. A questa corrisponde di volta in volta un mondo – microcosmo – che è da intendersi come totalità che porta a manifestazione oggettiva “la forma della singola persona e di nessun'altra, quella forma che si è impressa nella persona e che vi si va sviluppando come un essere vivente”⁵⁵. La persona non è, quindi, un soggetto, ma un centro dinamico che, pur essendo in mutamento, mantiene una coerenza di sviluppo⁵⁶.

C'è da chiedersi a questo punto in che modo avvenga questa formazione. Scheler stesso pone la domanda: “qual è il mezzo esteriore più efficace e potente per lo stimolo alla formazione?”⁵⁷ È indubbiamente vero che ogni formazione è auto-formazione. Infatti, se esistesse un'etero-formazione, allora questo concetto perderebbe il senso che fin qui gli è stato donato. Se la persona fosse formata da un'altra persona perderebbe ogni carattere di autonomia e responsabilità e cesserebbe di essere persona. Tuttavia, perché tale processo inizi, è necessario uno sconvolgimento dello *status quo*; qualcosa di esterno deve stimolare lo sviluppo formativo. Scheler sostiene che il primo e più importante stimolo è “il modello assiologico offerto da una persona che si è conquistata il nostro amore e la nostra ammirazione”⁵⁸. Già nel *Formalismus* Scheler aveva dedicato l'ultima parte dell'opera ad analizzare il ruolo della sequela per lo sviluppo etico-assiologico:

53 G. Mancuso, *Guida alla lettura* in M. Scheler, *Formare l'uomo. Scritti sulla natura del sapere, la formazione e l'antropologia filosofica*, a cura di G. Mancuso, Franco Angeli, Milano, 2009, p. 20.

54 Cfr. E. Stein, *Formazione e sviluppo dell'individualità*, a cura di A. A. Bello e M. Paolinelli, Città Nuova Editrice, Roma, 2017, p. 57.

55 M. Scheler, *Formare l'uomo*, cit., p. 55.

56 Cfr. S. Liccioli, *Il problema dell'uomo nel pensiero di Max Scheler*, Humana.Mente, Issue 7, 2008, p. 95.

57 M. Scheler, *Formare l'uomo*, cit., p. 70.

58 *Ivi*, cit., p. 71.

“Il dover-essere ideale, che nasce come un’esigenza dal balenare del valore personale di una persona, non si chiama dunque “norma” – un nome che spetta soltanto ai principi d’obbligazione ideali, universalmente validi e generali, che hanno per contenuto originario apriori un fare dotato di valore – ma “modello o ideale”. Il modello quindi è ancorato, come la norma, a un valore intuitivamente evidente. Un modello incarnato da una persona, invece, a un valore personale intuitivamente evidente; diversamente dalla norma, però, non si riferisce a un semplice fare: si riferisce immediatamente a un essere⁵⁹”.

Il dover-essere non è qualcosa di cui si può fare esperienza diretta. Solo tramite un modello che incarna quel dover-essere, quest’ultimo diventa forza trasformativa e di sviluppo etico per la persona. Per questa ragione Scheler concluderà che non può esserci alcun rispetto della norma, a differenza di quanto sosteneva Kant, che non si fonda sul rispetto della persona che la pone⁶⁰.

Quella del *Vorbild* è un tema cruciale per comprendere il livello antropologico-sociale della comunità. Il modello svolge un ruolo antropogenetico, dal momento che solo attraverso la relazione con una esemplarità l’uomo può cominciare la sua fioritura affettivo-emozionale e diventare persona. Il modello, tuttavia, non compie questa operazione in maniera consapevole; anzi la sua efficacia è “più forte proprio dove l’uomo non è egli stesso consapevole di quale sia il suo modello, tanto più dove egli non sa da dove provenga”⁶¹. Il rapporto con il modello non è, però, un rapporto di imitazione o ripetizione ma un rapporto di amore e attrazione. “L’imperativo etico che ne deriva viene accettato in virtù di una consapevole intuizione della bontà etica della persona riconosciuta come modello”⁶². Attraverso l’amore l’essere personale si identifica progressivamente con l’atteggiamento etico-assiologico del singolo modello; non, quindi, attraverso una adeguazione al contenuto della sua struttura assiologica, ma alla forma di tale struttura; non volendo ciò che il modello vuole, ma volendo *come* il modello vuole.

Come spiega Cusinato, “l’esemplarità permette di riconsiderare profondamente la fenomenologia dell’alterità superando definitivamente lo schema monologico: la formazione del Sé avviene di pari passo alla formazione del Tu, giacché l’identità personale si costituisce attraverso l’esemplarità del Tu”⁶³. Quella che Scheler sembra tratteggiare è una vera e propria etica dell’esemplarità e della relazione con l’alterità. Infatti, solo attraverso un rapporto personale è possibile che emergano i valori propriamente morali del bene e del male. Se, invero, come è stato

59 M. Scheler, *Formalismo*, cit., pp. 1098-1099.

60 *Ivi*, cit., pp. 1100-1101.

61 M. Scheler, *Modelli e capi*, a cura di E. Caminada, Franco Angeli, Milano, 2011, p. 55.

62 E. Simonotti, *Max Scheler*, cit., p. 61.

63 G. Cusinato, *Sull’esemplarità aurorale* in M. Scheler, *Modelli e capi*, cit., p. 10.

detto è alla persona individuale e alla sua specifica configurazione assiologico-emotiva che si dispiega un bene come realizzazione del valore più alto e se la persona può diventare tale e acquisire uno specifico valore solo attraverso il suo rapporto con l'alterità e nello specifico con un modello, allora è chiaro che la relazione *tout court* diviene *conditio sine qua non* del manifestarsi dei valori morali. Scheler stesso lo ricorda:

“La relazione che la persona ha con il contenuto originario apriori della personalità del suo modello [...] è l'unica relazione nella quale i valori morali positivi dell'ordine personale di A possono determinare direttamente quel processo originario in cui si formano analoghi valori personali in B, cioè, la relazione del buon esempio puro. Non c'è niente al mondo che in modo altrettanto originario, diretto e necessario permetta a una persona di diventare buona essa stessa, come lo sguardo puro, aperto all'evidenza intuitiva e adeguato, con il quale una persona buona penetra nella sua bontà⁶⁴”.

Evidentemente il problema che qui viene emergendo non è più solo antropologico ma si pone su un piano che ormai può essere definito sociologico. Tutto ciò che è stato descritto avviene all'interno di un particolare orizzonte etico-assiologico che Scheler chiama *ethos*. Questo costituisce la struttura percettivo-emozionale dei valori e delle regole preferenziali ad essa immanenti, sia al di là della moralità sia al di là dell'etica vigente nel singolo popolo e soprattutto nelle grandi unità etniche⁶⁵. La *Bildungsphilosophie* scheleriana va, quindi, inserita in un quadro di differenziazione entro il quale modelli e fioritura personale si sviluppano a partire da un orizzonte assiologico costituito. Per questa ragione è certamente vero che bene e male sono dipendenti dalla persona, ma solo in quanto questa persona è concretamente situata in un sistema di relazioni con altre persone all'interno di una specifica struttura storico-culturale che possiede regolarità nel preferire, nell'amare e nell'odiare.

Coerentemente con quanto è stato detto la riflessione sociologica scheleriana non ha come obiettivo quello di descrivere le relazioni umane attraverso il linguaggio dei ruoli e delle istituzioni, delle strutture e delle funzioni o di quantificare tali relazioni e sottoporle a leggi statistiche. Tali descrizioni possono essere adeguate alle operazioni più superficiali che riguardano l'economia e il diritto, ma purtroppo non riescono ad aiutarci a capire le relazioni interpersonali più profonde e significative⁶⁶. Per questo motivo Scheler iniziò la sua analisi dei raggruppamenti umani, non con lo studio delle strutture e delle funzioni istituzionali oggettive e dei ruoli di coloro che sono all'interno di tali istituzioni, ma con una attenta indagine fenomenologica degli

64 M. Scheler, *Formalismo*, cit., p. 1101.

65 Cfr. *Ivi*, cit., p. 593.

66 Cfr. K. W. Stickers, *Introduction* in M. Scheler, *Problems of a Sociology of Knowledge*, Routledge, Oxon, 1980, p. 7.

aspetti soggettivi, esperienziali e psichici che uniscono persone uniche e individuali attraverso sentimenti di amore e simpatia. È evidente, quindi, che la sociologia, metodologicamente autonoma rispetto all'antropologia, è strettamente connessa a questa sul piano ontologico. Come in effetti ricorda Morra, “una sociologia autonoma è un irrealizzabile controsenso: come un controsenso irrealizzabile è una dottrina dell'uomo che non tenga conto del condizionamento sociale, una antropologia filosofica senza una sociologia”⁶⁷. Più precisamente l'interesse della posizione di Scheler risiede nel tentativo di descrivere la realtà sociale anche nella sua natura intenzionale senza sbilanciarsi né in direzione dell'individualismo né in quella del collettivismo⁶⁸.

Evidentemente, la torsione data da Scheler allo studio degli eventi sociali ci porta direttamente al secondo livello di concrezione del tema comunitario: quello epistemologico. Non è, infatti, possibile comprendere le dinamiche relazionali e sociali senza riferimento alla dimensione compartecipativa della sfera affettiva e alla percezione espressiva dell'altro. Tra l'altro, questa dimensione era necessaria già a partire dal tema del *Vorbild*. Invero, perché si possa aver chiaro il processo di trasformazione compiuto da una persona in relazione alla sua esemplarità è necessario comprendere anzitutto l'apertura all'alterità in quanto tale.

Tale questione viene affrontata in uno dei testi fondamentali per la chiarificazione del problema comunitario. Si tratta del *Sympathiebuch*. In quest'opera Scheler affronta in maniera poliedrica il tema comunitario tentando di rispondere ad una serie di questioni. Anzitutto, compie un'operazione di discriminazione dei fenomeni del co-sentire (*Mitfühlen*) attraverso una serrata analisi delle posizioni riduzioniste o empiricamente infondate. Lo scopo di questa operazione non è però quello di analizzare un fenomeno tra gli altri nell'ambito della relazione con l'altro. La simpatia – scrive Scheler – “ben lungi dal presentarsi come problema specifico, attinente all'origine della socialità o socievolezza umana, esso appare uno dei nodi cruciali e oltremodo articolati dell'esperienza. Questa, infatti, si costituisce attraverso l'apertura al mondo e ai suoi significati (natura, altri esseri umani, Dio), in virtù di un movimento di superamento dei confini dell'io e di ricezione, risposta, scambio, partecipazione e condivisione di ciò che è altro”⁶⁹. Il problema della simpatia (*Mitgefühl*) lungi dall'essere una questione di ordine specifico diviene la questione centrale per discernere il tema comunitario.

La posizione originaria del tema comunitario, anche nella sua componente etica, viene ribadito sin da subito all'interno dell'ultima parte del *Sympathiebuch* dedicata all'io altrui e alla teoria della conoscenza dell'altro:

67 G. Morra, *Introduzione* in M. Scheler, *Sociologia del sapere*, trad. it. D. Antiseri, Edizioni Abete, Roma, 1966, pp. XII-XIII.

68 E. Caminada, *Guida alla lettura* in M. Scheler, *Modelli e capi*, cit., p. 43. Quest'ultimo definirà la sociologia scheleriana come una “metasociologia” fondata sul prospettivismo dei valori.

69 M. Scheler, *Essenza e Forme della simpatia*, cit., p. 13.

“Non solo questo o quell’atto etico, bensì tutti gli atti, i vissuti e gli stati eticamente rilevanti [...] rimandano in effetti già da sé, in forza della loro natura di atti, a esseri personali altrui, senza che perciò queste altre persone abbiano già dovuto essere date prima nell’esperienza contingente. [...] Proprio questi atti e vissuti mostrano piuttosto, a un’indagine più precisa, l’impossibilità di ricondurli a una giustapposizione di semplici atti ed esperienze presociali più l’esperienza contingente di altri uomini. Essi mostrano che, già per la costituzione essenziale della coscienza umana in ogni individuo, la società è in qualche modo presente internamente, e che l’uomo non è soltanto una parte della società, ma anche la società è una parte essenziale di esso in quanto membro della relazione; che non solo l’io è un “membro” del noi, ma anche il noi è un membro necessario dell’io⁷⁰”.

L’analisi scheleriana della dimensione trans-inter-personale parte da una riflessione assiologico-affettiva. L’intenzione non è solo quella di rendere conto della co-originarietà di formazione-singularizzazione personale e relazione con l’alterità, ma anche quella di specificare in quali modi il rapporto simpatetico possa configurarsi. A seconda delle modalità attraverso cui tale relazione si stabilisce e, soprattutto, dipendentemente al piano su cui si pone ci saranno varie forme di “comunità”.

Ciò che però è doveroso sottolineare è che il co-sentire a differenza di altre forme di partecipazione affettiva si presenta come fenomeno primo di riconoscimento del valore dell’altro in quanto altro. Solo il co-sentire, infatti – nelle sue forme del co-sentire con l’altro e co-sentire con il sentimento dell’altro⁷¹ – permette di tenere aperta la singularizzazione e specificazione della persona umana. In Scheler sembra essere presente una doppia intenzione: da una parte, sottolineare la presenza di una “falda impersonale che rende tutti gli organismi, fin dall’inizio, costitutivamente sintonizzati con il piano espressivo della vita”⁷²; dall’altra, il desiderio di difendere la relazione come rapporto tra persone singularizzate a fondamento del suo personalismo etico. Tale doppia intenzione è mantenuta proprio grazie alla stratificazione della vita affettiva. Egli compie un’azione di isomorfizzazione tra vita affettiva, ordine assiologico e tipizzazione delle relazioni simpatetiche. Il discorso intorno alla sfera più profonda della persona, alle relazioni tra soggettività e al taglio metafisico dell’emotività dell’uomo presente nel *Sympathiebuch*, deve essere letto alla luce della caratterizzazione teoretica ed etica della persona che viene data nel *Formalismo* e alla riflessione sulla *stratificazione della vita emotiva*.

70 Ivi, cit., p. 219.

71 Cfr. Ivi, p. 47 ss.

72 G. Cusinato, *Biosemiotica e psicopatologia dell’ordo amoris. In dialogo con Max Scheler*, Franco Angeli, Milano, 2018, p. 15.

Nella sezione del *Formalismo* dedicata alla vita emotiva, Scheler tenta di mostrare che le intenzioni e gli stati d'animo della sfera emotiva sono correlati con il valore morale della persona e del suo volere. La stratificazione della vita emotiva rappresenta un modo di pensare le interazioni tra diverse persone, le quali sono sempre accompagnate in vari modi da sentimenti che sebbene si intreccino possono essere distinti⁷³. Conoscere la natura dei sentimenti umani, significa riempire di contenuto i fenomeni di interazione e comprensione dell'altro. Inoltre, essi offrono una base di partenza e, perciò, dei limiti alle possibilità intrinseche dei rapporti intersoggettivi. Secondo Scheler così come ogni uomo può costruirsi i suoi sentimenti reali grazie all'ambito delle qualità affettive che possiede, "in modo ugualmente originario [può] capire anche i sentimenti degli altri, benché non li abbia mai e in nessuna circostanza vissuti egli stesso come unità reali"⁷⁴. Ciò vale tanto più quanto più i sentimenti percepiti si allontanano dal livello sensoriale e si avvicinano a quello spirituale. Ad esempio, non è possibile co-sentire un sentimento di dolore perché questo si manifesta solo in presenza di uno stimolo; al contrario i sentimenti che possiedono più momenti intenzionali come quelli spirituali si dischiudono all'alterità che può comparteciparne essendo questi correlati alla persona in quanto tale.

Mediante la simpatia e il co-sentire (*Mitfühlen*) ha inizio "un movimento di epochizzazione e superamento dei fin troppo ristretti confini dell'ego per aprirsi a una dinamica essenzialmente ricettiva, partecipativa e con-divisa di relazione con ciò che è altro"⁷⁵. In questo senso attraverso il *Mitfühlen* l'uomo compie un duplice movimento: si libera dell'illusione dell'egocentrismo⁷⁶ e si apre al valore dell'altro in quanto altro. Così si esprime Scheler nel *Sympathiebuch*:

"E se l'opera dell'autentico co-sentire consiste proprio nel cogliere, una volta rimossa l'illusione solipsistica, l'idea della realtà uguale sotto il profilo del valore dell'"alter" in quanto "alter", allora non può trattarsi allo stesso tempo della conoscenza oscura che non esiste realmente né l'ego né l'alter, ma soltanto un terzo, del quale l'ego è l'alter sarebbero funzioni⁷⁷".

Tuttavia, sebbene la simpatia possieda un valore di per sé in quanto capacità di aprirsi genuinamente all'altro, e nel gioire e nel soffrire, l'etica non può fondarsi su questo fenomeno poiché il co-sentire è solo reattivo ed è dotato di valore etico

73 Cfr. M. Scheler, *Formalismo*, cit., pp. 406 ss. In particolare, si veda la descrizione e distinzione dei sentimenti sensoriali, vitali, psichici e spirituali ricalcati sullo schema dei valori.

74 M. Scheler, *Essenza e forme della simpatia*, cit., p. 76.

75 A. Ruggiero, *Metafisica e antropologia*, cit., pp. 208-209.

76 Per Scheler "egocentrismo" è un termine generale che diventa solipsismo in rapporto all'afferramento della realtà degli oggetti, egoismo in relazione al volere e al comportamento pratico auto-erotismo in relazione all'atteggiamento amoroso.

77 M. Scheler, *Essenza e forme della simpatia*, cit., p. 92.

positivo nella misura in cui il sentimento con cui si partecipa è già eticamente riconosciuto come buono. Infatti, se il sentimento di una persona che viene co-sentito non ha già in sé un valore positivo è oltremodo immorale simpatizzare con essa.

Accanto al *Mitfühlen* Scheler individua altre due forme di condivisione emotiva. Il primo è il contagio affettivo che ha luogo involontariamente e si caratterizza prima di tutto “per la tendenza a ritornare al punto di partenza, in modo che i sentimenti che lo concernono “*crescono* come una valanga”; il sentimento che sorge dal contagio contagia *di nuovo* attraverso l’espressione e l’imitazione, così che anche il contagio affettivo cresce; esso contagia di nuovo e così via”⁷⁸. È il caso, ad esempio, dell’allegria contagiosa a una festa, o del tono malinconico con cui una persona racconta la sua esperienza, contagiando gli altri presenti che cominciano a provare la stessa malinconia. In questi casi non c’è alcun riconoscimento e partecipazione al sentimento dell’altro ma solo un lasciarsi pervadere dal loro sentimento.

Il secondo, che è un caso limite del contagio, è l’unipatia (*Einsfühlung*) o identificazione del proprio io con un altro io. Non solo, infatti, ci si identifica con un determinato stato o processo affettivo altrui, ma è lo stesso io altrui quello con cui ci si identifica⁷⁹. Manifestazioni di tale fusione sono gli antichi misteri religiosi in cui l’iniziato diveniva identico all’essere della divinità. Altri casi riguardano la vita psichica infantile che subisce fenomeni di unipatia eteropatica durante le esperienze di gioco oppure essa si presenta nel fenomeno della fusione erotica tra due innamorati o, ancora, nella sfera della vita psichica delle masse non organizzate.

Ciò che è interessante di questa forma di sintonizzazione emotiva è che, sebbene l’*Einsfühlung* riguardi sempre solo la sfera psico-vitale e del mondo-ambiente dell’organismo, essa è semplicemente alla base di tutti quei fenomeni che generalmente sono fatti rientrare all’interno dell’intersoggettività o della transoggettività⁸⁰. In una sezione del *Sympathiebuch* Scheler ordina i fenomeni simpatetici secondo le leggi di fondazione. L’unipatia è la legge fondamentale di ogni sviluppo di interazione affettiva; attraverso questa si arriva al co-sentire, alla filantropia e, infine, all’amore acosmico della persona.

L’unipatia è importante anche per un secondo aspetto: essa lega tutti gli esseri viventi in una in una armonia vitale di fondo. Questo vincolo a livello psico-vitale tra uomo e natura fornisce le basi per un’etica realmente universale⁸¹. Invero, rompere questo nesso significa recidere anche la radice primitiva e la fonte di nutrimento per

78 *Ivi*, cit., p. 49.

79 Questo nelle due forme idiopatica ed eteropatica. Cfr. *Ivi*, cit., p. 52.

80 Cfr. M. Schlossberger, *Essenza e forme dell’intersoggettività* in *Iride. Filosofia e discussione pubblica*, 65, anno XXV, 2012, 172-183.

81 Si veda a tal proposito T.J. Mccune, *The solidarity of life. Max Scheler on modernity and harmony with nature*, *Ethics & The Environment*, 19(1), 2014 ISSN: 1085-6633.

tutte le forme superiori della vita emozionale simpatetica⁸². In questo senso tutti noi siamo uniti sullo sfondo di una comunità di vita con tutti gli esseri viventi in maniera originaria, il dovere dovrà essere quello di tener fede a questa unità creando le condizioni di possibilità per raggiungere in maniera consapevole tale obiettivo. Questo risultato, come mostra David Dillard-Wright⁸³, è dovuto alla capacità di Scheler di aver spostato il fulcro della riflessione sull'umano dalla ragione alla concrezione affettivo-emozionale. L'uomo non definendosi più solo come essere razionale ma mostrandosi anche come stratificazione affettiva riacquista una nuova posizione nel cosmo: "L'uomo, quale *microcosmo*, è un essere che – per il fatto che porta in sé l'elemento reale di tutti i modi d'essere dell'essente – è egli stesso *cosmomorfo* e, in quanto essere cosmomorfo, possiede anche le fonti del conoscere tutto ciò che l'essenza del cosmo contiene"⁸⁴.

Tale unità e fusione dell'uomo con la natura non deve essere però frainteso. Scheler non vuole difendere un indifferentismo onto-assiologico, ma piuttosto tener fede al fondo relazionale dell'esistenza, senza sacrificare i livelli ontologici superiori⁸⁵ a quello della vita. Anche l'apertura all'altro non deve intendersi come un soccombere all'individualità dell'altro, ma come un liberarsi da quella spinta egoinomane che ci impedisce di uscire dai confini del "bene" e del "male" propri. "In questo senso, nel complessivo e strutturale rimando reciproco e partecipativo di vissuti affettivi, le persone danno forma alla propria vita etica in-abitando, attraverso un movimento che si potrebbe provare a definire di *pericoresi*⁸⁶, spazi di comunicazione e con-partecipazione essenzialmente preclusi all'osservazione sperimentale"⁸⁷. Il sentire-con intorno a cui Scheler definisce e descrive il senso della comunità antropologica ed esistenziale possiede "incoativamente" una direzione specifica. A differenza di ciò che può indicare l'essere-con (*Mitsein*), di cui si farà portavoce primo tra tutti Heidegger, nel sentire-con ciò che si condivide non è un semplice stare-gli-uni-con-gli-altri, ma un determinarsi quali persone attraverso un rapporto emotivo-assiologico. È quello che Cusinato chiama "fame di nascere del

82 Cfr. M. Scheler, *Essenza e forme della simpatia*, cit., p. 122.

83 Cfr. D. D. Wright, *Sympathy and the Non-Human: Max Scheler's Phenomenology of Interrelation*, Indo-Pacific Journal of Phenomenology, Volume 7, Issue 2, 2007, p. 6.

84 M. Scheler, *Essenza e forme della simpatia*, cit., p. 123.

85 A questo proposito può essere interessante riuscire a coordinare il problema delle sfere dell'essere con la questione antropologica e comunitaria. Molto utili sono gli articoli di Wolfhart Henckmann *Il problema delle sfere in Scheler* in *Un sistema mai concluso, che cresce con la vita: studi sulla filosofia di Max Scheler*, Discipline filosofiche, XX, 2, 2010, pp. 27-78 e *Prospettive metafisiche nell'antropologia di Max Scheler* in *Discipline filosofiche*, XII, 1, 2002, pp. 63-90.

86 La pericoresi – termine utilizzato da Sloterdijk – fa sì che "il locale delle persone sia senz'altro la relazione stessa. Ognuna esce da sé ed entra nelle altre – protuberanza perfetta". P. Sloterdijk, *Sfere I. Bolle, Microsferiologia*, a cura di Gianluca Bonaiuti, Raffaello Cortina, Milano, 2014, p. 572. Si veda l'uso che ne fa A. Ruggiero, *Metafisica e antropologia*, cit., pp. 225-226

87 A. Ruggiero, *Metafisica e antropologia*, cit., pp. 225-226.

tutto, fame che costituisce la fisionomia di ogni singolarità umana, in quanto ogni umano viene al mondo senza aver finito di nascere”⁸⁸ e solo relazionandosi con l’altro può continuare a nascere.

Ciò che sembra essere chiaro a questo punto nella posizione scheleriana della comunità sono due tesi fondamentali. La prima tesi si può riassumere in questo modo riprendendo le parole pronunciate da Scheler nel *Sympathiebuch*:

““[I]nanzitutto” l’uomo vive più negli altri che in se stesso, più nella comunità che nella sua individualità. Ne sono una prova tanto i fatti della vita infantile, quanto quelli di ogni primitiva vita psichica dei popoli. Le idee, i sentimenti e le tendenze pulsionali, in cui un bambino vive sono dapprima esattamente le stesse del suo ambiente, dei suoi genitori e parenti, dei fratelli maggiori [...] Solo molto lentamente il bambino solleva la sua propria testa spirituale dal flusso fragoroso che la sovrasta, e si trova come un essere che talvolta ha anche sentimenti, idee e pulsioni proprie. [...] Ciò che egli del materiale psichico del vissuto succhia così velocemente con il “latte materno” non è il risultato di una trasposizione di idee ecc., vissuta come “comunicazione”. Per la “comunicazione” è infatti essenziale che noi comprendiamo innanzitutto il “contenuto comunicato” come risultato del “comunicante” e, “comprendendolo”, contemporaneamente co-esperiamo la sua provenienza dall’altro. Appunto questo momento, però, manca in quel tipo di trasmissione, che ha luogo innanzitutto tra l’individuo e il suo ambiente⁸⁹”.

Ciò che è dato anzitutto è la fusione simpatetica tra le individualità, il “con” precede l’emergere delle individualità e ne condiziona la “forma”. Da un punto di vista ontogenetico “scorre «innanzitutto» un flusso di vissuti *indifferenziato rispetto all’io-tu*, che contiene di fatto il proprio e l’estraneo, indistinguibili e mischiati l’uno nell’altro; e in questo flusso si costituiscono vortici progressivamente più stabili, che lentamente attirano nei loro cerchi sempre nuovi elementi del flusso, e in questo processo, in successione e molto gradualmente, vengono coordinati a individui diversi”⁹⁰. L’Io e il Tu “vengono messi a fuoco in un unico e medesimo processo di emersione da una situazione noicentrica”⁹¹.

La seconda tesi riguarda ciò che in parte è stato già sostenuto, ossia l’esplicazione della comunità su più livelli ontologici. Dall’unipatia sino all’amore acosmico della persona c’è una gradazione di singolarizzazione. Si passa da un livello fusionale ad uno in cui il riconoscimento dell’individualità e del valore dell’altro, e così

88 G. Cusinato, *Beni indivisi. Le aporie della comunità estatica di Nancy e la forza dell’esemplarità* in A.a., V.v., *Virtù umane e politiche*, a cura di G. Cotta, Mimesis, Milano-Udine, 2020, p. 121.

89 M. Scheler, *Essenza e forme della simpatia*, cit., p. 232-233.

90 Ivi, p. 232. Cfr. anche M. Schlossberger, *Essenza e forme dell’intersoggettività*, cit., p. 177.

91 G. Cusinato, *Espressività, empatia, intersoggettività. Alcune riflessioni a partire dal Sympathiebuch di Max Scheler*, Phenomenology Lab, 2010, pp. 1-13, p. 2.

del proprio, diviene sempre più profondo. Questo movimento dal noi all'emergere delle individualità non va pensato, però, come un movimento che va dalla socievolezza all'insocievolezza, dall'intersoggettività al solipsismo, dall'etica comunitaria all'individualismo. Piuttosto, esso indica il tentativo di integrazione e armonizzazione dei contrasti che è con-presente in tutta la filosofia scheleriana. Lo si è visto a proposito dell'assolutismo storicamente relativizzato, in relazione al tema della *Bildung* e del *Vorbild* e ora lo si nota in rapporto al tema comunitario. Questa idea di armonizzazione già presente nel *Sympathiebuch*⁹² raggiungerà il suo apice nel saggio *L'uomo nell'epoca dell'armonizzazione (Ausgleich)*. "L'ideale per l'uomo – dovendolo definire – è in ogni caso l'uomo globale (*Allenmensch*), non il «superuomo» pensato come distante dalla massa e dalla democrazia. Nell'ideale rappresentato dall'uomo globale gli uomini superiori e quelli inferiori devono diventare semplicemente uomini"⁹³. L'armonizzazione è certamente un "destino ineluttabile" ma è anche ciò che Scheler auspica per l'umanità futura. Essa rappresenta ancora una volta, seppure su un diverso livello, un doppio movimento di unificazione delle differenze e di diversificazione delle unità. Essa permetterà di andare oltre le discriminazioni, oltre le tendenze immunitarie rappresentando il fulcro dell'idea comunitaria fin qui descritta.

Persona e comunità

A questo punto è necessario riflettere su quale sia il senso etico della comunità, sulle implicazioni etiche che derivano dalla concezione scheleriana della comunità, su quale sia il rapporto tra persona e comunità e sul senso da dare al bene e al male in relazione alle questioni sopra sollevate.

Per fare questo sarà necessario approfondire il livello etico-assiologico della riflessione comunitaria di Scheler che era rimasta in sospeso. È all'interno del *Formalismus* prima di tutto che Scheler sviluppa la sua analisi della persona comune (*Gesamtperson*) e del senso etico che possiede. Nello specifico, egli conferisce una particolare dimensione originaria alla comunità puntualizzandone il carattere fondamentale:

92 Così si esprimeva: "[A] prescindere dagli esempi forniti dai più volte nominati i movimenti occidentali del sentimento che seguono tale ispirazione, vale qui in particolare la pena di elaborare lentamente una *compensazione (Ausgleich)* reciproca tra l'ethos asiatico (in particolare indiano) e l'ethos occidentale, nel senso che l'Asia impari a educarsi all'occidentale amore acosmico della persona in Dio e dell'umanità, e noi occidentali però impariamo ad educare in noi l'unipatia cosmovitale". M. Scheler, *Essenza e forme della simpatia*, cit., p. 123.

93 M. Scheler, *L'uomo nell'epoca dell'armonizzazione* in M. Scheler, *Formare l'uomo*, cit., p. 127.

“La persona scopre, vivendola, ogni esperienza psichica sullo sfondo, dato con l’esperienza in questione, di un flusso d’esperienze concrete dello stesso tipo, e ogni oggetto della percezione esterna, a titolo di «realtà-parziale», sullo sfondo di una natura spazio-temporalmente aperta. Analogamente, in ogni compimento d’atto, la persona è data a se stessa, nel modo dell’esperire originale, come *membro* di una più *vasta comunità di persone* di un qualche tipo; una comunità in cui la simultaneità e la successione (delle generazioni) sono ancora *indifferenziate*”⁹⁴.

Ciò che qui è della massima rilevanza è che persona e comunità sono co-originarie⁹⁵. L’uomo è da sempre un membro di una comunità e questo anche se fattivamente non è mai stato in nessuna di esse. È il caso dell’esperienza mentale del “Robinson”, cioè di un uomo che non abbia mai avuto alcun contatto con suoi simili. Secondo Scheler, a un tale uomo non mancherebbe l’intuizione d’essenza e l’idea della comunità, anzi penserebbe: “io so che ci sono comunità, e io appartengo a una (o a più), ma non conosco gli esseri singoli che la costituiscono, né i gruppi empirici dei quali è composta la comunità in generale esistente”⁹⁶. Questa conoscenza di essere membro di una comunità, spiega Scheler, avviene grazie alla positiva presa di coscienza della incompletezza di tutto un grande gruppo di *intenzioni spirituali*, che appartengono alla natura del suo essere; fanno parte di questo l’amore in tutte le sue forme, la simpatia, la promessa, il chiedere, il ringraziare, il servire ecc.⁹⁷ In altre parole questi atti spirituali non avrebbero senso di esistere se l’uomo non fosse già da sempre membro di una comunità. Questo non significa banalmente che gli uomini vivono in popolazioni, in stati o in gruppi, ma che l’uomo è un’essenza fatta per la comunità. Dove vi è un “io” vi è un “noi” oppure “io” appartengo a un “noi”⁹⁸.

Questa posizione però non va confusa né con quella aristotelica dello *ζῶον πολιτικόν* né con quella contrattualista degli epicurei e poi di tutta la tradizione moderna. Scheler prende le distanze dalla teoria contrattualistica nella triplice accezione di teoria genetica, di dottrina dell’origine e di dottrina della misura (secondo la quale solo il tipo di ordinamento delle comunità dovrebbe essere giudicato in conformità all’idea di contratto)⁹⁹. D’altra parte, non accetta neppure la posizione aristotelica secondo la quale la persona singola non è co-originaria alla totalità (delle persone), ma ne deriva. La persona in questo modo si realizzerebbe

94 M. Scheler, *Formalismo*, cit., p. 999.

95 Si noti che questa idea di co-originarietà tra persona e comunità verrà fatta propria da Heidegger che in *Sein und Zeit* descriverà la co-originarietà di *Dasein* e *Mitsein*.

96 Cfr. M. Scheler, *Essenza e forme della simpatia*, cit., p. 222 poi M. Scheler, *L’Eterno nell’uomo*, Fabbri Editori, Milano, 1972, p. 512 e M. Scheler, *Formalismo*, cit., p. 1003.

97 Cfr. M. Scheler, *L’Eterno nell’uomo*, cit., p. 512.

98 Cfr. *Ibidem*.

99 M. Scheler, *Formalismo*, cit., p. 1009.

nell'esser membro di una comunità (in primo luogo dello Stato), e perderebbe un valore proprio, ovvero, indipendente dal valore che le spetta in quanto membro.

Chiariti questi aspetti Scheler passa ad analizzare e gerarchizzare le varie forme di unità sociali sulla base delle distinzioni compiute nel *Sympathiebuch*. Al livello più basso vi è la massa, caratterizzato a livello simpatetico da forme di contagio affettivo e unipatia, dove il singolo scompare per diventare anonimo nel tutto. In parte questa stessa dimensione sarà approfondita da Heidegger in *Sein und Zeit*; qui egli descrive il modo di stare assieme tipico della massa attraverso la descrizione del “si” (*Man*) del “si dice”, “si fa”. Il “*Man*” rappresenta il modo improprio (*uneigentlich*) del con-essere, ossia l'esistenza comune nel senso di “banale”. Nel si “[o]gnuno è gli altri, nessuno è se stesso”¹⁰⁰. Il si porta l'esser-assieme nell'indistinzione tale per cui nessuno è più riconoscibile nella sua singolarità. Heidegger parla persino della “dittatura del si”, che decreta il modo d'essere della quotidianità, ossia il modo in cui l'Esserci vive di solito quotidianamente. Nel “si” tutte le possibilità sono livellate e ogni originalità è dissolta. Il modo del con-essere, quindi, si appiattisce fino a costituire un amalgama indistinta.

Il secondo livello è quello della comunità di vita (come la famiglia) caratterizzato anche questo da forme di unipatia e dalla mancanza di ogni distinzione tra il vissuto “mio” o “tuo”. Mentre l'unità della massa può essere spiegata ricorrendo ai principi di associazione ed ai loro corollari ciò non è possibile per la comunità di vita che costituisce una unità biologica e di corpi propri che si pone al di sopra del singolo e che è dotata di unità e regolarità non riducibili ad alcun meccanismo¹⁰¹. Questo livello è quello che si determina sul piano psico-vitale e che, in parte, avevamo anticipato a proposito della falda impersonale che lega tutti gli esseri viventi.

Il terzo livello è la società (*Gesellschaft*) che a differenza della comunità di vita è un'unità artificiale in cui gli individui si relazionano attraverso specifici atti coscienti. Qui, le relazioni emotive riguardano già il co-sentire, il ri-sentire e in certi casi la filantropia. Della società fanno parte persone singole mature e consapevoli che vengono definiti secondo un eguale valore. La società, tuttavia, esiste solo secondariamente alla comunità che, invece, può esistere anche senza riferimento alcuno alla società. In questa specifica unità Scheler si trova d'accordo con la descrizione fornita da Tönnies che definiva la società come il rapporto positivo di associazione di tipo ideale e meccanico¹⁰².

100 M., Heidegger, *Essere e tempo*, a cura di P. Chiodi, Longanesi, Milano, 1976, p. 164.

101 M. Scheler, *Formalismo*, cit., p. 1015.

102 Si veda F. Tönnies, *Comunità e società*, a cura di M. Ricciardi, Laterza, Bari, 2011. Secondo Scheler, però, Tönnies non avrebbe adeguatamente distinto gli elementi storici da quelli apriorici, non riuscendo così ad individuare la dimensione originariamente aperta al “noi” dell'uomo.

L'ultima unità sociale che Scheler analizza e che è di maggior interesse in questa sede è la persona comune (*Gesamtperson*). Questa è definita come l'unità di persone singole, autonome, spirituali, individuali articolantesi in una persona collettiva, autonoma, spirituale, individuale¹⁰³. Sarebbe stato, secondo Scheler, merito della tradizione paleo-cristiana quello di aver attivato e compreso il senso di questa idea di comunità coordinando il valore specifico dell'"anima" e della persona individuale. In sintonia con quanto detto a proposito della differenziazione e relatività culturale anche la *Gesamtperson* può darsi sotto diverse forme; essa non è mai unica ma si danno sempre una molteplicità variegata di persone comuni cui le persone singole possono con-partecipare. "Quella pluralità inerisce davvero all'essenza dell'idea di cultura. L'idea di una pluralità di Culture in quanto persone comuni che sono, al tempo stesso, persone individuali, in quanto portatrici di valori di cultura comune individuali, è un'idea costitutiva di questo tipo di valore. L'idea, pertanto, di una cosiddetta «cultura mondiale» non è affatto un fine (per quanto «utopico») che il nostro spirito potrebbe prefiggersi per una qualche forma della storia, ma un'idea che, apriori, è un «controsenso»"¹⁰⁴.

Le varie unità sociali che vengono descritte assumono un significato specifico per la teoria della comunità. Man mano che si sale in ordine dalla massa alla persona comune si procede anche verso i valori più alti. Allo stesso tempo, il modo di stare insieme si fa sempre più eticamente rilevante dal momento che etico è ciò che inerisce alla persona e la persona esiste solo ad un livello di formazione spirituale e singolarizzazione elevato. La persona comune rappresenta, quindi, non solo la messa in atto di una sempre maggiore condivisione, ma persino la presa d'atto che il "noi" può essere universalizzato sempre più fino a coincidere con l'insieme di tutte le persone spirituali finite.

Il concetto di *Gesamtperson* che Scheler delinea ha una chiara direzione etica e sembra essere più utile per quest'ultimo senso che per quello strettamente ontologico. A nostro avviso, invero, in questa idea, forse in parte troppo permeata da uno spirito cristiano e particolareggiato, si rischia spesso una ambiguità semantica e ontologica.

Anzitutto, un primo problema riguarda il modo di intendere il rapporto tra la persona individuale e la persona comune. È chiaro che la persona comune non debba essere intesa come un insieme, una collezione nella misura in cui tale idea presupporrebbe una concezione sostanzialistica della persona individuale. D'altra parte, quello che Scheler sembra dire non è neppure che la persona comune sia un organismo a sé stante di cui le varie persone singole rappresenterebbero le cellule.

La *Gesamtperson* in quanto persona si definisce certamente come unità di atti intenzionali di natura differente, i quali si rispecchiano nelle persone individuali che

103 *Ivi*, p. 1025.

104 *Ivi*, p. 1065.

ne partecipano, ma senza esaurirsi in esse¹⁰⁵. Per comprendere come questi atti intenzionali di tipo sociale vengano rispecchiati nelle persone individuali può essere utile l'esempio fatto da Antonio Da Re. "Proviamo ad immaginare – scrive – la situazione che si viene a creare quando un esponente politico di primo piano non condivide la decisione adottata dagli organi competenti del suo partito. Si potrebbe dire che il partito «vive» in lui e in tutti gli altri soggetti che ne fanno parte e ad esso aderiscono; ma il partito ha una sua identità, una sua intenzionalità, tanto è vero che la persona singola che vi appartiene può non condividere la scelta adottata; ciò spiega d'altro canto perché il partito non possa essere concepito semplicemente come la mera somma di più individui"¹⁰⁶. D'altra parte, seppure ad un livello diverso, questo scarto è rinvenibile pure nella massa, in cui la volontà del gruppo può essere misconosciuta da uno dei suoi membri, sebbene tale distacco possa avvenire solo attraverso una presa di distanza e un atto di trascendenza dalla immanenza della massa.

Questo punto di discontinuità teorica tra persona singola e persona comune si capisce meglio se si ricorda che la singolarità può far parte di più persone comuni delle quali di volta in volta condividere o rifiutare la direzione della volontà comune. Ciò che, però, è ulteriore motivo di ambiguità è il senso da dare all'intenzionalità della persona comune. Scheler, infatti, esclude che la persona comune possa avere una intenzionalità propria nel senso in cui viene accordata alla persona singola:

“Ci si guardi soprattutto dal ridurre la persona comune, consapevolmente o implicitamente, a una persona singola più estesa e dall'attribuirle quel tipo di coscienza-di... che, appunto, spetta soltanto alle persone singole. È facile smentire chiunque intenda sostenerlo, dimostrando che la persona comune non può avere alcuna coscienza e che assumerlo significa semplicemente fare un'affermazione «misteriosa». Qui si commette un errore analogo a quello che, secondo Husserl, commette Berkeley quando, al fine di provare l'esistenza della specie «triangolo», pretende di rappresentare «un» triangolo che non sia né rettangolo né acutangolo, pur avendo al tempo stesso entrambe le forme. L'incapacità di riconoscere che sono necessari specifici atti singolarizzanti, per portare all'evidenza di un dato la persona singola, conduce facilmente a quell'ipostasi metafisica della persona singola per cui guadagnare la persona comune significa appunto ridurla, erroneamente, a una persona singola più estesa”¹⁰⁷.

105 Cfr. A. Da Re, *Persona singola e persona comune: un confronto tra Nicolai Hartmann e Max Scheler* in A.a. V.v., *Max Scheler. Esistenza della persona e radicalizzazione della fenomenologia*, cit., p. 210.

106 *Ivi*, cit., p. 211.

107 M. Scheler, *Formalismo*, cit., p. 1007, nota 143.

La persona comune non è una persona singola più estesa e su questo il filosofo tedesco è chiaro. Ciò nonostante, in altri passi sembra compiere un'operazione di equiparazione tra persona singola e persona comune, come quando scrive che la comunità di vita si comporta in relazione alla persona collettiva esattamente come il corpo-proprio fa nei confronti della persona singola¹⁰⁸. Resta, quindi, incompleta la formalizzazione di una adeguata ontologia della comunità nella sua dimensione personale. Pur in questa incompletezza, però, il percorso etico che Scheler compie a partire dalla persona comune sembra avere delle basi salde perché costituisce il punto di arrivo di un discorso ancora più ampio e che, pur radicandosi in quello della comunità, è contemporaneamente fondato sulle esigenze proprie della riflessione antropologica e personologica.

Il principio della solidarietà etica di tutte le persone

Nel *Formalismus* Scheler spiega che ogni persona finita è contemporaneamente persona singola e membro di una persona collettiva o anche di più persone collettive. E sulla base di questa co-originarità che il discorso etico acquista una ri-significazione su un livello non più solo individuale. L'operazione che qui Scheler compie è analoga a quella che Heidegger tenterà di sviluppare a partire dalla nozione del *Mitsein*. È vero che in Heidegger vi è uno spostamento della questione su un piano meramente esistenziale. “La questione della realizzazione effettiva di questo essere-l'uno-con-l'altro non è un problema di immedesimazione e non è il problema teoretico del trasporre, bensì è una questione dell'esistenza effettiva”¹⁰⁹. Mentre in Scheler – come si è provato a mostrare – la dimensione relazionale si pone su più livelli: affettivo, sociale, etico ed esistenziale. Tuttavia, la necessità di tenere equidistanti, senza far collidere l'uno nell'altro, singolarità e comunità è comune ai due autori. Ciò che a questo punto è importante, è capire in che modo ciò che è stato detto a proposito del rapporto tra la persona e i meta valori “bene” e “male” acquisti un nuovo significato in relazione al tema comunitario.

Se l'essenza della persona è il suo essere responsabile e se la persona vive sempre quale membro di una comunità, allora la persona sarà anche corresponsabile di ogni altra persona singola. Al contempo, ogni persona singola è co-responsabile della persona collettiva e questa di ciascuno dei suoi membri¹¹⁰. Esiste una reciprocità fondamentale tra le persone determinata dal loro essere anzitutto membri di una comunità. Questa reciprocità Scheler la chiama “solidarietà etica di tutte le persone”. Il principio in questione – che non esiste sul piano della società – domina in modo

108 Cfr. *Ivi*, p. 1045.

109 M., Heidegger, *Concetti fondamentali della metafisica*, Nuovo Melangolo, Genova, 2005, p. 268.

110 Cfr. M. Scheler, *Formalismo*, cit, p. 1025.

esclusivo nella comunità. Infatti, secondo Scheler, la corresponsabilità e la solidarietà sono delle leggi fondamentali del vivere comunitario. In *Vom Ewingen im Menschen* scrive:

“[G]ià dall’origine dobbiamo essere reciprocamente responsabili, l’uno verso l’altro e non soltanto verso noi stessi (però anche in questo!). Ognuno è perciò corresponsabile della colpa comune e del merito comune, che si riferiscono alla sua comunità come un’unità è una totalità, non come una somma di quegli individui che si chiamano “membri””¹¹¹.

Tale reciprocità che costituisce il principio etico della persona comune diviene, però, un apriori, una *conditio sine qua non* sarebbe possibile alcun tipo di società fondata su accordi. Infatti, così prosegue:

“Da questo si vede quanto sia fondamentale sbagliata quella dottrina [...] che vuole erigere la natura e l’esistenza della comunità umana su accordi umani, sia che l’origine della comunità sia da trovarsi negli accordi, sia che si dichiari solo che la struttura di quella comunità, per decidere la sua legalità, debba essere considerata come se si basasse su accordi. Perché ogni accordo ne presuppone sempre, come misura generale per il contraente, un terzo, secondo il quale l’accordo è obbligatorio oppure no; e già l’accettazione regolare di una promessa da parte di colui che riceve la promessa presuppone la corresponsabilità di colui che riceve, per la validità della promessa che deve accettare”¹¹².

Perché si possa stabilire un contratto deve già essere presupposto che tale contratto venga reciprocamente rispettato. La reciprocità costituisce l’apriori di ogni possibile unità sociale a livello personale. Tuttavia, ancora non è chiaro in che modo questo principio ontologico possa assurgere a fondamento di un’etica della comunità. Ciò che deve essere specificata è la ragione per cui ciascuno di noi dovrebbe essere responsabile della colpa o del merito di qualcun altro. In che termini si può accettare che ognuno debba essere responsabile della colpa di un altro? Inoltre, se la responsabilità è eideticamente correlata alla persona singola come si può accogliere una responsabilità comune?

Il termine responsabilità, che è collegato al verbo rispondere, ha due diverse facce. Si può, infatti, rispondere “di” qualcosa oppure si può rispondere “a” qualcuno o qualcosa¹¹³. Nella “responsabilità di” il soggetto si costituisce come causa materiale di un dato evento dovendone rispondere direttamente. Questo tipo di responsabilità si

111 M. Scheler, *L’Eterno nell’uomo*, cit., p. 515.

112 *Ibidem*.

113 Cfr. A. Fabris, *Etica della comunicazione*, Carocci, Roma, 2006, pp. 48 ss.

colloca nel presente, nonostante l'atto sia stato compiuto nel passato. In questo senso si risponde nel presente di qualcosa che si è fatto nel passato.

La "responsabilità a" implica già un'apertura all'altro. Si risponde a qualcuno che ci domanda, ad una istituzione che ci interroga e decidendo di rispondere assumiamo su di noi un onere. Tale responsabilità si colloca, quindi, nel futuro, in base ad una libera scelta che si compie.

Nella prospettiva scheleriana entrambi questi sensi devono essere co-implicati. Tuttavia, l'aspetto che più è importante per Scheler e che apre la strada alla co-responsabilità è il secondo senso della responsabilità. Mentre il primo, infatti, è più vicino a quello di imputabilità configurandosi come dichiarazione di colpevolezza fine a se stessa, la seconda apre alla possibilità di riconoscere noi stessi sempre "concolpevoli di ogni colpa"¹¹⁴. Ciascun uomo nell'esaminare la propria condotta morale non deve chiedersi solo cosa sarebbe potuto succedere di eticamente positivo se ognuno si fosse comportato diversamente; ma deve chiedersi anche che cosa sarebbe successo se ciascuno avesse voluto e realizzato il "bene in sé per me"¹¹⁵. "Il principio in base al quale, oltre al bene-in-sé universalmente valido, esiste anche un bene-in-sé valido per l'individuo, non esclude affatto, quindi, il principio della solidarietà; anzi, lo guida verso la forma *più alta* che possa assumere"¹¹⁶. Tale principio è, quindi, la legge fondamentale di un cosmo di persone morali finite. Esso si fonda, oltre che sul vincolo ontologico che accomuna tutte le persone originariamente unite in comunità, sulla essenziale reciprocità di fatto e di valore. La reciprocità di fatto e di valore

"non si fonda affatto né sulla realtà contingente di questi atti né sulle persone particolari che li compiono; tanto meno si fonda sulla presenza di meccanismi reali o di forme effettive di trasmissione, nei quali assume realtà. Essa si fonda, piuttosto, nell'ideale unità di significazione di questi atti in quanto atti dell'essenza dell'amore, del rispetto, della promessa, dell'ordinare ecc. che esigono, quale correlato ontologico ideale, il rispetto da parte di chi viene rispettato, l'amore ricambiato, l'accettazione della promessa, l'obbedire ecc., senza i quali non potrebbero costituire uno stato di fatto in generale caratterizzato dall'unitarietà della significazione"¹¹⁷.

Questo appena citato è un punto cruciale della riflessione scheleriana. Ciò che qui si vuole dire non è che atti come l'amore o il rispetto pretendano qualcosa in cambio (*do ut des*), come se si amasse solo per ricevere in cambio amore. Non c'è nell'amore l'intenzione di venir corrisposto. Né tanto meno Scheler intende dire che questi atti mostrano empiricamente e induttivamente di richiedere un contraccambio.

114 M. Scheler, *L'Eterno nell'uomo*, cit., p. 516.

115 Cfr. M. Scheler, *Formalismo*, cit., p. 1027.

116 *Ibidem*.

117 *Ivi*, p. 1029.

Zhok mette molto bene a fuoco la questione nel suo testo *Intersoggettività e fondamento*:

“Nel principio di solidarietà sembrano trovare un’ideale coincidenza il problema etico della responsabilità individuale, l’assiologia pura ed apriori e la relazione interpersonale: l’amore si mostra come una relazione che tende a crescere su se stessa, e che nel fare ciò amplia l’orizzonte assiologico e migliora il valore etico di ogni persona. Se tuttavia cerchiamo di comprendere bene l’interpersonalità dell’amore in questa nuova prospettiva ci troviamo in seria difficoltà”¹¹⁸.

Se l’amore è l’atto spontaneo per eccellenza come si può parlare di *Gegenliebe* (amore di risposta) posto dall’amore? “Se peraltro concepiamo un ambito di libertà, anche minimo, tra amore primo ed amore di risposta allora il sistema di corresponsabilità salta, perché una persona potrebbe essere molto amata e tuttavia agire con odio, essendo dunque, nonostante tutto, portatrice del male etico”¹¹⁹.

Più propriamente quello che Scheler vuole dire è che atti come l’amore si configurano essenzialmente come richiedenti un ricambio. La reciprocità è la loro stessa essenza dal momento che un amore rivolto a qualcuno senza al contempo desiderare da costui un contraccambio di amore non ha senso di esistere. Come magistralmente spiega Ricoeur in un breve saggio, una delle bizzarrie dell’amore è proprio la sua forma imperativa. È come se amando si esortasse l’altro a fare altrettanto. In questa esortazione poetica l’amore diviene soggetto e oggetto dell’imperativo e si costituisce come essenzialmente fondato sulla reciprocità¹²⁰. Ciò, tuttavia, non significa che non si possa rifiutare l’amore o il rispetto, ma che quell’atto di rifiuto è pur sempre una scelta che viene compiuta; esso è un rifiutare consapevolmente la chiamata d’amore.

Scheler lega tale questione a quella della corresponsabilità e quindi al principio di solidarietà etica. Secondo il filosofo tedesco:

“[o]gni atto moralmente rilevante, ossia “virtuoso” (nel senso indicato), retroagisce sull’essere e sul valore della persona stessa trasformandola. Relativamente alla questione affrontata, questo significa: non dipende da cause e circostanze contingenti, ma inerisce all’essenza della res il fatto che il valore della virtù immanente all’amore, con il quale B ricambia l’amore di A, o il valore d’accrescimento del valore personale di B possa sussistere e rivelarsi fecondo non solo per A, ma anche per una qualunque altra persona C, D, E...X; che pure A porti l’originaria corresponsabilità del fatto che

118 A. Zhok, *Intersoggettività e fondamento*, La Nuova Italia, Firenze, 1997, p. 140.

119 *Ivi*, p. 141.

120 Cfr. P. Ricoeur, *Amore e giustizia*, Morcelliana, Brescia, 2019, pp. 13 ss.

questo accada o non accada – del tutto indipendentemente dalle cause contingenti che hanno determinato l’incontro nello spazio e nel tempo di B con C, D, E...X”¹²¹.

In questo senso qualunque atto moralmente positivo, oppure, e ora siamo in grado di dirlo, ogni atto che segua “il bene in sé per me” avrà tutta una serie di effetti a cascata di cui nessuno è consapevole, ma che porteranno a rendere anche tutte le altre persone con cui entriamo in contatto, o con cui coloro con cui siamo entrati in contatto hanno un rapporto, migliori. Scheler lo specifica in modo ancora più suggestivo ne *L’eterno nell’uomo*:

“Non esiste alcuna commozione morale per quanto debole, che, come un sasso che cade nell’acqua, non formi infiniti cerchi intorno a sé. E anche questi cerchi infine diventano invisibili all’occhio rozzo e disarmato. [...] L’amore di A per B, se non esistono dei motivi ostacolanti, non risveglia solamente l’amore di B per A, ma pone nel cuore di B la tendenza a una calda e risvegliante forza amorosa, e quindi fa aumentare anche il suo amore per C e D; e così questa corrente prosegue nell’universo morale, da C a D a E a F – fino all’infinito”¹²².

Ciò che qui viene descritta è, su un livello più complesso, ciò che in parte è stato detto a proposito dell’esemplarità. L’esemplarità non ha lo scopo intenzionale o meno di diventare un modello da imitare rendendo la persona una copia. L’esemplarità è ciò che determina maieuticamente il fiorire affettivo della persona¹²³. Allo stesso modo attraverso questi atti si dà inizio ad un processo di miglioramento etico a catena all’interno del rapporto di condivisione solidaristica. Ciò che avviene non è una imitazione pedissequa di colui che ama, ma un accogliere il suo amore facendolo così traboccare. È un’idea questa già presente in Platone che Scheler rimaneggia in direzione dell’amore cristiano. Nel *Fedro* Platone parla di un “traboccare fuori” (*ἔξω ἀπορρεῖ*) dell’amore che l’amante rivolge all’amato. Questo traboccare per sovrabbondanza “come un soffio di vento” permette all’amore di rimbalzare riempiendo d’amore l’anima dell’amato dal quale traboccherà nuovamente¹²⁴.

121 Cfr. M. Scheler, *Formalismo*, cit., p. 1027.

122 M. Scheler, *L’eterno nell’uomo*, cit., p. 516.

123 Si veda G. Cusinato, *Periagoge. Teoria della singolarità e filosofia come esercizio di trasformazione*, QuiEdit, Verona, 2014.

124 Cfr. Platone, *Fedro*, a cura di S. Mati, Feltrinelli, Milano, 2013, pp. 120-121. Si veda a tal proposito la riflessione di Ricoeur a proposito del rapporto tra amore e giustizia. Secondo Ricoeur l’etica si configurerebbe proprio all’interno della tensione presente tra la logica della sovrabbondanza tipica dell’amore e la logica dell’equivalenza propria della giustizia. Cfr. P. Ricoeur, *Amore e giustizia*, Morcelliana, Brescia, 2019 e P. Ricoeur, *Persona, comunità e istituzioni*, a cura di A. Danese, Edizioni Cultura della Pace, San Domenico Fiesole (FI), 1994, pp. 107 ss.

L'amore per Scheler è il sommo bene ed essendo quell'atto che fa risplendere nella persona amata un valore di volta in volta superiore "permette anche che in essa si sviluppi un grado sempre maggiore di bontà morale"¹²⁵. Per questo di fronte ad un malvagio Scheler ci invita a chiederci: "Chi può dire [...] che quest'uomo sarebbe stato cattivo, se solo fosse stato amato abbastanza? Sia da se stesso sia da altri! Chi può sostenere che egli, dentro e attraverso l'atto d'amore, non sarebbe diventato un uomo migliore?"¹²⁶ Chi non è buono è colui che non ha ricevuto sufficiente amore capace di generare infinitamente un ulteriore e reciproco amore in grado di far emergere un'autentica bontà morale. Ecco, quindi, in che senso va inteso il principio di corresponsabilità delle colpe e dei meriti e della solidarietà etica di tutte le persone. Colpevoli siamo tutti noi che non avendo amato abbastanza non siamo stati in grado di generare questa sovrabbondanza d'amore causa motrice dell'autentico bene morale.

La solidarietà etica con cui Scheler delinea la prospettiva morale della comunità individua così una specifica forma di orientamento pratico. Il vincolo che lega le persone umane finite non è solo un vincolo ontologico, ma è un vincolo pratico, un vincolo dell'azione. Come già Blondel aveva riconosciuto, "l'azione è funzione sociale per eccellenza...è fatta per gli altri, riceve dagli altri...Agire significa evocare altre forze, fare appello ad altri *io*"¹²⁷. "Agendo, gli uomini sono necessitati a unirsi: l'azione «è il cemento che edifica la città dell'uomo, è la funzione sociale per eccellenza. L'azione è destinata alla società e noi ci teniamo uniti a vicenda soltanto grazie all'azione»¹²⁸. Attraverso una via differente anche Roberto Esposito ha riconosciuto il carattere di vincolo pratico che lega i membri di una comunità. La *communitas* dal latino *cum* e *munus* (dono, dovere) non individua la condivisione di una essenza comune. I membri della comunità non sono accomunati dal possesso di qualcosa di specifico. Al contrario, ciò che loro condividono è "un debito, un pegno, un dono-da-fare"¹²⁹. Questo dovere caratterizza proprio ciò che Scheler definisce in termini di corresponsabilità e di amore reciproco.

In questo senso, si coordinano personalismo e comunità attraverso la descrizione di una forma suprema di universalismo etico. "Ogni persona finita, quale soggetto di atti d'amore (o di odio), porta in sé in modo universalmente solidale con tutti gli altri uomini la corresponsabilità per la realizzazione di un bene morale"¹³⁰

125 E. Simonotti, *Maz Scheler*, cit., p. 70.

126 M. Scheler, *Essenza e forme della simpatia*, cit. p. 167.

127 M. Blondel, *L'azione. Saggio di una critica della vita e di una scienza della prassi*, a cura di S. Sorrentino, Edizioni Paoline, Milano, 1993, p. 336.

128 A. Russo, *Antiche e moderne vie della solidarietà. Da Maurice Blondel a Papa Francesco*, Unicopli, Milano, 2021, pp. 18-19.

129 R. Esposito, *Communitas, Origine e destino della comunità*, Piccola Biblioteca Einaudi, Torino, 2006, p. XIII.

130 E. Simonotti, *Max Scheler*, cit., p. 71.

nella misura in cui ogni persona finita è già da sempre iscritta in una comunità personale che unisce e lega ogni persona ad agire in direzione del bene inteso come amore per e della comunità.

Bibliografia

Allodi, L. (2007), *Che cosa significa persona? Max Scheler a confronto* in A.a. V.v., *Max Scheler. Esistenza della persona e radicalizzazione della fenomenologia*, a cura di G. Cusinato, Franco Angeli, Milano.

Blondel, M. (1993), *L'azione. Saggio di una critica della vita e di una scienza della prassi*, a cura di S. Sorrentino, Edizioni Paoline, Milano.

Caminada, E. (2011), *Guida alla lettura* in M. Scheler, *Modelli e capi*, a cura di E. Caminada, Franco Angeli, Milano.

Cusinato, G. (2008), *La Totalità Incompiuta*, Franco Angeli, Milano.

Cusinato, G. (2009), *Rettificazione e Bildung* in M. Scheler, *Formare l'uomo. Scritti sulla natura del sapere, la formazione, l'antropologia filosofica*, a cura di G. Mancuso, Milano, Franco Angeli

Cusinato, G. (2010), *Espressività, empatia, intersoggettività. Alcune riflessioni a partire dal Sympatiebuch di Max Scheler*, Phenomenology Lab, pp. 1-13.

Cusinato, G. (2011), *Il concetto di spirito e la formazione della persona nella filosofia di Max Scheler* in M. Pagano (a cura di), *Lo spirito*, Milano-Udine.

Cusinato, G. (2011), *Sull'esemplarità aurorale*, saggio introduttivo in M. Scheler, *Modelli e capi*, a cura di E. Caminada, Franco Angeli, Milano.

Cusinato, G. (2014), *Periagoge. Teoria della singolarità e filosofia come esercizio di trasformazione*, QuiEdit, Verona.

Cusinato, G. (2018), *Biosemiotica e psicopatologia dell'ordo amoris. In dialogo con Max Scheler*, Franco Angeli, Milano

Cusinato, G. (2020), *Beni indivisi. Le aporie della comunità estatica di Nancy e la forza dell'esemplarità* in A.a., V.v., *Virtù umane e politiche*, a cura di G. Cotta, Mimesis, Milano-Udine.

Da Re, A. (2007), *Persona singola e persona comune: un confronto tra Nicolai Hartmann e Max Scheler* in A.a. V.v., *Max Scheler. Esistenza della persona e radicalizzazione della fenomenologia*, a cura di G. Cusinato, Franco Angeli, Milano.

Esposito, R. (2006), *Communitas, Origine e destino della comunità*, Piccola Biblioteca Einaudi, Torino.

Fabris, A. (2006), *Etica della comunicazione*, Carocci, Roma.

Ferretti, G. (2014), *Amore del bene e bene come amore. Il rovesciamento (cristiano) del platonismo e la sua eredità in Max Scheler* in *La trascendenza dell'amore. Saggi su Max Scheler*, Mimesis, Milano-Udine

Gadamer, H. (1983), *Verità e metodo*, trad. it. G. Vattimo, Bompiani, Milano.

Heidegger, M. (1976), *Essere e tempo*, a cura di P. Chiodi, Longanesi, Milano.

Heidegger, M. (2005), *Concetti fondamentali della metafisica*, a cura di C. Angelino, Nuovo Melangolo, Genova.

Henckmann, W. (2002), *Prospettive metafisiche nell'antropologia di Max Scheler* in *Discipline filosofiche*, XII, 1, pp. 63-90.

Henckmann, W. (2010), *Il problema delle sfere in Scheler* in *Discipline filosofiche*, XX, 2, pp. 27-78.

Laugier, S. (2008), *Etica come attenzione al particolare*, *Iride*, fascicolo 1, Il Mulino, Bologna.

Kluckhohn, C. (1949), *Mirror for man*, McGraw-Hill, New York.

Liccioli, S. (2008), *Il problema dell'uomo nel pensiero di Max Scheler*, *Humana Mente*, Issue 7

Mancuso, G. (2009), *Guida alla lettura in M. Scheler, Formare l'uomo. Scritti sulla natura del sapere, la formazione e l'antropologia filosofica*, a cura di G. Mancuso, Franco Angeli, Milano.

Marcacci, C. (2022), *Recenti studi di antropologia filosofica. A proposito di alcune riflessioni di Guido Cusinato* in *DADA rivista di antropologia post-globale*, semestrale n.1, <http://www.dadavista.com/Singoli-articoli/2022-Giugno/03.pdf>

Mccune, T.J. (2014), *The solidarity of life. Max Scheler on modernity and harmony with nature*, *Ethics & The Environment*, 19(1).

Morra, G. (1966), *Introduzione* in M. Scheler, *Sociologia del sapere*, trad. it. D. Antiseri, Edizioni Abete, Roma, pp. XII-XIII.

Morra, G. (1987), *Max Scheler. Una introduzione*, Armando Editore, Roma.

Nancy, J.-L. (1996), *Essere singolare plurale*, Einaudi, Torino.

Platone (2013), *Fedro*, a cura di S. Mati, Feltrinelli, Milano.

Remotti, F. (2009), *Noi, primitivi. Lo specchio dell'antropologia*, Bollati Boringhieri, Torino.

Ricoeur, P. (1994), *Persona, comunità e istituzioni*, a cura di A. Danese, Edizioni Cultura della Pace, San Domenico Fiesole (FI).

Ricoeur, P. (2019), *Amore e giustizia*, a cura di I. Bertolotti, Morcelliana, Brescia.

Ruggiero, A. (2020), *Metafisica e antropologia nella fenomenologia di Max Scheler*, Quiedit, Verona.

Russo, A. (2021), *Antiche e moderne vie della solidarietà. Da Maurice Blondel a Papa Francesco*, Unicopli, Milano.

Scheler, M. (1972), *L'Eterno nell'uomo*, Fabbri Editori, Milano.

Scheler, M. (2008), *Ordo amoris*, a cura di E. Simonotti, Morcelliana, Brescia.

Scheler, M. (2009), *Amore e conoscenza*, a cura di E. Simonotti, Morcelliana, Brescia.

Scheler, M. (2009), *Formare l'uomo. Scritti sulla natura del sapere, la formazione, l'antropologia filosofica*, a cura di Giuliana Mancuso, Franco Angeli, Milano.

Scheler, M. (2010), *Essenza e forme della simpatia*, a cura di L. Boella, Franco Angeli, Milano.

Scheler, M. (2011), *Modelli e capi*, a cura di E. Caminada, Franco Angeli, Milano.

Scheler, M. (2013), *Il formalismo nell'etica e l'etica materiale dei valori*, a cura di R. Gucinelli, Bompiani, Milano.

Scheler, M. (2019), *Il risentimento*, Chiarelettere, Milano.

Schlossberger, M. (2012), *Essenza e forme dell'intersoggettività in Iride. Filosofia e discussione pubblica*, 65, anno XXV.

Simonotti, E. (2011), *Max Scheler. Universalismo e verità individuale*, Morcelliana, Brescia.

Sloterdijk, P. (2014), *Sfere I. Bolle, Microsferiologia*, a cura di Gianluca Bonaiuti, Raffaello Cortina, Milano.

Stein, E. (2017), *Formazione e sviluppo dell'individualità*, a cura di A. A. Bello e M. Paolinelli, Città Nuova Editrice, Roma

Stikkers, K. W. (1980), *Introduction* in M. Scheler, *Problems of a Sociology of Knowledge*, Routledge, Oxon.

Tönnies, F. (2011), *Comunità e società*, a cura di M. Ricciardi, Laterza, Bari.

Yannaras, C. (1992), *Variazioni sul cantico dei cantici*, Cens, Liscate (Milano).

Wright, D. D. (2007), *Sympathy and the Non-Human: Max Scheler's Phenomenology of Interrelation*, *Indo-Pacific Journal of Phenomenology*, Volume 7, Issue 2.

Zhang, W. (2020), *Person-being, or person-becoming? On the mode of being of the person in Max Scheler's phenomenology*, *Tijdschrift voor Filosofie*, vol. 82, pp. 655-674.

Zhok, A. (1997), *Intersoggettività e fondamento in Max Scheler*, La Nuova Italia, Firenze.

The impact of Australian language policies on Italian From the White Australia Policy to the Recognition of Community Languages

Valentina G. Scorsolini

Abstract

Australian identity has always been marked by a dichotomy. Despite its original multilingual nature, the country was purposefully turned monolingual by government measures, which perceived English as an essential element to unite the Australian Federation. Although Australia began to be described as a multilingual society only after World War II, its multicultural identity was built over time, ever since the first European settlers arrived. The importance of European languages to the Australian Curriculum started to be officially recognised in the 1970s, when the government acknowledged demands raised from migrants' communities to include community languages in the Australian education system. Language policy resolutions were thus formulated in the 1980s and the 1990s, recognising the uniqueness of Australian society, 20% of which were born overseas. These policies allocated public funding to ethnic schools and multilingual services in order to guarantee language maintenance for children with a non-English speaking background and to offer all Australians intercultural enrichment and academic development. Not only did this transform the Australian education system but also Australians' perception of Italian, as the role of language education was affirmed as a means to foster mutual understanding between different cultures in Australian society.

Keywords: language policies, White Australia Policy, community language, Australian identity, language discrimination

Italian language in Australia

Before Australia was colonised, about 600 Aboriginal dialects were spoken on the continent, 20% of which are still spoken today. An important element of the debate on multiculturalism in Australia has always been represented by the role of Aboriginal languages and of languages other than English in Australian society and culture, and ultimately in its education system.

The role of languages other than English was instead diminished during the 19th century (Rando et al. 1992). The dominance of English then lasted throughout the first half of the 20th century but started to be questioned by a large portion of

ethnic communities as well as academics, who felt that assimilation policies had to be abandoned in order to allow Australia to become a fully multicultural society (Larsen 2017). This, according to Smolicz (1991), depended on the maintenance of community languages, and would produce positive effects on society:

«Economic benefits seem to be linked to cultural and civic advantages as well since, rather than being frustrated due to illiteracy in their home tongues, those who have taken advantage of the increased teaching of community languages in schools often consider themselves to be the proud possessors of two or more literary heritages which have enabled them to contribute creatively to Australian society in a variety of fields and walks of life, including trade and economics». (Smolicz (1991, p. 41)

In this light, the legitimacy of imposing English monolingualism became not only indefensible but also unacceptable.

The National Policy on Languages of 1987 advised for several strategies to be implemented by Australian schools and institutions. Firstly, everybody had to be given the opportunity to learn Standard English. Most importantly, languages other than English were to be maintained and transmitted to young generations. Moreover, studying a language different from English was valuable for every Australian's education and growth. Clyne (1997) acknowledged the value of the document, as

«[i]t provided a rationale for multilingualism based on a balance of social equity, cultural enrichment, and economic strategies and suggested [implementation] strategies in areas such as English and [English as a Second Language] teaching, languages other than English (LOTE), and Aboriginal education. It also recommended budgetary allocations, most of which were accepted». (Clyne 1997, p. 67)

By the end of the 20th century, it was clear Italian had a prominent role to play in a multicultural Australia, given the high numbers of Italian speaking people residing in the country. Starting from the beginning of the 1980s, Italian was the most spoken language after English and it was still in first place by 1992, when 420.000 Italian-speaking people registered to live in Australia.

These Italian speakers did not, however, represent a homogeneous community, as 45% of them spoke regional dialects, far from literate Italian, the only variety enjoying social prestige (Rando et al. 1992).

In the early '90s, a feeling of discontent started to spread in the Italian community, when the government started to favour the teaching of Japanese, Chinese, French and German, showing how language policies are constantly influenced by economical interest (Rando et al. 1992).

Australian language policies: from assimilation to multiculturalism

Although Australia began to be described as a multilingual society only after World War II, its multicultural identity was built over time, ever since the first European settlers arrived. There has been an ongoing and still unresolved tension between the dominance of the English language as a sign of a British tradition first, and of national independence later, and multilingualism as an undeniable factor of Australian social reality. Over the past two centuries there were periods in which either one or the other trend would dominate and dictate policies (Clyne 1991)¹.

The choice to adopt the term of Community Language “to denote languages other than English and Aboriginal languages employed within the Australian community” was coined in 1975 in order to “legitimise[...] their continuing existence as a part of Australian society” (Clyne 1991, p. 3). In 1991, Clyne identified definitions which were previously adopted (such as such as foreign, migrant or ethnic languages) as discriminatory or inadequate. This emphasis on terminology let us sense the presence of an ongoing debate on the matter, showing how political the definition was, as it was indicative of the attitude of the political and academic world towards the issue of language teaching. The 1970s were indeed crucial for language education, marking a true revolution in the domain of immigration and language policies.

The history of language teaching, and thus the one of Italian teaching, was indisputably tied to the evolution of language policies implemented in Australia, which culminated in the gravitation away from assimilation practices in favour of multicultural integration. These policies reflected the change in government attitude towards immigrants.

As Dixon noted in 1980, the white settlement took place in a multilingual scenery, in which hundreds of Aboriginal languages were in use. The following immigration flow contributed to the increase in the number of languages spoken in Australia, which started to include Scandinavian languages, German, French, Gaelic, Chinese, Irish, Welsh and Italian. As reported by Clyne, the 1861 Census documented the presence of around 78,000 overseas born in Australia, which – summed with the number of second generation Australia-born – resulted in a large number of speakers of languages other than English (Clyne 1991, Ferres 1881).

¹ Professor Michael Clyne (1939-2010), Australian linguist and active language teacher, “was an early member of the Applied Linguistics Association of Australia and gained life membership for his contribution. [His work, according to Prof. Tony Liddicoat,] shaped Australia profoundly in many ways” (AFMLTA 2010). Prof. Clyne was an alumnus of The University of Melbourne, where he returned in 2001 to join the Linguistics department and directed the Research Unit for Multilingualism and Cross-Cultural Communication. He was an advocate of multiculturalism and defended the value of multilingualism in his publications.

From the 1850s onwards, this culturally heterogeneous scene represented a fertile terrain for initiatives such as the publication of newspapers in various languages and the spread of bilingual programs in schools. Although bilingual education was originally aimed at children from a diverse background, it later assumed a role in the education for English speaking children, as it constituted a chance for enrichment. Also, Lo Bianco reported how

«Linguists have calculated that prior to the establishment of the British colonies of Australia about 250 or 260 distinct Australian languages, representing a range of some 600 dialects, [...] were spoken across the continent. The majority of people were multilingual, knowing languages of proximal groups as well as their own and the languages of linked clans. While the first British settlers and the convicts were almost exclusively monolingual speakers of English [...], the colonies did not long remain monolingual. [Moreover,] in 1861 Victoria had a total population of about 600,000, of which some 60,000 were made up of non-British and non-Irish origins [...], with Chinese and Germans being the largest two groupings». (Lo Bianco 2009, pp. 17-18)

Bilingual schools generally followed one of the three most common models in use:

- (1) Some schools used to divide languages according to the subject taught or the time of the day. According to this approach, mostly adopted by Lutheran primary schools, literacy was taught in both English and German, history and geography could be imparted on either of the two languages (depending on the content and mathematics was taught in English;
- (2) Some private schools incorporated the teaching of German language and culture into most of the subjects, which were mostly taught in English;
- (3) A German- and an English-speaking teacher worked together in other private schools, each one teaching different subjects (Clyne 1991).

Clyne's focus on English-German schools could be based on two motivations. Either the majority of bilingual schools during the 1850s and 1860s appeared to be English-German schools, as the 1861 Census recorded 27,599 German-born living in Australia; or the incompleteness of documentation about bilingual education during the 19th century allowed him to summarise German schools' models, as they provided the most complete testimonies.

Mainstream primary schools of the time incorporated languages in their curriculum, but secondary schools mainly offered French, sometimes German and rarely Italian. As more migrants gradually experienced a language shift towards English, bilingual education started to be offered from part-time schools instead of conventional schools. The first part-time school offering bilingual education on Saturdays was Mill Park German school, near Melbourne, in 1857 (Clyne 1991).

As reported by Jupp, the education scene in Melbourne during the 19th century had every right to be defined as "Multilingual Melbourne 19th century style" (Clyne, in Jupp 2001, p. 787). Lo Bianco also acknowledged the value of Clyne's considerations in his Australian Education Review, in which he reiterated how in Australia there were

«more than 100 French, German, Hebrew and Gaelic bilingual programs, and numerous non-English newspapers and community publications of various kinds, primarily as language and religious maintenance activities within individual communities, [as well as] some examples of elite school programs using bilingual education methods». (Lo Bianco 2009, p. 18)

Before the Education Acts of the 1872-1880, schools in Australian colonies hence did not discriminate languages other than English, as there were no explicit norms determining that education should be imparted solely in English. Education became monolingual from the 1880s, when "the reality of the multicultural, multilingual nation which had started to develop waned [...], and Australia became the province of the monolingual English speaker" (Clyne 1991, p.12). Such norms were passed on the principle of English language being a symbol of loyalty to the British Empire, in years of fear for French and German nationalism spreading in Britain. The rise of nation states and the spread of nationalistic policies were not beneficial to the maintenance of Australian multilingualism and tolerance for teaching in languages other than English. It is worth noting that the widespread tolerance towards European languages did not apply to Aboriginal languages, seen as primeval dialects (Lo Bianco 2009).

The 1870s indeed represented the beginning of a dark age for multilingualism and language teaching, as the formalisation of the education system was ratified by official policies. Their aim was English monolingualism and they were employed as a uniforming element in preparation for political independence. School attendance thus started to be compulsory, Ministries of education were created in order to supervise teacher employment and the system was secularised. European languages were relegated to a marginal role and were treated as deplorably as Aboriginal ones (*ibid*).

This feelings of xenophobia and discrimination towards languages accompanied Australia's passage to the new century, as the *Immigration Restriction Act* of 1901, the most infamous law passed in Australia, was employed to prevent non-white immigration to the country. The Act is also known as *White Australia Policy* and obstructed immigration from non-European countries in order to maintain a strong British identity in Australia. Its aim was evident from the very first lines, in which the Act was defined as:

«An Act to place certain restrictions on Immigration and to provide for the removal from the Commonwealth of prohibited Immigrants. [Assented to 23rd December 1901]». (Commonwealth of Australia 1901)

Among other things, the act introduced a dictation test as a pre-requisite to enter the country. This required applicants to write words in a given European language, which were dictated by an officer. The Immigration Museum of Melbourne still offers the possibility to participate to a test simulation, during which visitors can activate a recording and write down what the voice is saying. After personally taking part to this simulation, it becomes obvious that the test would exclude not only non-Europeans coming to Australia, but also challenge many European migrants, as the dictation sounded rushed and included technical words.

The dictation test was a symptom of an unfair and rigid view of foreigners, or more specifically non-anglo immigrants:

«The immigration into the Commonwealth of the persons described in any of the following paragraphs of this section (herein-after called “prohibited immigrants”) [was] prohibited, namely:

(a) Any person who when asked to do so by an officer [failed] to write out at dictation and sign in the presence of the officer a passage of fifty words in length in a European language directed by the officer; [...]

(2) Any immigrant [could] at any time within one year after he [...] entered the Commonwealth be asked to comply with the requirements [...]

8. Any person who [was] not a British subject either natural-born or naturalised under a law of the United Kingdom or of the Commonwealth or of a State, and who [was] convicted of any crime of violence against the person, [was] liable, upon the expiration of any term of imprisonment imposed on him therefore, to be required to write out at dictation and sign in the presence of an officer a passage of fifty words in length in an European language directed by the officer, and if he [failed] to do so [was] deemed to be a prohibited immigrant and [...] deported from the Commonwealth pursuant to any order of the Minister». (Commonwealth of Australia 1901, pp. 1-5)

With regard to the Dictation Test, Lo Bianco (2009) correctly noted that “the intrinsic unfairness of the procedure was provided with the ‘cover’ of it being simply a routine and ‘objective’ language assessment” (p. 19). Not only were the immigrants required to complete the dictation test when entering Australia, but they could also be asked to repeat the test at any time during their first year of permanence in Australia. The season of discrimination towards languages other than English was only starting and lasted until the 1970s, when more inclusive policies started to be implemented. Starting from World War I, government policies resulted in a phase of “aggressive

monolingualism” (Clyne 1991, p. 15), which spread to all levels of society. Bilingual programmes and newspapers in languages other than English were shut down, and towns with German names were renamed.

All this was caused by a growing paranoia towards what immigrants could say about Australian institutions in languages that could not be understood by English speakers. Even teaching religion in German, for example, was regarded as a threat, as this was believed to “place in the minds of children at an impressionable age a respect and devotion to a foreign language which [could] alienate them for English” (Frank Tate, memo to Minister of Education, July 1919, in Clyne 1991, p. 13), and thus from loyalty to Australia and the British Empire (Clyne 1991; Jupp 2001; Mascitelli et al. 2012). In this climate, Victorian schools in which the curriculum was delivered through languages other than English could not obtain a registration after 1916, as decreed by the Victorian Parliament (Mascitelli et al. 2012). The rate of language shift towards English was not surprising and continued to rise after the Second World War.

The time between the First and the Second World Wars was further characterised by institutional intolerance towards languages other than English, as Education Acts between 1916 and 1918 strengthened the idea that English had to be the only language of use in Australia, with German representing the least acceptable one. “The period [was] the most aggressively monolingual in Australian history, with repressive policies applied uniformly to both immigrant and Indigenous minorities” (Lo Bianco 2009, p. 19).

In 1934, Act Regulations restricted publications in languages other than English, as a rigid system of licensing applied to newspapers written in foreign languages. Moreover, languages were perceived “as part of élite education”:

«In Australia, French or Latin were the only two languages taught widely in the secondary schools (none were taught in primary schools) and in a few secondary schools German was also taught (although not during the two world wars)». (Jupp 2001, 788)

The recruitment of foreigners commonly practiced in the mining industry also contributed to increase racial hatred towards immigrants. The presence of such sentiments among Australians motivated the choice to create an Adult Migrant Education Program in 1947 to assimilate foreigners. The Post War Migration Program initially privileged the entry of immigrants from the UK and Northern Europe, but later adapted to the increase in arrivals from Southern Europe and Middle East (Lo Bianco 2009). This happened because Britain gradually recovered after a difficult phase following WW2, hence less British subjects were forced to leave their country in search for fortune. The Immigration programs were destined to permanently change Australia and its demographic composition, slowly leading the

country to assume a more sympathetic attitude towards its own multifaceted nature. This was a gradual – yet initially involuntary – phenomenon, which culminated in Billy Sneddon's policy, which gravitated away from the principle of migrant assimilation in favour of integration (Clyne 1991; Jupp 2001).

The policies adopted to accomplish migrant assimilation were actual language engineering practices. After the war, migrants were offered biennial contracts in order to boost employment in unpopular areas, hence they did not represent competition for Australian workers. Migrant reception centres were created, in which newcomers were offered language courses, in addition to accommodation upon arrival. As noted by Jupp, “if non-English speaking migrants were to be brought to the country, it was the government’s responsibility to help them linguistically and to assist them assimilate” (Jupp 2001, p.789). The process of assimilation thus commenced immediately, and parents were advised to abandon their mother tongue when talking to their children in order to allow them to promptly familiarise with English. Courses of English as a second language were solely offered to adults, as children learned English in schools. Nonetheless, migrants’ children regularly experienced difficulties adapting to the new education system. Languages other than English stopped being perceived as a menace and publication of foreign language newspapers was not as restricted anymore, but the goal pursued by governments was assimilation. As a consequence, “migrants had to pursue language maintenance privately and secretly” (Jupp 2001, p.789). and a lot of them managed to continue using their language in spite of governmental guidelines. As previously discussed, during the years between the wars and the post-war period Greek and Italian immigrants were subject to racism and prejudice, which lead many Greek immigrants to modify their names. Not only, Italians and Russians living in Queensland shifted to English even more rapidly than German settlers in Victoria and South Australia.

Interestingly, 1968 marked the divide between the French and the community languages eras, since the study of languages ceased to be a requirement to enter many university programs. Before then, 44% of students learned a second language in secondary school and three quarters of them studied French – with German and Latin being the other languages studied in secondary schools (Bonyhady, cited by Lo Bianco 2009). “From the commencement of compulsory schooling in the late 1880s, and in private education from the 1850s until the late 1950s, French had enjoyed a practical monopoly in Australian school language choices” (Lo Bianco 2009, p. 20). As languages were taught according to the infamous grammar-translation method, the drop in enrolments was predictable. According to Lo Bianco’s data, 10% of Year 12 pupils were studying a language after the change in university admission policies.

In the ‘50s and the ‘60s the invitation to introduce languages such as Italian, Greek and Russian in the school curriculum were constantly ignored, until the policy of assimilation was abandoned in the 70’s (Clyne 1991; Jupp 2001). The 1973 Statement on Immigrant Education, Cultures and Languages represented a manifesto

for multiculturalism. Created by the Greek community in Melbourne, it was later shared by academics, teaching professionals as well as leading figures from ethnic communities. The aim was to affirm the value of language maintenance and to recognise it as complementary to English competence (Lo Bianco 2009). “By the mid-1970s the centre of attention in language education planning had moved away from elite languages taught for elite reasons at high school to community languages taught for community purposes in primary schools” (Lo Bianco 2009, p. 20). It was indeed a period of major changes in the field of language education, as

«• a rapid expansion of the languages taught in schools, with over 30 in some states becoming subject in final school examinations, an increase in the diversity offered as a tertiary level;

- a growing recognition of the importance of supporting mother-tongue development and literacy skills;

- the introduction of child migrant education from 1971 to complement long-established adult migrant teaching, providing for English-as-a-second-language (ESL) teachers and some intensive language centres for new arrivals;

[...]

- ethnic schools were brought into the mainstream through extensive involvement in developing full secondary education programs for small language subjects, and through teacher training. in the 1980s small grants were made available to these schools;

[...]

- improving the language capacity of departments such as Foreign Affairs, Trade and Defence through increased language training». (Jupp 2001, p. 789)

It was only with the Migration Minister Billy Sneddon, in the second half of the 60's, that the rhetoric of integration was embraced. Australian policy makers realised that, in order to be competitive and to attract highly skilled migrants, they had to stop annihilating their cultures. This turning point occurred in an extremely dynamic political scene, both at a national and an international level. The late '60s were crucial for the decolonisation process and for the end of forcible removals of Aboriginal children from their communities, which gradually lead to the acknowledgement of the terrible condition in which Indigenous Australians were relegated. According to the Bringing them Home report, the practice of removing Aboriginal children from their communities dates back to the beginning of Australian colonisation. These policies of assimilation aimed to instil European values in the Indigenous population. Following the Aborigines Protection Act of 1869, the Aborigines Protection Board in Victoria had the power to legislate on the custody and the upbringing of Indigenous children. These forcibly removed children have been known as the Stolen Generations. The phenomenon reached scary proportions, as

“between one in three and one in ten Indigenous children were forcibly removed from their families and communities in the period from approximately 1910 until 1970” (Australian Government 2015b). It took many years for Australian institutions to apologise to Indigenous people, as the Prime Minister recognised their loss only in 2008. The situation has improved over the last decades, but Indigenous people are still discriminated and suffer higher rates of unemployment and substance abuse (Commonwealth of Australia 1997; Australian Government 2015b). Recent episodes of racism towards major aborigine football players - such as the case of Adam Goodes’ career ending after being systematically booed on the field - underline that true equality is still to be achieved.

Starting from the late 1960s, publicly pursuing discrimination against any culture other than the British one probably started to appear not only unfeasible, but also anachronistic. Also, the issues faced by the children of migrants in schools started to be publicly discussed, initially as problems connected to the individual child and solvable through English language courses (Vasta 1992). The Child Migrant Education Program of the 1970s started with some difficulties because of lack of adequate teaching materials and incomplete information about students’ backgrounds.

The importance of European languages to the Australian Curriculum started to be officially recognised. The Minister of Education supported the value of language education for two main reasons:

- Australian Federation had European roots;
- studying a second language was a means to strengthen pupils’ command of English (Merlino 1988).

Most of the policies for multiculturalism that are still in place today in Australia were introduced by the Whitlam government from 1972 onward. Whitlam could build on his predecessor’s legacy, who had already abolished the White Australia Policy, and his measures were destined to be formalised by the following government, who came into power in 1975. In particular, the Whitlam government created the Commonwealth school commission, which later played a prominent role in shaping the school curriculum, namely through the Curriculum Development Commission (Lo Bianco 2009). The existence of these bodies was a clear indicator that education had to be reformed to take into account Australian multicultural identity and that the school curriculum had to gradually become homogeneous. Obviously, all this had to be formally monitored. The 1980s and the 1990s were consequently characterised by abundant language policy resolutions.

In particular, language teaching was shaped by five main reports and three declarations. Firstly, the Galbally Report on post-arrival programs and services for migrants in 1978 definitively sealed the acknowledgment of multiculturalism by

conservative parties. The fact that over one fifth of Australians were born overseas, was presented as a positive trait that made the nation culturally diverse and unique (Galbally 1978). It also established ethnic schools should receive public funding. The report stated:

«Even though we have emphasised so heavily the value of teaching English to migrants we accept that there will always be a substantial number in the community who do not understand English, and we have formulated recommendations designed to ease the difficulties in communication faced by these people. These include financial incentives for bilingual staff occupying public contact positions whose duties involve substantial contact with migrants; intensive English courses to enable migrants with overseas professional and sub-professional qualifications to have them recognised here and help to relevant professionals in obtaining or upgrading knowledge of other cultures and languages (para. 4.6)». (*ibid.*, Recommendation 1.25)

It also recommended the support of:

«a) the development of information on all aspects of health care, including preventive care, in the main community languages and its distribution to all organisations which play a part in spreading information,
b) the development, with the producers of ethnic radio programs, of short information segments on health care to be broadcast on ethnic radio in community languages». (Galbally 1978, Recommendation 22a and 22b)

Later on, in 1987, the National Policy on Languages, a bipartisan report initiated founding programs in sign language, English as a second language, Asian languages and community languages, as well as implementing innovations in training of professional figures, in multilingual services and media. It also created the National Language and Literature of Australia and more than thirty research institutes. The NPL also selected nine “languages of wider teaching”, which were Italian, Arabic, Chinese, German, French, Greek, Indonesian, Japanese and Spanish. They had to receive support to guarantee language maintenance (Lo Bianco 2009, 1987). The main section of the policy dealt with education, elaborating on three fundamental principles: “English for All”, “Support for Aboriginal and Torres Strait Islander Languages” and “A Language Other than English for All”. The first principle contained specifications for English courses for English-speaking Australians, English as a Second Language and English as a Second Dialect education where this was required. “Support for Aboriginal and Torres Strait Islander Languages” entailed elements of bilingual and bicultural education for native speakers. “A LOTE for All” prescribed the teaching of community languages in school in order to guarantee

language maintenance, and to offer young Australians a chance for cultural growth and academic development. The policy also focused on languages of geo-political and economic importance to the nation (Lo Bianco 1990).

Moreover, the 1989 Hobart Declaration on Schooling, produced by the collaboration between Ministers of Education, territories and states, reaffirmed the value of LOTE. It was the first attempt to formulate common goals for Australian education, in compliance with the country's economic objectives. The declaration hence included the aim

«to respond to the current and emerging economic and social needs of the nation, and to provide those skills which will allow students maximum flexibility and adaptability in their future employment and other aspects of life». (MCEETYA 2014)

Language skills started to be perceived as an asset for business development. Albeit market-oriented, the declaration explicitly recognised that students were to study a second language during their compulsory schooling years, as “a knowledge of languages other than English” is also one of the key goals for education (Lo Bianco 2009; MCEETYA 2014).

The recommendations of the National Policy on Languages were re-interpreted and restricted by the Australian Language and Literacy Policy of 1991. The document focused on teaching LOTE for understanding foreign cultures rather than maintaining Australian internal multiculturalism. When recommending LOTE teaching as a part of the national curriculum, it also shifted away from social justice based arguments to lean towards economic aims and employment opportunities (Lo Bianco 2009). Clyne also confirmed that the policy represented a step back, as

«[t]he change of balance is apparent, with economically motivated second language acquisition taking precedence over socially motivated language maintenance, including the preservation of Aboriginal languages, as well as a de-professionalization of sections of the ESL teaching profession, and an instrumental emphasis on survival English literacy training». (Clyne 1997, p. 67)

The National Asian Languages and Studies in Australian Schools program of 1994 penalised European languages, as 200 million dollars were allocated to four Asian languages, namely Mandarin, Indonesian, Japanese and Korean. The purpose of the program was explicitly business development, because of the growing role of Asian countries in Australia economic agenda. Many teaching programs in the above mentioned languages were founded in schools to attract public funding, resulting in Japanese overtaking French as the most studied language in Australia. The seriousness of programs created with such an intent was obviously questionable and doubted by many scholars, including Lo Bianco. When the NALSAS ended – in 2002

– an immediate decrease in enrolments and number of programs available followed (Lo Bianco 2009). The policy was reviewed in 2002 in a report for the Ministry of Education (Wyatt et al. 2002). The unsolved issues affecting Asian languages have been further analysed in Sturak et al. (2010). Another funding program for Asian languages was launched in 2008, as The National Asian Languages and Studies in Schools Program (NALSSP), as “the Australian Government announced the NALSSP to operate over 2008/09-2011/12 and committed funding of \$62.4m to enable it to achieve its objectives” (Sturak et al. 2010, p. 2).

The Commonwealth Literacy Policy (1997), instead, urged the education sector to assume English literacy as a priority rather than languages. The underlying reason being the very low literacy standards assessed in 1996. This undermined all of the progress made, but on the other hand, it was understandable for the government to stress the importance of improving literacy standards. Empirical experience in secondary education showed me how the gaps in students’ ability to spell and use punctuation properly are still evident and alarming. It is not uncommon for students to wonder about basic spelling and rely on teachers (even LOTE ones) to verify how to spell some words correctly.

While reaffirming the value of linguistic diversity, the Adelaide Declaration (1999) represented a step back for the full recognition of multiculturalism as a value in Australian society. According to Lo Bianco, the national goals revolved more around economic benefits rather than social equality (Lo Bianco 2009; MCEETYA 1999). The declaration emphasised the importance of employment opportunities as education was to equip students with “employment related skills and an understanding of the work environment, career options and pathways as a foundation for, and positive attitudes towards, vocational education and training, further education, employment and life-long learning” (MCEETYA 1999, Goal 1.5).

Finally, the Melbourne Declaration (2008) defined the end of Australian schooling as the creation of “active and informed citizen”, able to “understand and acknowledge the value of Indigenous cultures and possess the knowledge, skills and understanding to contribute to, and benefit from, reconciliation between Indigenous and non-Indigenous Australians” (Barr et al. 2008, p. 9). Schools were therefore given an important role in fostering an appreciation of diversity and communication across cultures, by providing

«all students with access to high-quality schooling that is free from discrimination based on gender, language, sexual orientation, pregnancy, culture, ethnicity, religion, health or disability, socioeconomic background or geographic location; [and building] on local cultural knowledge and experience of Indigenous students as a foundation for learning, and work in partnership with local communities on all aspects of the schooling process, including to promote high expectations for the learning outcomes of Indigenous students». (Barr et al. 2008, p. 7)

In spite of the Declaration defining multiculturalism as an undeniable value for Australian identity, it stressed the importance of Asian languages without valuing European and other community languages adequately. The document added a rather significant annotation after listing languages among the main learning areas as “Languages (especially Asian languages)” (Barr et al. 2008, p. 15). This is still sadly the policy supported by Australian governments, according to mere business interests, embodied by the China-Australia Free Trade Agreement (ChAFTA), in force since 2015 (Australian Government 2015a).

The role of language education in fostering multiculturalism

The role of language education as a means to foster mutual understanding between different cultures in Australian society has been rightfully stressed during the first Congress of the Applied Linguistic Association of Australia, in 1976 (Ingram et al 1978). The ALAA, founded in the same year and affiliated with the *Association Internationale de Linguistique Appliquée*, aimed to apply linguistics to language education in order to address the main language issues in Australian society.

Among its specific aims, the following were particularly relevant to comprehend the challenges faced by linguistics theorists and educational researchers, as well as policy makers, at the time:

«The specific aims of the Australian Association are to promote the application of linguistics to:

1. the methodology of teaching, learning and testing languages (mother tongue and foreign languages);
 2. multicultural education in Australian society, including aboriginal, migrants and other groups; [...]
 3. problems of language and society (including language standardisation)».
- (*Ib.*, p.vii)

The proceedings of the first ALAA conference depicted quite a contradictory scenario, in which schools predominantly taught French in spite of the French community being only the twentieth in Australia in terms of dimension. The 1971 language education system could be described as a “system of incongruities” (*ibid*, p. 74), which were starting to animate the debate among Australian linguists and language teaching theorists. The failure of the system to adapt to Australian society was evident when considering that, according to the Census conducted by the Australian Universities Commission in 1975, about 22% of Australian-born had one parent born in a foreign country in which English was not the first language, yet

French continued to be offered by fifteen Universities, German by twelve, while Italian, Russian and other European languages were relegated to a minority of institutions. In particular, Italian was taught by six universities, Greek by three, Spanish and Portuguese respectively by four and three. The heterogeneous character of Australian society was certainly being overlooked. The general decline in language courses enrolment, both in universities and secondary schools, mirrored the general perception that language learning was irrelevant to the average student. It could also be caused by the dominance of grammar-translation methods instead of language-based pedagogies. “In brief, Australian society traditionally but incorrectly [had] seen itself as homogeneous and monolingual and the language teaching system [had] ignored the situation” (*ibid*, p. 76), but there was hope for the spread of a cross-cultural empathy, which could only be fostered through a language education system adequate to Australian pluralist reality. Better communication had to be achieved thanks to the education system promoting a mutual understanding of different social groups' traditions and language proficiency. This would have ultimately resulted in society evolving into a more welcoming and peaceful environment (*ibid*).

«As students act out the role of the foreigner, trying to use his language as he would use it and see things as he would see them, reading what he would read, they are able to identify with them in a way which is not possible in social studies or comparative literature in translation. This experience opens the door to a deeper understanding of another culture and a wider tolerance of different ideas and patterns of behaviour». (Rivers 1968, p. 26)

Also, “the goal of biculturalism or other culture sensitivity must be linked to the goal of bilingualism” (Lambert and Tucker 1972, p. 177).

Ingram's focus on the necessity to contextualise language learning, abandoning digestive or traditional methods seems to have been taken into account by the University of Melbourne, as well as some secondary schools in Victoria.

Professor Quinn, in 1976, extensively dealt with the importance of linguistics to language teaching and learning. His contribution to the ALAA congress was full of regret, as he regarded the failure of applying linguistics to teaching methods as a “revolution that passed [Australia] by”. He maintained that

«a language teacher needs a systematic, organized and coherent view of the total structure not only of his foreign language, but also of his own native language, or of the native language of those he teaches. A language teacher needs a coherent perception of the systematic structure of the languages he is dealing with. (...) I want to suggest that this awareness of systematic structural patterns might be what linguistics has to offer». (Quinn 1978, p. 20)

The professor noted that linguistics could be useful when teaching basic rules, such as the interrogative form, to English speakers. For instance, every teacher of a language other than English eventually encounters a similar question to “What is the Italian translation of *did* in the sentence *Did you go to the market yesterday?*” raised by students. According to Quinn, a teacher trained in linguistics would provide more exhaustive answers than a teacher who has not been trained in linguistics.

Due to the nature of the Australian curriculum, the fact that students would promptly comprehend those answers is still questionable. Australian students do not learn about the structure of their own language at a young age. LOTE teachers are thus required to teach, for example, what a subject, a verb or an adjective are, before they can teach students about sentence logical analysis and sentence structure. More often than not, students find it hard to study a foreign language because they lack basic linguistic knowledge when it comes to their own. English language analysis is explored extensively only at a later stage, from Year 11 onwards, in a course that is subject to student choice (VCAA 2014a; VCAA 2014b). Consequently, students are likely to leave secondary schools without having ever studied what an adverb is, or learnt about relative clauses and direct object pronouns.

This might be the reason why CLIL programs are particularly suited to teaching languages, and in particular Italian, to English speaking children. It is an approach that focusses on content rather than grammar, and even if grammar is necessarily taught, it is mainly through an inductive, rather than deductive approach.

The perception of Italian in Australia: a parabolic path

After the sudden growth in Italian courses across Australia following the migration waves of the 1960s, animated debates about the reasons for introducing Italian into the educational curriculum emerged, as the views on teaching methods and the aims of courses varied.

For many, Italian represented a useful skill, while others justified the introduction of the subject as a means to confer dignity to ethnic cultures, as ‘democracy’ in education required the teaching of minority languages” (Lo Bianco 2001, p. 510). The choice was motivated by others on the grounds of Italian being an Australian language or in order to equip a minority with more influence in the Australian community (*ibid*).

«The history of the transformation of a despised language into the language of preference is one full of re-appropriation, re-evaluation and the ambivalent relations between the actual carriers of a life style and the imagined ones». (*Ibid.*, p. 510).

Italian teaching became formally established in an environment in which the majority of Italian immigrants spoke dialects, rather than standard Italian. The situation gave way to debates about which option had to be taught in Australian classrooms. Also, the language could not boast the same numbers of speakers as languages like Spanish or French. The choice of teaching it thus based on two main arguments:

- (1) It was (and still is) an important community language in Australia;
- (2) It had the status of language of culture, as Italian had always had a great artistic, literary and musical heritage. This is recognisable in the educational curriculum, according to which immigrant roots are taught, along with the VCE subject Italian renaissance.

Hence, Lo Bianco (2001) discerned between “two streams” in the history of Italian teaching in Australia, as Italian has been taught both as a foreign and as a community language. Teaching Italian as a foreign language applied to contexts in which learners had no contact with the language and very little contact with the Italian culture. Formal classes would thus be the sole means of instruction. Courses teaching Italian as a community language could, on the other hand, rely on the incidental contact with the language and the emotional connections with the Italian community in Australia.

Both streams were relevant throughout Italian teaching history, occurring at the same time but applying to different contexts. The parallel trends thus coexisted and ultimately led to Italian to rise above theoretical distinctions. As observed by Lo Bianco (2001), “Italian [was] the exemplar Australian community language, since it [had] more speakers and more speaker context than other languages. Italian [...] transcended its strictly emigrant associations to become the veritable second language of choice among the Australian community” (Bianco 2011, p. 511).

Italian went thus from being a language of culture during the colonisation period, to becoming a language of migrants during mass migration and then re-acquiring the status of language of culture again, thanks to the availability of language courses and the influence of Italian culture on Australian society, as well as the debates on community languages. While the reasons behind the first passage are trackable in the sudden arrival of migrants, perceived as a “weird mob”², the dynamics leading to the reappraisal of Italian language are more complex and their analysis deserves further development.

² An interesting description of the cultural shock experienced by Italian migrants during the post-war period in Australia was depicted by Culotta (1957).

References

Andrew Barr, Julia Gillard, Verity Firth, Marion Scrymgour, Rod Welford, Jane Lomax-Smith, David Bartlett, Bronwyn Pike, and Elizabeth Constable. *Melbourne Declaration on Educational Goals for Young Australians*. Ministerial Council on Education, Employment, Training and Youth Affairs - MCEETYA, Melbourne, 2008.

Australian Government. *Sorry Day and the Stolen Generations*, May 2015b. URL <http://www.australia.gov.au/about-australia/australian-story/sorry-day-stolen-generations>.

Michael Clyne. Australia between monolingualism and multilingualism. In *Community Languages: The Australian Experience*, pages 1-35. Cambridge University Press, 1991b.

Michael Clyne. Immersion principles in second language programs - research and policy in multicultural Australia. *Journal of Multilingual and Multicultural Development*, 12(1-2):55-65, 1991c.

Michael Clyne. Language Policy in Australia - achievements, disappointments, prospects. *Journal of Intercultural Studies*, 18(1):63-71, 1997.

Nino Culotta. *They're a Weird Mob*. U. Smith, 1957.

John Ferres. Summary of Goldfields., TABLE VII. In *Census of Victoria, 1881*. Birthplaces of People. Population enumerated on the 3rd April 1881, Melbourne, Victoria, 1881a. Government Printer.

John Ferres. Summary by Counties., TABLE II. In *Census of Victoria, 1881*. Birthplaces of People. Population enumerated on the 3rd April 1881, Melbourne, Victoria, 1881b. Government Printer.

John Ferres. *Census of Victoria, 1881*. Birthplaces of People. Population enumerated on the 3rd April 1881. Government Printer, Melbourne, Victoria, 1881c.

Frank Galbally. *Review of Post Arrival Programs and Services for Migrants*. Australian Government Publishing Service, Canberra, 1978.

D. Ingram and T. J. Quinn. Education for pluralism: the changing role of language teaching in Australia. In *Language learning in Australian society*. Proceedings of the 1976 Congress of the Applied Linguistics Association of Australia, pages 74-83, 1978.

D. Ingram and T. J. Quinn. *Language learning in Australian society*. Proceedings of the 1976 Congress of the Applied Linguistics Association of Australia. Australia International Press and Publications, 1978.

James Jupp, editor. *The Australian people: an encyclopedia of the nation, its people and their origins*. Cambridge University Press, Oakleigh, Victoria, 2001a.

James Jupp. Building a Nation: Language policy in Australia. In James Jupp, editor, *The Australian people: an encyclopedia of the nation, its people and their origins*, pp. 785-791, Oakleigh, Victoria, 2001b. Cambridge University Press.

James Jupp. Italian Community Life in Melbourne. In James Jupp, editor, *The Australian people: an encyclopedia of the nation, its people and their origins*, pp. 516-521, Oakleigh, Victoria, 2001c. Cambridge University Press.

Wallace E. Lambert and G. Richard Tucker. *Bilingual Education of Children*. Newbury House Publishers, 1972.

Svend Erik Larsen. Australia between White Australia and Multiculturalism: a World Literature Perspective. *Comparative Literature: East and West*, 1(1):74-95, 2017.

Joseph Lo Bianco. *National Policy on Languages*. Australian Government Publishing Service, Canberra, 1987.

Joseph Lo Bianco. *Australian Education Review. Second languages and Australian schooling*. Australian Council for Educational Research, 2009a.

Joseph Lo Bianco. Revitalising languages in Australian universities: What chance? *Babel*, 43(3):28-30, 2009b.

Bruno Mascitelli and Frank Merlino. By accident or design? the origins of the Victorian School of Languages. *Babel*, 46(2-3):40-47, February-May 2012.

MCEETYA. *The Adelaide Declaration on the Goals for Schooling in the Twenty-First Century*. Ministerial Council on Education, Employment, Training and Youth Affairs - MCEETYA, April 1999.

MCEETYA. *The Hobart Declaration on Schooling (1989)*. Technical report, Ministerial Council on Education, Employment, Training and Youth Affairs, 2014.

Frank Merlino. The Victorian School of Languages 1935-1988. *Journal of the Victorian School of Languages*, (1), 1988.

Commonwealth of Australia. *Bringing Them Home. National Inquiry into the Separation of Aboriginal and Torres Strait Islander Children from Their Families*. Technical report, Human Rights and Equal Opportunity Commission, 1997.

T. J. Quinn. Linguistics in language teaching: the revolution that passed us by. In Quinn T.J. Ingram, D. E., editor, *Language learning in Australian society*. Proceedings of the 1976 Congress of the Applied Linguistics Association of Australia, pages 20-25, 1978.

Gaetano Rando. L'Italo-Australiano di Perth. *Lingua Nostra*, 4, XXXII, 1971.

Gaetano Rando. *Le associazioni italiane in Australia – Oltre cento anni di storia*. Marconi News, 20, June-July 1987.

Gaetano Rando and Frank Leoni. La lingua italiana in Australia: aspetti sociolinguistici. In Castles et al., *Italo-australiani. La popolazione di origine Italiana in Australia*, Edizioni della Fondazione Giovanni Agnelli, pages 297-316, Torino, 1992.

Wilga M. Rivers. *Teaching Foreign-language Skills*. University of Chicago Press, 1968

Michael Safi. AFL great Adam Goodes is being booed across Australia. How did it come to this? *The Guardian*. Wed 29 Jul 2015. URL <https://www.theguardian.com/sport/blog/2015/jul/29/afl-great-adam-goodes-is-being-booed-across-australia-how-did-it-come-to-this>

Jerzy J. Smolicz. Language Core Values in a Multicultural Setting: An Australian Experience. *International Review of Education / Internationale Zeitschrift für Erziehungswissenschaft / Revue Internationale de l'Education*, 37(1):33-52, 1991.

Katharine Sturak and Zoe Naughten (eds.). *The Current State of Chinese, Indonesian, Japanese and Korean Language Education in Australian Schools*. Four Languages, Four Stories. Education Services Australia Ltd, Australian Government Department of Education, Employment and Workplace Relations, 2010.

Ellie Vasta, Stephen Castles, and Joseph Lo Bianco. Dall'assimilazionismo al multiculturalismo. In *Italo-australiani: la popolazione di origine italiana in Australia*, pages 121-150, Turin, Italy, 1992. Edizioni della Fondazione Giovanni Agnelli.

VCAA. *Foundation to Year 10. Curriculum: Language*, 2014a.

VCAA. *English Language - Study Design*. Victorian Curriculum and Assessment Authority, 2014b.

Tim Wyatt, John Manefield, Bob Carbines, and Leone Robb. *Evaluation of the National Asian Languages and Studies in Australian Schools Strategy*. Erebus Consulting Partners, January 2002.

Meek snakes in a Mediterranean religious rite: an intercultural path towards an anti-speciesism dimension

Lia Giancrisofaro

Abstract

This article examines the handling of snakes for ritual and religious purposes, namely a “tradition” that some groups consider “good to think”, as well as “necessary” for the survival and moral identification of the group itself. For at least four centuries, the inhabitants of Cocullo (a tiny village in the province of L’Aquila) have been capturing and handling non-venomous snakes in honor of Saint Dominic Abbot, who resided in the area in the eleventh century. The extra-ordinary tradition of using snakes in a Catholic rite has been handed down to the present day, with the difference that the snakes are not killed now but released in the same spot where they were captured, in compliance with a zoological monitoring plan (snakes are becoming extinct) sponsored by the Italian Ministry of the Environment. This is the result of a three-decade mediation managed by collaborative anthropologists. In this case, the macroscopic tensions between local traditions and animal rights are overcome by the moral obligation to respect the environment that originated the village’s ritual, and which is a cultural legacy of collective interest. From a cultural point of view, Cocullo represents a biodiversity and a cultural diversity where tradition helps safeguard nature. This path towards an anti-speciesism dimension embodies a true moral examination of humanity in an equal relationship with animals and plants. Here lies the main cultural device of humankind, so much so that all the others derive from it.

Keywords: heritage, ethnography, snakes, rite, Christianity, cultural change, activism

1. Introduction

Every anthropologist involved in the field of heritage understands how many points of friction exist between local traditions (a form of “local law”) and the laws emanated by the state and supra-national bodies. This proposal examines the killing and handling of snakes for ritual and religious purposes, namely a “tradition” that some groups consider “good to think”, as well as “necessary” for the survival and moral identification of the group itself. For at least four centuries, the inhabitants of Cocullo (a tiny village in the province of L’Aquila) have been capturing and handling non-venomous snakes in honor of Saint Dominic Abbot, who resided in the area in the eleventh century. He showed the locals how to survive despite the presence of wild animals, which he tamed as Saint Francis of Assisi did later with the wolf. As is well known, touching snakes means breaking a Christian taboo which assumes they are a dangerous incarnation of Satan. The extraordinary tradition of using snakes in a Catholic rite has been handed down to the present day, with the difference that the snakes are not killed now but released in the same spot where they were captured, in

compliance with a zoological monitoring plan (snakes are becoming extinct) sponsored by the Italian Ministry of the Environment. This is the result of a three-decade mediation managed by collaborative anthropologists. In this case, the macroscopic tensions between local traditions and animal rights are overcome by the moral obligation to safeguard the environment that originated the village's ritual, and which is a cultural legacy of collective interest. From a cultural point of view, Cocullo represents a real biodiversity whose traditional culture helps safeguard the natural milieu, although from the outside it may seem quite the opposite. In short, collaborative anthropologists are engaged in complex mediation actions between "universal rights" and "local rights" based on a profound knowledge of the setting. This proposal suggests practicing this mediation in a comprehensive perspective because "tradition" is not radically opposed to "innovation" and serves as a dynamic and perpetual restructuring force.

2. The Cocullo ritual today: a Catholic procession with snakes

Christianity has transformed the snake into mythical image of evil for the Western World. The snake is the devil in the myth of Adam and Eve, a founding episode of the Bible. So, it is very strange in Cocullo the celebration of the village's patron saint revolves around snakes, which are placed on the statue of Saint Dominic Abbot as it is carried in procession every year in early May and has been for at least three centuries.

Cocullo is a village in the Abruzzo mountains, in the province of L'Aquila. Ethnologists have studied Abruzzo and its patriarchal culture extensively. Historical research of the district began with the Neapolitan "Storia Patria" association (1875) and cast light on the serious socio-economic problems of the new Italy unified as a nation in 1861. The ritual of Saint Dominic and the particular social rules in force in Cocullo and neighboring towns, namely, to catch and manipulate non-poisonous snakes for Catholic religious use, were documented and analyzed by local ethnologists and foreign travelers like Thomas Ashby, Edward Lear, Anne Macdonell and Estella Canziani¹. Also authors and artists like Gabriele D'Annunzio and Francesco Paolo Michetti refer to the Cocullo ritual in their masterpieces. From the end of the nineteenth century, influenced by Positivism, social, historical, and archaeological research has sought to reconstruct the diffusion of cultural patterns and to explain the persistence of this "bizarre cult", which the Church of Rome viewed with concern on the one hand and on the other tried to understand as the apparently

¹ Edward Lear, *Illustrated Excursions in Italy*, London 1846; Anne MacDonell, *In the Abruzzi*, London, 1908; Thomas Ashby, "Some Festivals in the Abruzzi", in *The Anglo-American Review*, vol. 2, 1909, pp. 45–51; Estella Canziani, *Through the Apennines and the Lands of the Abruzzi: Landscape and Peasant Life*, Cambridge: W. Heffer and Sons, 1887.

crude local interpretation of religion adapted to the natural environment, to misfortunes in every period, and the passing seasons. Of course, the ethnological perspective was “Frazerian”, which is to say they described Abruzzo as a “wilderness” and Cocullo’s ritual as a relic of Roman and pre-Roman cultures, in the erroneous belief that this culture was static.



Marsi traditional culture - Lid of a stone cinerary urn (1st century BC), L’Aquila, National Museum

Specifically, the festival was observed by local ethnologists Antonio De Nino and Giovanni Pansa, who studied with a historical and philological eye what they saw as a bizarre “pagan mixture” of snakes and Catholicism (De Nino, 1897: 175; Pansa 1924: 38). Many historical sources mention the strange local custom that has been a tradition for over two millennia. The sources describe snake cults in the Marsica district (near the village of Cocullo) since Roman times, when farmers and shepherds in times of dire straits developed the ability to handle not only non-venomous but also venomous snakes, to obtain medications and talismans, and perhaps even to eat in times of famine. The inhabitants of Cocullo and Marsica in general earned their living as healers and enchanters. Indeed, the snake is an important symbol of the medical

arts, seen in the image of the snake coiled around a stick: the so-called staff of Asclepius, or Aesculapius, who was a mythical healer able not only to cure the sick, but even raise the dead. Just like the snake, which hibernates in the cracks of the earth, Asclepius is a chthonic divinity, arbiter of life and death, and this pagan characteristic has been transferred to the figure of the Benedictine abbot, Dominic, who was canonized in 1104.

The snake is clearly present in the transition from Roman polytheistic religion to Christian monotheism. The people of Cocullo continued their activities with snakes and broke a fundamental rule of Judeo-Christian culture, which perceives the snake as a symbol of the devil. Cocullo culture today – just like ancient Greek and Roman civilizations – appreciates the non-poisonous snake, because it protects from mice and brings prosperity to the home. The positive value of poisonous and non-poisonous snakes is handed down in Cocullo and other Mediterranean Christian locations. For example, even today small snakes are a feature of the Orthodox Christian feast of Our Lady of the Snakes, on the Greek island of Kefalonia (Andrianopoulos 2009: 85-98).



Procession of San Domenico statue with tamed snakes

But when was Saint Dominic Abbot paired with snakes? Dominic was born in 951, in Colfornaro di Foligno, and died in Sora in 1031. He was a Benedictine monk and preacher who played an important role in the repopulation of the mountains and roved the Italian Apennines from north to south. For almost twenty years, Dominic lived in Cocullo and Villalago (the neighboring village) and in his hagiography he is said to have left one of his teeth as a gift to the inhabitants². Hagiographic sources then report miracles that attribute him with the power to tame snakes and other animals considered dangerous (Di Nola 1976: 61-78). His major miracle is that of the taming of the wolf which later became characteristic of the preaching of Saint Francis of Assisi. According to legend, a wolf steals a child, but Dominic calls the wolf, ordering it to bring the child back, and the wolf obeys. For centuries this theatrical tale of the wolf miracle is performed in local villages every May, in honor of Saint Dominic Abbot. Since the seventeenth century, the feast of Cocullo has brought together the saint and non-venomous snakes, and this is testified by historical and iconographic sources.

Intellectuals have shown great interest in this cult in recent centuries. Artists, foreign travelers, and local ethnologists (Gennaro Finamore, Antonio De Nino, and Giovanni Pansa) took a “Frazerian” view and applied a reading to this cult in a magical context, seeing it as an expression of religious and cultural backwardness without considering its social functions.

3. A new interpretation of the ritual by Alfonso M. di Nola

After the Second World War, the new generation of ethnologists changed its approach to folklore and observed the social implications of religion and of folklore itself. This new approach perceived that historical event shaped societies, whose strange ancient rituals were nonetheless functional to keeping cultures alive and creating satisfactory socialization, concentrated on a village, social hierarchy, and natural resources. The new interpretation derived from the revolution instigated by Ernesto De Martino and his anthropological studies of Italian folklore.

Cocullo religious rites can be seen as part of the broader context of lay devotional practices in Italy and “experienced religion” methodology, since “experienced religion” is particularly topical in today’s academic circles. In this way, we place this practice in the broader context of the work that anthropologists of religion are doing at this moment in time. Our key reference is *Land of Remorse (La Terra del Rimorso*, first Italian edition 1961), a classic work by Ernesto De Martino,

² The tooth is kept in the Saint’s statue in Cocullo. However, it is a legend because the tooth may have been taken from the tomb of the Saint in Sora for the religious needs of the populations of Cocullo and Villalago (Giancristofaro 2018).

the founding figure of Italian cultural anthropology and ethno-psychiatry. Based on fieldwork conducted in Southern Italy in 1959, the De Martino study deals with the phenomenon of “tarantism” in Puglia, a form of possession thought to be linked to the bite of a mythical tarantula and its ritual cure through the “taranta dance”. De Martino collected the contributions of various specialists who participated in the fieldwork, and the result is a compassionate, compelling account of this kind of belief. Tarantism is no longer seen as mental illness or “surviving” shamanistic irrationality, but as a product of a cultural history defined from above, endowed with its own forms of rationality and resistance. As happened with the “tarantolati” (those affected by tarantism), the rigidity of the cultural framework of rural Southern Italy, where “tarantism” flourished, could explain why this kind of therapy – or solution to human distress – did not inspire suffering people to seek improvement of their condition, or drive them to seek a new sense for their existence (Crapanzano 2005). In short, they continued to rely on the comfort of magic and religion, which numbed pain. The aim of this cultural and religious system was to adjust the emotional significance of disrupted and painful elements, restoring physical strength so people could work and survive despite their pain because they were fortified by their belief in local religion.

Alongside the *Land of Remorse*, I refer to *Magic: A Theory from the South* (*Sud e Magia*, first Italian edition 1959), De Martino’s exploration of the dramatic social and ethical condition of the population, followed by the study of folklore, popular Catholicism, and the persistence of ancient beliefs. After De Martino, many authors in Italy (above all Alfonso M. Di Nola) point out that the population still had a conservative vision of saints, similar to the Medieval concept of the “saint-healer”. With this type of “saint next door” image it was possible to make a pact, to barter, and this happened in Cocullo. Indeed, in Italy it is still customary to make ex-voto gifts, in other words gifts after a vow made to the divinity. The believer agrees to make a gift or sacrifice to the divinity in exchange for the fulfillment of their requests: the gift to the saint as thanks (for a “miracle” or a “favor”) can be made before or after the saint works the miracle or grants the favor (Toschi 1970). This “material dialogue with the saints” and the fact that many positive events are still attributed to the saint, explains why the expectation of the “miracle” – namely the special intervention through a saint – persists in Southern Italy (Di Nola 1976). The theoretical discourse on the relationship of people with saints is important for understanding the cult dedicated to Saint Dominic Abbot in Cocullo, still active precisely because people turn to him for a “miracle” or a “favor”³. Hence, the persistence of snake cults is not a “survival” of shamanistic irrationality, but a rational choice to feel better and survive in difficult times. According to De Martino, the chaos and uncertainty of boundaries between human and nature (i.e., danger

³ I say “liturgical” but I include extra-liturgical cults and many other popular devotion phenomena not approved by the Church linked to animals, stones, places, and relics.

dominates) create a “crisis of presence”, namely an overwhelming fear of being wiped out by uncontrollable forces. The rite and the myth thus appear as a set of social techniques to recover from the crisis and reassure a social group of “being in the world”⁴. Sacred, stereotyped behavior offered solid and reassuring collective models as it was able to manage old and new problems.

Ernesto De Martino’s new interpretation approach inspired ethnologist and historian of religions Alfonso M. di Nola to begin researching the Cocullo rite in 1973. He concluded that the statue covered with live, non-poisonous snakes created a “fiction ritual”. In a nutshell, the procession with snakes is a pop show that tells how Saint Dominic was able to transform snakes and all that is negative or dangerous into something good. In this way, the saint reassures the population, keeping famine and danger away (Di Nola 1976: 125-7; 1986: 65-8; 1995).

The public snake handling ritual, enacted as part of the patron saint’s feast day; public exhibition of snakes and their consecration to the patron; devout pilgrims arriving and the touching procession inside the village, symbolizing purification and sacralization of human space; repetition through images, gestures and formulas of ideologies at the basis of the constitution of the group and its religious representation, periodically modernize the positive events to which the community refers or to use an expression preferred by Italian anthropologists, the ejection of negative from the public scenario. The publication of the ethnography paper *Gli aspetti magico-religiosi di una cultura subalterna italiana* (1976), also translated for publication abroad, increased the self-awareness of the community at a time when the mountain village depopulated and shrank in size. In modern times, agriculture and sheep-farming no longer provided an income and people could only find work in cities. The village in crisis therefore intensified the dialogue with Di Nola to achieve a better overview of the snake cult and its history, but also to reflect on the crisis of the village and the aggressive relationship that cities have with small villages, which lose their identity.

Di Nola felt it was impossible and pointless to decide whether the Catholic cult of Cocullo and the Orthodox cult of Marcopoulos were phenomena of different origins, or whether they constitute the residues of a general snake cult. But this is a secondary detail. The real tragedy, at the end of the twentieth century, was that Cocullo, like all the Apennine towns, stopped functioning in a productive way, becoming a trap for residents, who were unemployed and had no schools and hospitals. With input from anthropologist Di Nola and his team, the Cocullo ritual continued thanks to change, acquiring a new role that saved it when the state was unable to ensure sustainable development in small mountain villages. The interests of anthropology therefore interweave in a profound and empathic way with the interests of the community studied, to allow continuation of the ritual in the village which now

⁴ De Martino, Ernesto. *Magic: A Theory from the South*. Translated by Dorothy Louise Zinn. London: HAU – Classics in Ethnographic Theory, 2015 (1959).

has only one hundred inhabitants. Di Nola leads scholars such as Vittorio Lanternari, Vincenzo Padiglione, Annamaria Rivera, Vittorio Dini, Arnaldo Nesti, Roberto Cipriani, Ettore Paratore, Filippo Ferro, and other psychiatrists from the Policlinico Gemelli hospital also contributed, together with hundreds of students from the universities of Siena-Arezzo and Naples, to talk about ethno-medicine. The group became an important ethnographic workshop in Italy where visitors could experiment how their repulsion for contact with snakes, considered slimy and aggressive, could be transformed into liking and tenderness. Touching the snakes of Saint Dominic therefore also becomes a rite of passage for the lay community, so people free themselves from fear and negative emotions. This explains the presence of over ten thousand visitors every year on the feast day on 1 May.

When Alfonso Di Nola died in 1997, the inhabitants of Cocullo asked his students Ireneo Bellotta and Emiliano Giancrisofaro to continue the studies. They set up the “Alfonso M. di Nola” study center for popular traditions in the town hall, which together with the community how leads promotion and investigation of the snake tradition.

4. From social reading to a process of heritagization

A cultural heritage is a self-conscious tradition. Thanks to the openness of the community and public discussion of the festival with writers, journalists and anthropologists, respect for animals has increased in Cocullo. The first step was to change how the snakes were treated after the ritual because until the nineteenth century they were killed and sometimes even cooked for a ritual meal. At the end in the twentieth century, however, they were being released back into the same habitat where they had been captured, to ensure survival and allow them to return to their earth⁵.

Meanwhile, many wild species were in danger and listed by the United Nations *Convention on Biological Diversity* (Rio de Janeiro, 1992). International agreements set conditions to combat the cruel handling of animals used in public events and popular festivals, urging respect that would educate young people. Europe acknowledged these international policies for the environment with its Habitat Directive (EEC 92/42), implemented in Italy in 1997, raising restrictions well-known to organizers of traditional festivals using wild animals. Moreover, the treatment of domestic animals was also regulated with the prohibition of bullfighting and home butchering where animals suffer suffering.

Following regulation of the treatment of wild animals, Cocullo municipal council, which is the “legal representative” of the snake festival, appointed a

⁵ For many centuries, Cocullo’s expert snake handlers have been called “serpari”.

professional consultant (a veterinarian herpetologist) to monitor the health of the snakes and ensure ethical capture for the ritual. This new ethos in the treatment of snakes made it possible to request an exception to the law, and today public handling of snakes is permitted on the day of the festival. In short, veterinarians and herpetologists from the Ministry of the Environment examine the health of the specimens and research the endangered species, partnering the inhabitants of Cocullo who capture snakes. I have been observing the ritual and its political nuances since 1980 and I explore this coming together of folklore and environmentalism in the volume *Cocullo. Un Percorso Italiano di Salvaguardia Urgente. (Cocullo. An Italian Approach of Urgent Protection*, Bologna, 2018).

In short, this folklore tradition intertwines with ecology, attuned to biodiversity and facilitating the conservation of natural habitats around the village, which are forest-clad mountain slopes that are now protected⁶. Since 2007, the village has pursued an outright herpetological protection project going by the name of *Da Cercatori di Serpenti a Ricercatori Erpetologi (From Snake Seeker to Herpetological Researcher)*. A title that embodies the road taken to protect snakes in their own ecosystem. The conservation project unites herpetologists and *serpari* (traditional snake handlers) in a mutual exchange of information that derives from scientific experience while the experience of one generation is bequeathed to the next. The depopulation of the village has also made changes to tradition: in the past, *serpari* were always men but nowadays the role is open to women and fathers teach their daughters the techniques of capture.

From Alfonso Di Nola onwards it was thus the anthropologists who brought modernization of the village's tradition. Thanks to interaction with the anthropologists, the villagers (the only owners and guardians of the snake rite) overcame the troubling friction between traditional snake handling and wildlife protection regulations. This made the snake procession sustainable, improved the local environment and created a virtuous example of modernization of tradition.

As is clear, the preservation of heritage is across the board, embracing both nature and culture. The diversity and multiple meanings of tradition collide and meet with hierarchies of values and dialectic of juridical and political power. The friction between tradition and law can be resolved through a complex engagement of cultural mediation inspired by the creativity of the lead communities involved. The case of Cocullo, now, seems to have had a happy ending, but there are many cases in which traditions conflict with human and environmental rights standards and common awareness: think of bullfights and other events in which cattle, dogs, horses or even roosters and other birds are treated violently. Then there are other traditions and folk events, in which groups or ethnicities are treated with violence.

⁶ The village is part of Abruzzo, Lazio & Molise National Park and Sirente-Velino Regional Nature Park.



Young *serpari* in Cocullo in San Domenico feast

It is indispensable for a cultural anthropologist today to get their bearings in this scenario. One characteristic of modern nations is the relationship people have with their institutions. In the past – or in some specific cultural contexts – the relationship between people and institutions is based on principles that can be traced back to subjection or subservience, but in modern states this relationship has been modified by the institution of democracy, so being a citizen implies not only having duties (complying with the law, paying taxes, etc.) but also enjoying rights. These privileges include so-called cultural rights which can be exercised peacefully and in a

way that does not harm the environment, as is the case here. This means safeguarding natural heritage but also the cultural legacy of tradition.

Today, thanks to the balance of rights and duties that nation–states can guarantee, citizenship has become a powerful identity reference and an emancipation device. Being a citizen implies recognizing oneself in a culture, in a historical legacy and in a cultural identity that embraces from welfare to participation in public life. The problem today, however, is that the autonomy of states is reduced in the face of global issues such as financial crises, climate change, migration, and pandemic. This influences the implementation of “citizenship rights” because states have little decision-making power in the face of massive transnational political and economic processes. Furthermore, states host large masses of marginalized people who lack political representation, legal protection, and socio-economic rights. This socio-political exclusion can affect immigrants, but also indigenous people, as was the case for Cocullo and other small towns. Globalization also impacts the symbolic dimension of nation-states, reworked and commodified through educational and expressive experiences such as ethnic revivals and tourism, which have grown considerably in the last forty years (Appadurai 1996). Thus, while diasporic, transnational, and local identities emerge, nation–states lose their central function of influencing the self-perception of individuals.

In this transition phase, to mediate the explosion of dysfunctions such as unstoppable consumption of natural resources, increase in social exclusion or religious fundamentalism, UNESCO and the governments of its member states draft international agreements that encourage the application of social sciences in conflict mediation, transforming post-colonial anthropological literature into tangible initiatives for sustainable development. Policy-making strategies centered on political participation in cultural heritage are the result but the weakening of nation–states severely limit UN political programs. In summary, the policies of the United Nations tend to achieve universal citizenship for human rights and the protection of the environment, but the loss of power of member states further distances this goal and makes it seemingly unattainable.

5. UNESCO and the “ecological” perspective: heritage, political engagement, cultural rights

The crisis in Cocullo – the village with the oddest festival in Italy – worsened after the last earthquake.

The village struggles to accommodate safely the thousands of visitors who arrive for the festival each year, and for which no charge is applied. The snake handlers freely allow visitors to touch snakes if they wish. The number of young

people in the village is in sharp decline. In short, this cultural heritage risks becoming extinct.

The presence of the “Alfonso M. di Nola” study center for popular traditions and the fact that Cocullo has a strong, consolidated relationship with anthropologists have not stopped its decline. For this reason, the community asked scholars for new suggestions to promote its historical and symbolic resources, which are so important yet so fragile, because the presence of young people is essential for capturing the snakes and staging the event. On the other hand, the number of snakes is decreasing because of pesticides and aggressive human behavior. The various solutions adopted by residents of the village included contacting the international community of states cooperating for the application of the 2003 *Convention for Protection of Intangible Cultural Heritage*. Together with several consultants, the people of Cocullo conceived an innovative project to stop decline, establishing a sustainable development scheme. The consultants of the 2003 Convention, alongside the Italian Ministry for Culture’s UNESCO office found themselves faced with a dramatic reality and suggested applying for registration not in the Representative List of the Intangible Cultural Heritage of Humanity (which lists great festivals and traditions), but in the Urgent Safeguard List. The latter is a type of application that commits the states subscribing to the 2003 Convention to support the patrimonial communities at risk and in need of help.

Thus, in 2018 Cocullo municipal authority applied to the Ministry of Cultural Heritage as the intangible element *Conoscenze, Saperi e Pratiche legate al Culto di Saint Dominic Abbot e al Rito dei Serpari di Cocullo (Wisdom, Knowledge and Practices related to the Cult of Saint Dominic Abbot and the Serpari Rite of Cocullo (AQ))*: a project that brings together twenty-one villages of Abruzzo, Lazio and Molise partnering to revitalize an environmental and cultural heritage at serious risk.

6. The conflict between innovation and tradition in peripheries and in central institutions

The dialectic between tradition and modernity is expressed both in daily life and in ceremonies, which are the specific terrain of anthropological analysis. In Southern Italy, religious feast days are first folk festivals, independent of Church authority, which is unable to control them at all, as is the case for Cocullo, where over the last two hundred years the Church has had to accept the snake ritual and the archbishop attends the procession. Even when they are religious, folk festivals are organized annually by the community with commissions, confraternities, committees, congregations, and governors. The Church turns a blind eye and just manages the liturgy. It is not enough to define these festivals as pre-modern or the fruit of superstition, because it is important to investigate the individual contexts in depth.

Certainly, these traditions arouse emotions and passions that keep villages like Cocullo alive. Marshall Sahlins commented on the anthropology of modernity (namely the triumph of Western culture over indigenous traditions) following long observation of cultural change in Oceania. At the end of the eighteenth century, at the height of the European Enlightenment, French philosophers invented the concept of “civilization”, which is really an ethnocentric and colonial concept. Imperialism and colonialism over the last two centuries have not diminished these contrasts between the West and cultural diversity. On the contrary, the concept of “civilization” served on the one hand to animate Western ideologies of “modernization” and “forced development” and on the other created the mission of protecting the indigenous⁷. But this vision reduces or eliminates the capacity of non-Western peoples to adapt and understand the global world. These peoples relate to history and are culturally capable of contemplating their own conditions (Sahlins 1972, 1976, 1995). The reactions of each group are different, depending on the context and the external forces to which it relates. And these external forces include the point of view of the anthropologist.

The change and modernization in the procession in honor of Saint Dominic Abbot – also known as the snake festival – demonstrates that people can relate to institutions and of becoming a “civil society”, rising above the level of mere religious belief and mere festive practice. However, some anthropologists have expressed an adverse reaction to the sustainable development choices made by the Cocullo community, which they evidently hope will be banned, with the consequent decline of the festival so dear to anthropology. As Marshall Sahlins pointed out, when the hegemonic class changes perspective, it defines its solutions as “progress” or as a new form of awareness, but when it is “the others” (i.e., the indigenous) who change, particularly when they adopt characteristics that distinguish intellectuals or in any case the elite, this process is seen as a kind of moral corruption (Sahlins 1995).

According to some anthropologists, if the local population asks for support from UNESCO, it loses the pristine innocence for which it was appreciated. But this vision does not consider processes of literacy and citizenship, and reasons as if there had never been a French Revolution, nor industrial and cultural revolutions, nor the Italian Constitutional Charter of 1948, nor the Declaration of Human Rights, which the population knows very well. Some anthropologists feel that the inhabitants of Cocullo should not emancipate themselves and must continue to be “wild”, becoming extinct while the anthropologists passively observe this process without intervening, unable to seek collective improvement through new tools of citizenship, public education, and democracy.

Clearly anthropology is sometimes more conservative than the communities it observes.

⁷ Lévi-Strauss believed the indigenous were in a “dependent” condition about “Western civilization” (Claude Lévi-Strauss 1955).

Today, Hawaiians, Inuit, Tibetans, Amazonian peoples, Australian Aborigines, Maori, Senegalese, and the people of Cocullo claim their “culture” and proclaim their fragility in the face of national or international threats (Berliner 2018). It is an admission of weakness, but also of awareness, courage, and expression of a sense of responsibility. These grievances do not convey a simple nostalgic desire for ancient snake-shaped decorations, rain dances, or other fetishized receptacles of idealized identity. Communities seek something “modern” and “vital”, namely a demand for their own space within world cultural order (Sahlins 2008). The most vital activity of many communities is the indigenization of modernity: just as the people of Cocullo did when they “tamed” European and national regulations prohibiting the capture of snakes, reviewing their tradition in the light of new environmental standards.

From the perspective of global anthropologies, Cocullo’s case contains the diversity of anthropologies practiced around the world in the early twentieth century and the ways in which the pluralizing potential of globalization might allow anthropologists worldwide to benefit from this diversity. Even among anthropologists, to take up one’s diversity is a crucial political and academic strategy, if this discipline is to multiply and be respected in a globalized world (Riberio-Escobar 2006). Cocullo’s case-study also contains a new perspective. In recent years, universities have created entire departments around this delicate topic on the human-animal relationship and even a Human-Animal Studies society was born in North America. Zoo-anthropology, a discipline that arose during the mid-eighties, is a «descriptive science of human-animal interaction» which, with the help of disciplines such as ethology and anthropology, makes anthropo-de-centrism its goal, radically questioning the founding postulates of the humanistic tradition (Marchesini, Tonutti, 2007: 171). This new approach configures post-human studies, i.e., the path towards an anti-speciesism dimension, which overcomes anthropocentrism and investigates animal or animal-non-human subjectivity as a field in its own right⁸. The true moral examination of humanity is its relationship with those who are at its mercy: animals and plants. And here lies the fundamental failure of humankind, so much so that all the others derive from it.

⁸ Among the cornerstones: Donna Haraway, *When species meet*, University of Minnesota Press, 2008, but also Jean Pierre Digard, *L’homme et les animaux domestiques. Anthropologie d’une passion*, Paris 1990, and D. Martinelli, *A critical companion to zoosemiotics. People, paths, ideas*, London-New York 2010.

Bibliography

Appadurai, A., 1996, *Modernity at large*, Minneapolis: University of Minnesota Press.

Berliner, D., 2018, *Perdre sa culture*, Brussel: Zones sensibles.

Andrianopoulos, P., 2009, *Il serpente nelle tradizioni popolari greche*, in Giancristofaro L.(ed), *Il serpente nell'area del Mediterraneo. Culti, riti, miti*, con saggi di Khaled Fouad Allam, Francesco D'Andria, Riccardo Di Segni, Vincenzo Ferri, Manuel Mandianes, Brizio Montinaro, Giovanni Pizza, Vincenzo Spera, Francesco Tiradritti, Lanciano: Edizioni Rivista Abruzzese, 85-98.

Ashby, T., 1909, "Some Festivals in the Abruzzi", in *The Anglo-American Review*, vol. 2, 1909, 45–51.

Canziani, E., 1887, *Through the Apennines and the Lands of the Abruzzi: Landscape and Peasant Life*, Cambridge: W. Heffer and Sons.

Crapanzano, V., 2005, *Foreword* to Ernesto De Martino, *The Land of Remorse. A Study of Southern Italian Tarantism (1959)*. Translated and annotated by Dorothy Louise Zinn. London: Free Association Books.

De Martino, E., 2015, *Sud e magia*, Milano, Feltrinelli, 1959. English translation *Magic, A Theory from the South*, London: HAU.

De Nino, A., 1897, *Usi e costumi abruzzesi*, Firenze: Barbera.

Di Nola, A. M., 1976, *Gli aspetti magico-religiosi di una cultura subalterna italiana*. Torino: Boringhieri.

Finamore, G., 1890, *Curiosità e credenze, usi e costumi abruzzesi*, Palermo: Pedone Lauriel.

Giancristofaro L., 2018, *Cocullo. Un percorso italiano di salvaguardia urgente*, Bologna: Patron.

Lear, Edward 1846 *Illustrated Excursions in Italy*, London.

Lévi-Strauss, C., 1955, *Tristes tropiques*, Paris : Plon.

Pansa, G., 1924, *Miti, leggende e superstizioni d'Abruzzo*, Sulmona: Caroselli.

Ribeiro, G. L., Escobar A., eds., 2006, *World Anthropologies: Disciplinary Transformations within Systems of Power*, Oxford: Berg Publishers.

Marchesini R., Tonutti S., 2007, *Manuale di zooantropologia*, Meltemi, Roma.

Sahlins, M., 1972, *Stone Age Economics*, Chicago: Aldine-Atherton.

Sahlins, M., 1976, *Culture and practical reasons*, Chicago: University Press.

Sahlins, M., 1995, *How "Natives" Think: About Captain Cook, for Example*, Chicago: University Press.

Sahlins, M., 2008, *The Western Illusion of Human Nature*, Chicago: Prickly Paradigm Press.

Antropologia delle orchidee spontanee e coltivate

Amelio Pezzetta

Anthropology of spontaneous and cultivated orchids

Abstract

On the basis of the stereotypes in force, orchids are generally associated with ornamental plants of tropical origin with very showy flowers and with the very numerous hybrid varieties cultivated in nurseries, in private gardens and in apartments. Very few know that these plants belong to one of the most important vegetal families on earth and that legends, mythological references and beliefs have flourished about them. Orchids are the basis of various festivals and traditions, evoke exotic images, have taken on particular symbolic meanings and are given to promote interpersonal relationships. In view of these facts, they can be the subject of anthropological studies.

Keywords: flower, orchids, aphrodisiac powers, Orchidelirium, ecosystem

Introduzione

In base agli stereotipi vigenti, alle orchidee generalmente si associano piante ornamentali d'origine tropicale dai fiori molto appariscenti e le numerosissime varietà ibride coltivate nei vivai, nei giardini privati e negli appartamenti. Ben pochi sanno che queste piante appartengono a una delle più importanti famiglie vegetali della terra e che su di esse sono fiorite leggende, riferimenti mitologici e credenze. Le orchidee sono anche alla base di feste e tradizioni varie, suscitano immagini esotiche, nel corso del tempo hanno assunto particolari significati simbolici e si regalano per favorire tipiche relazioni interpersonali. In considerazione di tutti questi fattori possono essere oggetto di studi antropologici.

Cosa sono le orchidee

Con il termine "Orchidee" si indicano le piante appartenenti a una famiglia vegetale detta delle *Orchidaceae* che produce fiori con molteplici varietà cromatiche, è costituita da circa 28000 specie (Christenhusz & Byng 2016) ed è la più ricca del mondo vegetale dopo quella delle *Asteraceae* a cui appartengono le margherite, i cardi, i fiordalisi, i crisantemi ed altro.

Pur avendo colonizzato con successo ogni bioma terrestre, esse raggiungono la maggiore abbondanza e diversità nelle zone tropicali. In Europa e nel bacino mediterraneo sono segnalati oltre 600 specie di *Orchidaceae* (Delforge 2016) mentre alla flora italiana spontanea appartengono circa 260 entità ripartiti in 30 generi, di cui i più rappresentati sono *Ophrys* (109 tra specie e sottospecie), *Epipactis* (33), *Serapias* (24), *Orchis* (16), *Dactylorhiza* (15) e *Anacamptis* (10) (Pezzetta 2018). Per le leggi italiane le orchidee spontanee sono protette e perciò è vietato raccoglierle.



Anacamptis pyramidalis

Nel suo complesso la famiglia delle *Orchidaceae* ha una notevole importanza tassonomica, fitogeografica, ecologica, economica e culturale. Ogni singola specie che vi appartiene è caratterizzata da un insieme di fattori fisiologici che affascinano ed accrescono l'interesse di studiosi e semplici amatori: una morfologia floreale molto variabile, una notevole bellezza, complessi meccanismi riproduttivi e di coevoluzione con gli insetti impollinatori. Alcune specie hanno una larga

distribuzione geografica e sono presenti in tutte le regioni italiane. Altre definite endemiche hanno una distribuzione più ristretta e possono essere circoscritte a una o più regioni o addirittura a pochi e limitati territori all'interno di ognuna di esse. Queste piante contribuiscono a fornire un'immagine di unicità e grande importanza naturalistica dei territori in cui attecchiscono, un fattore che stimola un particolare flusso turistico e l'organizzazione di eventi comunitari. Nel corso del tempo alcune entità particolarmente appariscenti sono state raccolte, coltivate, si sono diffuse e nel mondo contemporaneo sono diventate molto popolari poiché presenti in molte case e giardini degli amanti dei fiori.

Le tradizioni popolari e il simbolismo delle orchidee

Dal momento della sua comparsa sulla terra l'uomo ha utilizzato piante e fiori per la sua sopravvivenza assegnando a questi elementi funzioni pratiche e particolari significati simbolici variabili da cultura a cultura. Anche le orchidee non sono state estranee a questi processi culturali e di conseguenza sono state caricate da vari usi, tradizioni e i simbolismi che affondano le loro radici a diversi millenni di anni fa.

Una delle prime civiltà che le utilizzarono furono gli antichi Egizi. Essi furono seguiti dagli antichi greci che chiamavano alcune specie di orchidee *Kosmosàndalon* poiché parte dei fiori riproducevano la forma di una scarpetta. La denominazione di scarpetta ancora oggi continua a essere utilizzata nel linguaggio popolare di diverse regioni italiane per contrassegnare alcune specie di orchidee spontanee appartenenti al genere *Ophrys*. A tal proposito, Manzi (2001: 129) sostiene che in Abruzzo, al genere in considerazione si assegnano nomi dialettali dal significato di fontanella e pantofola poiché secondo la fantasia popolare esisterebbero alcune similitudini tra una parte del fiore e questi oggetti.

Ad Atene durante l'epoca classica gli efebi si vestivano di bianco, adornavano la loro fronte con una corona di orchidee e intonavano lodi di gloria alle loro divinità. Nella stessa epoca, il filosofo e botanico Teofrasto (372-288 a. C.), un allievo di Platone e Aristotele, nella sua opera "Historia plantarum" usò per la prima volta il termine *Orchis* riferito a una pianta. Inoltre, tenendo conto dell'analogia morfologica esistente tra gli organi genitali maschili e l'apparato ipogeo delle orchidacee da lui osservate, attribuì a quest'ultimi poteri afrodisiaci e scrisse che l'attività sessuale degli uomini era favorita se si mangiavano i tuberi più grandi di tali piante insieme al latte di capra, mentre era inibita se invece si mangiavano quelli più piccoli. Nell'enunciare queste teorie il filosofo greco ammetteva che le funzioni terapeutiche di un elemento naturale di origine animale, vegetale o minerale, per analogia si potevano estendere alle parti del corpo umano ad esso simili. Questa concezione è definita "*la dottrina delle signature*" e affonda le radici nel platonismo che ammette

l'esistenza di stretti legami tra tutte le cose, poiché l'Universo è un grande organismo vivente costituito da più parti collegate tra loro.

Dopo alcuni secoli, anche Plinio il vecchio (29-79 d. C.) e Dioscoride (circa 40-90 d. C.) nei loro trattati naturalistici fecero allusioni ai presunti effetti delle orchidacee sulla sessualità. In particolare, Plinio, in accordo con le teorie di Teofrasto, nel suo trattato "*Naturalis historia*" scrisse che le radici dei generi *Orchis* e *Serapias* sono fatte da due tuberi simili ai testicoli: uno più grande e duro che preso con l'acqua stimola la libidine e uno più piccolo che bevuto con il latte di capra produce l'effetto contrario e reprime il desiderio sessuale. A sua volta Dioscoride nel suo trattato "*De materia medica*", confermò le teorie di Teofrasto e precisò che queste piante si potevano utilizzare per determinare anche il sesso dei nascituri. A tal proposito fece presente un uomo cibandosi dei grossi rizomi di orchidea avrebbe generato un figlio maschio, mentre una donna che si nutriva con quelli più piccoli avrebbe concepito una femmina. Inoltre, Dioscoride scrisse che i bulbi di alcune specie appartenenti al *Satyrium* se ingeriti col vino rosso producevano effetti afrodisiaci.

Nella Grecia classica dell'epoca di Teofrasto e Dioscoride, sembra che fosse conosciuto ed utilizzato il salep, un alimento considerato una droga che è costituito da una farina di tuberi disseccati e ridotti in polvere di alcune orchidee terrestri a cui si attribuivano poteri ricostituenti, afrodisiaci ed energizzanti. Ancora oggi in Albania, Grecia e Turchia e altre regioni si utilizza il salep per la preparazione di bevande simili al ginseng e la produzione di gelati, tra cui il *dundurma* turco e il *kaimaki* greco.

Nell'antica Cina le orchidee si utilizzavano durante le feste primaverili contro qualsiasi influenza del negativo, per propiziare fecondità, curare l'impotenza maschile, preparare filtri, elisir d'amore e amuleti contro il malocchio.

I simbolismi sessuali attribuiti alle orchidacee, in gran parte derivano dalla denominazione della famiglia e del genere *Orchis* che in greco ha il significato di testicolo a cui assomigliano i tuberi di molte specie. Inoltre, l'aspetto morfologico che assumono i fiori di alcune specie hanno contribuito a rapportarle agli esseri umani con cui avrebbero delle somiglianze fisiche. Infatti, l'*Orchis mascula* e l'*Orchis anthropophora* per il loro aspetto hanno similitudini e riferimenti simbolici con l'universo maschile, mentre secondo Cattabiani (1998: 576) l'*Orchis simia* che sembra un'impudica e nuda scimmietta alluderebbe alla parte celata della femminilità. Oltre ai poteri afrodisiaci, alcune popolazioni del passato attribuivano a vari generi e specie di orchidacee anche le seguenti proprietà terapeutiche: emolliente per curare le infiammazioni della mucosa e le diarree infantili; ricostituente e pertanto utilizzavano alcune parti come integratori alimentari; antispasmodiche per ridurre le contrazioni irregolari dei muscoli e l'eccitabilità del sistema nervoso.



Orchis mascula subsp. speciosa



Orchis simia

Le orchidacee hanno acquisito alcuni significati simbolici anche nella religione cristiana. Infatti, Montis (2020) sostiene che in base ad antiche credenze popolari le macchie presenti su alcune specie rappresentino il sangue di Cristo e per questo motivo esse si utilizzano per adornare gli altari delle chiese durante alcune importanti feste religiose. Tuttavia, esse non si usano per omaggiare la Madonna a causa dei loro riferimenti simbolici alla sensualità e sessualità.

Per quanto riguarda le singole regioni italiane sono state raccolte varie tradizioni tipiche riguardanti queste piante. In Valle d'Aosta, in passato alle donne da conquistare si regalavano i fiori di *Nigritella Nigra*, un'orchidacea spontanea delle Alpi che emette un profumo simile a quello della vaniglia (Bazzicalupo et al. 2018: 71). Ad avviso di Magrini (1996) esistevano molte credenze superstiziose legate ai fiori di *Nigritella*. Una di esse invitava a raccoglierle di notte tra le 11,30 e la mezzanotte poiché avrebbero portato fortuna. In base a un'altra credenza questi fiori tenuti in un porta-moneta avrebbero impedito che il denaro scappasse e che fosse speso in modo incontrollato. Magrini inoltre fa presente che i fiori di tali piante si utilizzavano per proteggersi dal malocchio, le streghe e le disavventure.

In diversi ambiti dell'Umbria alcune specie di orchidacee sono chiamate "*cipollacci*" e in base a una credenza locale, se le pecore ne mangiano in abbondanza, il formaggio che si ricava dal latte assume un gusto acre.

Ad avviso di Manzi (2003: 94-95), in diversi Comuni dell'Abruzzo alcune specie spontanee di orchidacee della Regione (in particolare *Anacamptis morio* e *Orchis purpurea*) sono chiamate rispettivamente *scuncòrdije* (discordia) e *cuncòrdije* (concordia), poiché secondo antiche credenze popolari se i loro tuberi fossero stati somministrati di nascosto alle persone, avrebbero favorito o meno la capacità di pacificare gli animi. Finamore (1889) fece presente che queste denominazioni fanno riferimento all'apparato radicale: le piante con radici divergenti erano capaci di causare discordia tra gli individui a cui si somministravano segretamente, mentre quelle con le radici convergenti apporterebbero concordia. Ad avviso di Mele (2020) con gli appellativi di Concordia e Sconcordia s'indicano volgarmente anche altre specie di orchidacee.

Nell'epoca contemporanea sono sorti altri usi e tradizioni riguardanti le orchidee. Alcune specie si coltivano poiché hanno acquisito un'importanza economica e commerciale. Tra queste la vaniglia (*Vanilla planifolia* Jacks. ex Andrews) che è originaria del Messico e produce frutti dai quali si ricava una sostanza utilizzata nell'industria alimentare di dolci e gelati. Le orchidee hanno ispirato scrittori, registi, stilisti e case di moda. Di conseguenza le troviamo nei titoli di film, romanzi, sfilate, collezioni di moda, profumi e cosmetici.

Recentemente le orchidee sono diventate anche un emblema della crisi della biodiversità e simboli indicatori degli ecosistemi di grande qualità ambientale poiché non attecchiscono nei terreni alterati da dissodamenti, concimazioni, largo uso di diserbanti e insetticidi.



Orchis purpurea

Un altro importante aspetto riguarda l'importanza che hanno le orchidee esotiche nella floricoltura.

La prima orchidea esotica fu portata in Europa dalle Indie occidentali nel XVI secolo dal sacerdote gesuita Hernandez Francisco, Poiché all'epoca le priorità degli esploratori e dei commercianti europei erano altre queste piante rimasero una semplice curiosità.

Nel 1731 fu portata in Inghilterra un'orchidea originaria delle Bahamas e nel corso del secolo vari viaggiatori portarono in Europa altre piante che furono oggetto solo di studi scientifici.

Nel nuovo secolo si assistette a un notevolissimo cambiamento, l'interesse per le orchidee aumentò ed esse assunsero una notevole importanza per la fioricoltura. Uno dei soggetti che lo favorì fu Marie Louis Aubert du Petit-Thouars che dopo aver scoperto la flora delle Isole Mascarene e del Madagascar spedì alcune piante in Europa. Nello stesso periodo in Gran Bretagna, la raccolta e scoperta delle orchidee tropicali raggiunse livelli molto alti e portò a un fenomeno che è stato definito "*Orchidelirium*" o "*Orchidomania*". Infatti, all'epoca, i ricchi fanatici delle orchidee generalmente appartenenti alla nobiltà britannica erano disposti a pagare grosse cifre per organizzare spedizioni in ogni angolo della terra al fine di ricercare e raccogliere

nuove specie e varietà che arricchissero i loro giardini. Un importante contributo in tal senso lo fornì nel 1818 William Cattley, un collezionista inglese di orchidee che riuscì a riprodurre un'orchidea esotica sudamericana a cui fu dato il suo nome: la *Cattleya*. In seguito la coltivazione di tali piante si diffuse e durante l'epoca vittoriana esse divennero status symbol di prestigio e lusso delle famiglie benestanti. All'epoca erano considerate rare, belle, misteriose e provenienti da terre lontane, un insieme di attributi che rinforzava il loro valore di piante prestigiose e simboliche che l'aristocrazia britannica le aveva assegnato.

Un altro importante contributo alla diffusione delle orchidee esotiche lo fornì il duca di Devonshire William George Spencer Cavendish (1790-1858) che rimase incantato dal fascino di *Oncidium papilio*, un'orchidacea originaria dell'America subtropicale, organizzò spedizioni per raccogliere e iniziò a coltivarle. La sua collezione di piante acquisì una grande fama e le orchidee continuarono a diffondersi. Nel 1856 il floricoltore inglese John Dominy (1816-1891) riuscì a far fiorire il primo ibrido di orchidea artificiale conosciuto e in seguito a quest'evento l'interesse per queste piante registrò un altro notevolissimo incremento.

Dall'orchidomania britannica ottocentesca passiamo all'Italia contemporanea in cui numerosi complessi edilizi residences, dancing, bar, alberghi, ristoranti, agriturismo e altri locali pubblici sono intitolati alle orchidee al fine di evocare immagini stereotipate ed esotiche attrarre clienti, spettatori, visitatori ed altro. Una recente ricerca in rete condotta dallo scrivente ha portato a conteggiarne oltre 20 e sono i seguenti: Agriturismo Il Poggio delle Orchidee Castel Ritaldi (Pg), Bar Orchidea Barcellona Pozzo di Gotto (Me), B&B Orchidea Rooms & Suites Civitanova Marche, B&B Le Orchidee Alghero (Ss), B&B Le Orchidee Alice Castello (Vc), Camping Residence Orchidea Feriolo di Baveno, Casa Vacanza Orchidea Mattinata (Fg), Hotel casa delle orchidee Alba (Cn), Hotel Le *Orchidee* Napoli, Hotel Orchidea Blu San Menaio (FG), Hotel Orchidea Passo del Tonale (Tn), Hotel Orchidea Bardolino (Vr), Locanda Orchidea Firenze, Orchidea Dancing“ Rosora (An), Hotel Orchidea delle Eolie Vulcano, Hotel Orchidea Follonica, Residence Hotel Orchidea Finale Ligure (Sv), Residence In Campagna Orchidea Coreglia Antelminelli (Lucca), Residence L'Orchidea Pietra Ligure (Sv), Ristorante Orchidea (Gussago, Bs), Salone di bellezza L'*Orchidea* Benessere Orientale Roma, Villa Orchidea di Santa Margherita Ligure (Ge), complesso edilizio Orchidea Erice (Tp). A tali fiori sono dedicate anche le strade di vari Comuni peninsulari e persino una Fattoria didattica di Milano il cui nome è Giardino dell'Orchidea ed è stata fondata per dare la possibilità ai suoi visitatori, soprattutto bambini, la possibilità di esercitarsi in laboratori manuali creativi, riscoprire tradizioni, oggetti, antichi mestieri e stili di vita dell'universo locale di un periodo storico non molto lontano ma che ora è dimenticato.

Al fine di incentivare le vendite, molti volumi e manuali floristici hanno le copertine corredate da foto di orchidee spontanee.

Le leggende sulle orchidee

L'appariscenza e la tipicità delle forme delle orchidee hanno solleticato la fantasia dell'uomo e contribuito dall'antichità a farle diventare le principali protagoniste di leggende e miti tipici di popoli che vivono in diversi angoli della terra, come hanno messo in evidenza Cattabiani (1998), Mele (2020), Calevo (2021) e Wagner (2023).

Innanzitutto, è da evidenziare che l'etimologia del termine "Orchidea" ha profondi legami con la mitologia classica poiché deriva da Orchis, un giovane androgeno bellissimo con il corpo sinuoso sul quale erano spuntati due opulenti seni femminili. Poiché per il suo aspetto era rifiutato sia dagli uomini che dalle donne, un giorno preso dalla disperazione si gettò da una rupe, cadde in un prato e dal sangue iniziarono a spuntare molti fiori ai quali furono assegnati il suo nome (Cattabiani: 526-527).

Secondo un'altra versione della leggenda Orchis era il figlio di un satiro e di una ninfa che durante una festa dedicata a Dioniso tentò di sedurre una sacerdotessa preposta al culto. Per questo motivo fu condannato a morte e dilaniato da alcune belve feroci. In seguito, gli dei dell'Olimpo fecero spuntare dai suoi resti mortali vari fiori che presero il suo nome ed erano caratterizzati da rizotuberi molto simili agli organi genitali maschili, ossia le parti dell'atto amoroso che lo portarono alla condanna a morte (Bazzicalupo et al.: 70). Questa particolarità dell'apparato radicale simboleggia il ricordo delle parti anatomiche maschili che furono la causa dei dissapori per il giovane ermafrodito.

I legami tra le orchidee e la mitologia classica continuano con i nomi assegnati ad alcuni generi di piante appartenenti a tale famiglia. Il primo di essi è *Serapias* il cui nome deriva da Serapide, una divinità greco-egiziana considerata Signore dell'Universo, dio dell'oltretomba, della fecondità, della guarigione e del Sole. Il secondo è il genere *Herminium* che deriverebbe da Hermes, il messaggero degli dei dell'antica mitologia greca. Al genere *Satyrium* fu assegnato questo nome in riferimento all'uso che si facevano con le sue piante durante antichi riti pagani e alla credenza che esse erano mangiate dai Satiri, figure mitiche con caratteristiche antropomorfe e zoomorfe. Il genere *Laelia* che è costituito da circa una ventina di specie diffuse nell'America Centro-Meridionale a sua volta ha riferimenti con la mitologia romana. Infatti, tale appellativo era il nome di una delle sei Vestali che alimentavano il fuoco sacro del tempio di Vesta. Anche l'orchidacea con il nome scientifico di *Cypripedium calceolus* e quello volgare di "scarpetta di Venere" ha legami con la mitologia classica. Infatti, il nome del genere deriverebbe da "Kypris", uno degli appellativi assegnati a Afrodite e "Pedilion" ossia calzatura, un attributo che fa riferimento alla particolare forma del fiore. Essa è caratterizzata anche da una leggenda in cui si narra che Venere e Adone mentre passeggiavano insieme furono sorpresi da un forte temporale e cercarono riparo in una grotta. Durante la ricerca del

riparo, Venere perse una scarpetta che fu ritrovata da un comune mortale. Prima di essere toccata si trasformò in un fiore bellissimo per omaggiare l'amore eterno tra le due divinità.



Cypripedium calceolus

Le leggende sulle orchidacee continuarono a essere inventate durante l'era cristiana. In una di esse si narra che il Padreterno scacciò dal paradiso gli angeli con gli organi genitali maschili che caddero sulla terra. Da essi si originarono le "Orchifite" ossia piante che in seguito sono state ribattezzate orchidee e dimostrano di avere contemporaneamente caratteri maschili (i tuberi simili ai testicoli) e femminili (la rara bellezza). Siccome la maggior parte degli angeli quando cadde fu trattenuta dalla chioma degli alberi ne seguì che anche il maggior numero di "Orchifite" crescono sui fusti degli alberi stessi (Menghini: 219).

In un'altra leggenda si narra che un monaco si appropriò indebitamente del braccio di una statua miracolosa di Gesù Bambino. In seguito, lo seppellì e, preso dal rimorso e dal senso di colpa, iniziò a vagare senza meta, si perse e morì. L'anno dopo sul luogo ove trovò la morte spuntò una pianta con i tuberi palmati tipici di molte orchidacee dell'ambiente alpino.

I legami tra il cristianesimo e le orchidee continuano con l'appellativo popolare di "scarpetta della madonna" che in diverse regioni italiane si usa per definire alcune specie della famiglia che fioriscono a maggio, il mese dedicato alla Madre di Gesù.

L'orchidofilia e l'associazionismo orchidologico

Un particolare aspetto che caratterizza le tradizioni contemporanee sulle orchidee è l'orchidofilia e il conseguente associazionismo.

Il termine "*orchidofilia*" indica lo studio, l'interesse e il collezionismo diffuso per le orchidee che ha portato tanti soggetti a coltivarle, studiarle e ricercarle. Di conseguenza per soddisfare queste particolari esigenze, a partire dagli inizi del XX secolo sono sorte numerose associazioni. Una di esse è la DOG (Deutsche Orchideen Gesellschaft) che fu fondata il 10 maggio 1906 a Berlino al fine di promuovere la conoscenza scientifica delle orchidee e renderle accessibili a un pubblico più vasto possibile. Nel 1921 fu fondata negli Stati Uniti l'AOS (American Orchid Society) che persegue finalità simili alla consorella tedesca poiché fornisce informazioni su tutte le orchidee della terra e sponsorizza le iniziative di ricerca e conservazione di tali piante.

L'associazionismo orchidologico ha registrato un notevole incremento negli ultimi decenni del XX secolo e anche in Italia sono state fondate gruppi e associazioni a cui hanno dato la propria adesione ricercatori professionisti e semplici amatori. Ogni associazione legalmente riconosciuta si è dotata di un proprio statuto e persegue obiettivi propri. Alcune sono finalizzate all'organizzazione di mostre e concorsi, la diffusione dei metodi coltivazione delle specie esotiche, la formazione di nuovi ibridi dall'aspetto più appariscente e la divulgazione ai propri iscritti di tali fatti. Altre organizzano feste, raduni, conferenze dal vivo e online o perseguono finalità di studio, divulgazione scientifica e ricerca sul campo.

In Italia negli ultimi decenni del XX secolo è iniziata la massiccia fioritura di associazioni orchidologiche in quasi tutte le regioni italiane e oggi se ne contano oltre una ventina. Alcune di esse sono: AIO (Associazione Italiana Orchidologia), ALAO (Associazione Lombarda Amatori Orchidee), ALO Associazione Laziale Orchidee, AERADO (Associazione Emiliano Romagnola Amici delle Orchidee), Associazione Rete Orchidea (Montebelluna, Tv), AMAO (Associazione Meridionale Amatori Orchidee), ATO (Associazione Trentino Orchidee), AOCI (Associazione Orchidofili Centro-Italia), AOR (Amatori Orchidee Roma), AROS (Archivio ricerche orchidee spontanee), ATAIO (Associazione Triveneta Amatori Orchidee), FIO (Federazione Italiana Orchidee), SFO (Società Felsinea di Orchidofilia), AHO (Associazione Hortus Orchis), Associazione Naturalistica Orchidea - Comune di Genazzano, OCI (Orchid Club Italia), Orchidee in Umbria, Associazione Ophrys (Isernia) e GIROS

(Gruppo Italiano Ricerca Orchidee Spontanee). Ognuna di esse dispone di un proprio sito web attraverso il quale gli iscritti comunicano tra loro e in alcuni casi anche di una rivista.

La maggior parte delle associazioni riportate contribuisce a diffondere i metodi di coltura di specie esotiche e altre non disdegnano la ricerca sul campo volta alla conoscenza di quelle spontanee. Un'associazione che invece si occupa solo della ricerca, catalogazione e conservazione delle orchidee spontanee italiane è il GIROS che è stato fondato nel 1994. Nel 2023 ha raggiunto la quota di oltre 400 iscritti tra soci italiani e di altri stati, pubblica una rivista semestrale, annualmente organizza un'assemblea dei soci e un'escursione di più giorni, sempre in località diverse. Attualmente è ripartita in varie sezioni regionali costituite da soggetti interessati a conoscere e valorizzare le orchidee locali. Al GIROS va attribuito il merito di aver avuto un importante ruolo nel favorire la ricerca sul campo, l'attività conservativa, l'opera di divulgazione e l'aumento di popolarità delle orchidee spontanee italiane, europee e mediterranee.

Le orchidee protagoniste di feste, escursioni ed emblema locale

Un'altra particolarità di tale famiglia di piante è che nell'Italia contemporanea è diventata un emblema di diversi Comuni italiani e la principale fonte ispiratrice di escursioni naturalistiche ed eventi festivi che affiancano le antiche feste patronali che ancora continuano a persistere.

Al momento attuale i Comuni che considerano le orchidee un loro importante emblema sono Mattinata (Fg), Palena (Ch), Collalto Sabino (Ri) e Osoppo (Ud). Il loro territorio è caratterizzato da un esteso complesso di terreni incolti e abbandonati con varie tipologie di boschi, prati e ambiti arboreo-arbustivi ove attecchisce una considerevole varietà di specie appartenenti alla famiglia di piante in esame. Infatti, in base a recenti ricerche a Mattinata sono presenti 61 specie a cui si aggiungono numerosi ibridi, a Palena 62 specie con l'aggiunta di 29 ibridi e a Osoppo circa 35 entità tra specie e ibridi. Questi diversi numeri di orchidacee presenti hanno contribuito alla valorizzazione naturalistica dei Comuni suddetti e all'assunzione di una nuova immagine volta alla promozione turistica. Nei tre casi, annualmente semplici escursionisti e gruppi organizzati visitano questi luoghi per osservare le specie presenti e sperare di trovare qualche novità. Per soddisfare le esigenze di questo tipo di turismo e attrarre ogni anno nuovi visitatori, annualmente le Pro Loco e altre associazioni, talvolta in coordinazione con quelle orchidologiche e le autorità amministrative organizzano escursioni e feste che generalmente prevedono anche il consumo e degustazione di prodotti locali, ridanno vita a luoghi abbandonati e offrono ai residenti nuovi stimoli per valorizzare le risorse territoriali. Ad alimentare

questo turismo contribuiscono anche i quotidiani, le reti televisive locali e i siti web che diffondono le notizie, i programmi e le immagini di questi eventi.

Fatte queste premesse veniamo ad esaminare inizialmente le attività festive sulle orchidee che si organizzano nei Comuni che hanno scelto le orchidee spontanee come loro emblema.

Il primo di essi è Mattinata (Fg), un Comune pugliese con circa 6000 abitanti che è situato sulla costa meridionale del promontorio del Gargano. Il suo territorio prevalentemente collinare, copre la superficie di circa 72 kmq, è compreso nel Parco Nazionale del Gargano e soprattutto nei mesi primaverili è meta di visitatori provenienti da diversi stati europei che vogliono osservare le varie specie di orchidee spontanee presenti¹. Alcune di esse sono endemiche esclusive del luogo e non sono presenti in nessun'altra parte del mondo. Tra queste, *Ophrys mattinatae*.

Al fine d'incentivare il flusso turistico e rendere partecipe anche la comunità locale all'interesse per le orchidee, dal 2002, varie associazioni in collaborazione con l'amministrazione comunale e la Regione Puglia organizzano nell'ultima decade di aprile un evento festivo di più giorni che nel corso di varie edizioni ha assunto diverse denominazioni tra cui *Andar per orchidee* e *Orchidays*².

Nel corso delle manifestazioni, durante il giorno i partecipanti organizzati in comitive guidate da esperti locali, partecipano ad escursioni a piedi in luoghi insoliti per osservare e fotografare le orchidee che man mano incontrano durante il percorso. Nel corso della manifestazione denominata "*Orchidays*" che si è tenuta dal 22 al 25 aprile 2023 il programma è stato molto vario. Infatti, sono state organizzate visite guidate, incontri con esperti botanici, momenti d'informazione e dibattito, degustazione di prodotti enogastronomici regionali, spettacoli musicali e artistici di strada con giocolieri, equilibristi, mangiafuoco e clown. Nel loro complesso le attività proposte sono state caratterizzate da fatti tipici delle feste tradizionali pugliesi con l'aggiunta di eventi tipici della contemporaneità. Gli uni e gli altri sono stati inseriti in un'ottica diversa da quella delle antiche feste tradizionali che nel loro insieme perseguivano le seguenti finalità: offrire nuovi stimoli all'evasione collettiva, affermare e valorizzare l'identità territoriale per una più efficace promozione turistica. In particolare, per l'amministrazione comunale l'evento è nato per rendere Mattinata un importante centro culturale della Regione Puglia, incentivare e internazionalizzare la destagionalizzazione turistica valorizzando l'unicità e tipicità rappresentata dalle orchidee spontanee locali. Durante le giornate festive, in una piazza del paese è stata installata una luminaria o forma di orchidea che si accendeva sfruttando l'energia elettrica prodotta da un alternatore collegato ai pedali di tre biciclette fornite dagli organizzatori. Con quest'ultima idea si è voluto diffondere il

¹ [it.wikipedia.org > wiki > Mattinata](https://it.wikipedia.org/wiki/Mattinata).

² www.mattinata.eventi.orchidee-selvatiche.spettacoli.

messaggio che la luminaria è ecosostenibile, come lo sono le escursioni e tutti gli altri eventi della manifestazione.

Un altro Comune italiano che ha fatto delle orchidee un proprio emblema è stato Palena, un piccolo centro della Provincia di Chieti che attualmente conta circa 1250 abitanti ed è situato alle falde del versante sud-orientale del massiccio della Majella. Il suo territorio si estende per oltre 93 kmq tra l'altitudine minima di 603 m e massima di 2550 ed è caratterizzato da una variegata morfologia e una rilevante eterogeneità floristica con oltre 1200 specie di piante vascolari a cui contribuiscono 62 specie di orchidacee e 29 ibridi. Anche nel caso di Palena a un ibrido di orchidacea è stato assegnato il nome del paese. Infatti, il suo nome scientifico è *Ophrys xpalenae*.

Quando è iniziata a diffondersi la voce che a Palena crescevano le orchidee, qualche residente ha dimostrato meraviglia e scetticismo. In seguito, il fatto è diventato di dominio pubblico, il Comune si è autodefinito "*Il paese delle Orchidee*", sui muri di alcuni edifici delle principali strade del paese sono stati affissi foto-disegni di orchidacee realizzati su mattonelle di ceramica e, dal 2015 tra l'ultima settimana di maggio e la prima di giugno in paese si organizza una manifestazione di due giorni dedicata a questa famiglia di piante. L'evento coinvolge l'Amministrazione Comunale, il Parco Nazionale della Majella, le scuole locali, artigiani e commercianti ognuno dei quali fornisce un contributo specifico. Al pari di Mattinata, anche in questa località abruzzese, durante i giorni di festa si organizza un ricco programma di attività culturali e ricreative che generalmente prevede: escursioni sul campo, un convegno naturalistico, illustrazione delle attività didattiche su tali piante fatte dagli alunni dell'Istituto Comprensivo locale, esposizione di prodotti enogastronomici ed artigianali, spettacoli, attività teatrali di poesia, cabaret, racconti, balli, canti e musiche popolari abruzzesi. In alcune occasioni è stato organizzato anche un treno turistico costituito da carrozze d'epoca e chiamato "Treno delle Orchidee" che è partito da Sulmona (Aq), è arrivato nella stazione locale e ha portato i visitatori interessati alla manifestazione e alle escursioni. Nel 2018 nel luogo è stato organizzato un convegno dell'associazione GIROS a cui hanno partecipato oltre 100 soci provenienti da tutta la penisola. Il Parco Nazionale della Majella si occupa di vari aspetti scientifico-organizzativi dell'evento, curando la ricerca dei relatori per il convegno e mette a disposizione alcuni soggetti del suo personale per guidare le escursioni. Inoltre, ha realizzato una segnaletica indicatrice dei siti palenesi d'interesse orchidologico e ha organizzato corsi di formazione per le guide accompagnatrici dei visitatori. Gli alunni dell'Istituto Comprensivo partecipano ad attività didattiche, preparano disegni e ricerche bibliografiche sulle caratteristiche di tali piante che fanno conoscere al pubblico durante il convegno. In un'occasione un'orafa ha realizzato alcuni gioielli con la forma di orchidee, mentre un barista ha preparato un cocktail definito all'orchidea. Durante un'intervista (Di Fonzo 2020), il presidente della Pro Loco ha dichiarato che i motivi che hanno portato a valorizzare le orchidee spontanee palenesi sono stati i seguenti: 1) la volontà di conferire

maggior originalità al luogo; 2) caratterizzare la Pro Loco con iniziative diverse da quelle legate all'organizzazione di sagre e feste religiose tradizionali; 3) destagionalizzare il flusso turistico favorendo quello tardo primaverile coincidente con il periodo locale di massima fioritura delle orchidee (fine maggio-inizio giugno).

Anche Collalto Sabino (Ri), un Comune laziale con meno di 400 abitanti e il territorio incluso nella riserva naturale Monte Navegna e Cervia (Monti Carseolani), tra i suoi emblemi annovera le orchidee. Infatti, è definito "Il borgo delle orchidee" e nel luogo da vari anni si organizzano escursioni, laboratori di macrofotografia e foto-tour dedicati alle orchidee spontanee. In queste occasioni il paese che è stato decimato dall'emigrazione, lo rianimano i visitatori che partecipano agli eventi proposti.

Il quarto Comune che dal 2014 ha scelto le orchidee come un proprio emblema è Osoppo che conta oltre 2800 abitanti e si trova in Provincia di Udine. Il suo territorio estende su una superficie di circa 22 km², è in gran parte pianeggiante e comprende anche sei piccoli rilievi che raggiungono l'altitudine massima di 330 metri. Una parte del territorio comunale è costituita da ambiti incolti e boschivi su cui attecchiscono 35 specie diverse di orchidee spontanee, corrispondenti a oltre il 46% di quelle presenti in tutto il Friuli-Venezia-Giulia. A causa di questa sua peculiarità il Comune si autodefinisce "Paese delle orchidee" e dal 2014 varie associazioni locali organizzano tra la seconda e la terza settimana di maggio la "Festa delle Orchidee di Osoppo". In linea di massima la manifestazione è caratterizzata da un insieme di eventi che tendono a coinvolgere nel modo più ampio possibile i residenti, mettono in mostra e valorizzano alcune risorse locali e, generalmente comprendono: visite un giardino botanico, escursioni guidate per la ricerca delle orchidee spontanee; proiezione di documentari, convegni e conferenze su temi generalmente naturalistici, di giardinaggio e coltivazione di orchidee esotiche; stand enogastronomici con prodotti tipici; una mostra mercato di orchidee esotiche ed altre piante; un mercatino di oggettistica; spettacoli e teatrali e musicali; attività d'animazione per bambini e varie per adulti. Alcuni particolari eventi organizzati nel corso di vari anni sono stati i seguenti: giri nel bosco con un calesse trainato da cavalli; una sfilata di moda con abiti creati da sartorie di Comuni vicini e definita "*Profumo di Orchidea*"; esibizioni musicali e sfilate in abiti floreali degli alunni della locale Scuola Media; un torneo di calcio per esordienti denominato "*Trofeo dell'orchidea*"; un treno storico in partenza da Trieste con una locomotiva elettrica e carrozze degli anni 30.

Monte Porzio Catone, un Comune dei Castelli Romani è definito "*Città delle Orchidee*" poiché dal 1995, annualmente si organizza una mostra dedicata alle entità coltivate di questi fiori. L'evento ha la durata di 3 giorni, si organizza in un fine settimana del mese di aprile, è denominato "*La rassegna delle orchidee dal mondo*" e vi partecipano espositori e vivaisti provenienti da tutte le Regioni italiane, vari stati europei ed extra-europei. A Monte Porzio fioriscono anche una ventina di orchidee spontanee che contribuiscono a rendere più attrattivo il territorio e ad arricchire le

motivazioni che portano all'organizzazione della rassegna. La manifestazione generalmente comprende: il discorso inaugurale d'apertura del Sindaco e altre autorità; l'esposizione di oltre trentamila varietà di orchidee coltivate lungo le principali vie del centro storico; conferenze a tema; l'apertura di stand enogastronomici; rassegne letterarie, spettacoli teatrali, intrattenimenti musicali; mostre di pittura e fotografia.

A partire dall'inizio del XXI secolo, in altri Comuni italiani hanno iniziato a organizzarsi feste ed escursioni guidate accompagnate da varie attività ricreative che nel loro insieme assegnano alle orchidee nuovi valori e simbolismi, valorizzano le risorse locali, riscoprono territori abbandonati, incentivano e destagionalizzano il turismo. In questo caso la rassegna completa delle località italiane in cui tali fatti avvengono è abbastanza vasta per cui si prenderanno in considerazione quelli più significativi poiché di maggiore rilevanza locale e nazionale, interessano un pubblico più vasto e offrono ai visitatori la possibilità di osservare un maggior numero di specie.

Procedendo da sud verso nord, si osserva che la prima località in cui tali fatti avvengono è Bagheria, un Comune della Provincia di Palermo con oltre 52000 abitanti e la superficie di circa 30 km². Il territorio comunale comprende il Monte Catalfano in cui sono segnalate 35 specie di orchidacee, è stato istituito un Parco di 300 ettari ed è stato individuato un sentiero definito "*Il sentiero delle orchidee*". Al fine di valorizzare il territorio, far conoscere le orchidee spontanee, sensibilizzare alla loro conservazione, destagionalizzare il turismo e incentivare quello primaverile, in tale ambito tra la fine marzo e la seconda settimana di aprile si organizzano escursioni per osservarle. In particolare, il 25 e 26 marzo 2023 è stato organizzato un evento denominato "*OrchiDAYS - Le giornate delle orchidee di Monte Catalfano*" a cui sono state collegate iniziative varie per far conoscere i prodotti della tradizione gastronomica locale tra cui una tipica focaccia del luogo chiamata lo Sfinzione Bianco di Bagheria. Dalla Sicilia si passa alla Sardegna in cui sono segnalate 65 specie di orchidee spontanee sono state organizzate diverse escursioni, tra cui una diretta alla ricerca specifica di queste piante presenti nel Parco della Giara. Inoltre, nella Scuola elementare di Fluminimaggiore, nell'ambito di un progetto di educazione ambientale definito "*Scuola Green*" e dei piani formativi relativi ai programmi dell'Educazione Civica è stata realizzata l'attività didattica "*Conoscere e Tutelare le Orchidee Spontanee della Sardegna*".

In Calabria ove sono segnalate 86 specie di orchidee spontanee, sono state organizzate escursioni ripetute a Castrovillari (Cs).

In Basilicata in cui sono segnalate 104 specie di orchidee spontanee, si sono organizzate escursioni a Moliterno (Pz) ove è stato creato anche "*Il sentiero delle orchidee*".

In Puglia, la regione italiana più ricca di orchidee spontanee con 112 specie, oltre che a Mattinata, tra fine marzo e aprile si sono organizzate escursioni alla ricerca

di queste piante nei Comuni di Cisternino (Br), Grottaglie (Ta) e Ostuni (Br). In particolare, a Grottaglie è sorta una cooperativa denominata “*Serapia*” che organizza le escursioni talvolta lungo un antico tratturo per la transumanza delle pecore e, a un locale pubblico è stato assegnato il nome di Orchidea 40.

Le escursioni dedicate alla ricerca di orchidee spontanee si effettuano anche in vari Comuni della Campania tra cui Sassano (Sa) che è situato sul versante settentrionale del monte Cervati ed è integralmente compreso nel Parco Naturale del Cilento e Vallo di Diano. Nel territorio di Sassano sono segnalate 54 specie di orchidee spontanee che in gran parte attecchiscono in un’area del comprensorio del Monte Cervati denominata la “*Valle delle Orchidee*”, un simbolo di biodiversità del Parco Nazionale del Cilento. Nel luogo è stata fondata la sezione Vallo di Diano/Cilento del GIROS che nel 2022 tra aprile e fine maggio ha programmato per ogni domenica un’escursione finalizzata alla ricerca di orchidee spontanee. Inoltre, annualmente, in un fine settimana della prima metà di maggio si organizza la “*Festa di primavera*” che di solito prevede un programma formato da un insieme d’ingredienti che favoriscono l’afflusso di visitatori con interessi diversi, riscoprono e valorizzano alcune tradizioni e caratteristiche del territorio locale: escursioni, trekking a cavallo, mountain bike, spettacoli di musica popolare, visite all’Ecomuseo della Valle delle Orchidee e delle Antiche Coltivazioni, tamurriate, spettacoli vari, tiro con l’arco e degustazione di piatti della cucina locale.

In Abruzzo oltre che a Palena, recentemente sono state organizzate feste, mostre, escursioni ed altre iniziative anche in altri Comuni. Nel corso di vari anni l’associazione “Centro Studi per la cultura e l’ambiente della Montagna Vastese e della Valle del Trigno”, durante i mesi primaverili ha organizzato mostre fotografiche, convegni e cicli d’escursioni dedicate alla ricerca delle orchidee spontanee della zona meridionale della Provincia di Chieti.

Ad Atri (Te) il 21 maggio 2022 è stato inaugurato il Percorso botanico delle Orchidee spontanee della Villa comunale in cui nel complesso sono segnalate 8 specie appartenenti a questa famiglia. Esso si compone di 8 punti d’osservazione segnalati da pannelli informativi bilingue, corredati da foto e descrizioni delle piante.

A Torrebruna (Ch), il 13 e 14 maggio 2023 è stata organizzata la manifestazione denominata “*Orchidee, bellezze rare in terre uniche*”. La stessa è nata dalla collaborazione tra la sezione abruzzese del GIROS. Il Parco Nazionale della Majella e l’amministrazione comunale ed è stata inserita nelle attività di animazione territoriale di un progetto che punta a valorizzare, promuovere e far conoscere a un vasto pubblico il territorio dei Monti Frentani. Nel corso dell’evento sono stati organizzati; un corso di base per il riconoscimento delle orchidee spontanee, un’escursione, un convegno pomeridiano dal titolo “*La conservazione come strumento di valorizzazione del territorio*” e una mostra fotografica dedicata a queste piante.

La settimana seguente, sul Monte Pallano, non lontano da Torrebruna è stata organizzata un'escursione che ha previsto anche un pranzo comunitario presso un Centro di Educazione Ambientale.

A Pescara dal 2 al 4 Dicembre 2022 l'AOCI ha organizzato una manifestazione denominata "Orchidee in Festa" che sostanzialmente ha previsto: un convegno; la presentazione di un volume; attività di animazione per bambini; una mostra mercato di orchidee, attrezzature per il giardinaggio e vari prodotti naturali; conferenze e corsi dedicati alla conoscenza di tali piante.

Nel Lazio che nel complesso è caratterizzato da 95 specie di orchidacee, operano una sezione regionale del GIROS e altre associazioni. Inoltre in anni recenti sono state organizzate *convegni, mostre fotografiche, feste ed escursioni finalizzate alla ricerca esclusiva delle orchidee spontanee oltre che a Collalto Sabino anche nelle seguenti località: Monte Serrapopolo, Monti Prenestini, Monti Lucretili e Monti Simbruini.*

Nelle Marche in cui sono segnalate 80 specie di orchidee spontanee, il primo maggio del corrente anno è stata organizzata un'escursione ad Altino di Montemonaco (Ap) denominata "tra Orchidee e antichi Sentieri". Essa si è svolta lungo un antico tragitto percorso dai pastori transumanti che è stato rivalorizzato.

Anche in Toscana che annovera la presenza di 97 specie di orchidee spontanee, si organizzano escursioni e iniziative varie riguardanti le orchidee spontanee di cui si citano alcuni esempi. A Roccalbegna (GR), durante le "Giornate delle Oasi WWF", un mese di eventi speciali per conoscere la natura d'Italia, si organizza un'escursione nel Bosco Rocconi con momenti dedicati alla macrofotografia e conoscenza delle orchidee spontanee. Altre escursioni per osservare tali piante si sono effettuate ad Asciano (Pi), Badia Tebalda (Ar), Calci (Pi), Fiesole (Fi) e San Giuliano Terme (Pi). Il Parco delle Foreste Casentinesi che si trova nell'Appennino tosco-emiliano, in più occasioni ha organizzato escursioni e corsi per il riconoscimento delle orchidee spontanee. Altrettanto è avvenuto a Barberino Val d'Elsa (FI) e a Villa Medicea della Petraia nel Comune di Firenze.

In Emilia-Romagna che annovera la presenza di 86 specie di orchidee spontanee, è stato approntato "*Il sentiero dell'orchidea selvaggia*" a Bagno di Romagna (FC). Altre escursioni organizzate sono state effettuate nei prati umidi di Bardello (Ra), a Quattro Castella (RE), nel Parco dello Stirone e del Piacenziano (Pr), Parco dei Sassi di Roccamalatina (Mo) e Santa Sofia (FC).

In Liguria che è caratterizzata dalla presenza di 92 specie di orchidee spontanee sono state organizzate escursioni e mostre a: Andora (Sv), Pieve Ligure (Ge), Portofino (Ge), Sanremo (Im), Sassello (Sv) e Santa Margherita Ligure (Ge). Tra i Comuni di Andora e Cervo è stato realizzato "*Il sentiero delle orchidee*" in cui si effettuano escursioni naturalistiche. Vari siti internet e giornali locali hanno annunciato, enfatizzando la notizia, che il Comune di Santa Margherita Ligure (Ge) ha sottoscritto con Legambiente un accordo che lo vuole "*Custode di orchidee*",

aggiungendo ai suoi emblemi anche queste piante. Questa decisione è nata dalla volontà di proteggere una specie molto rara che nel territorio sammargheritese si trova nel Parco del Promontorio di Portofino. I Comuni che entrano a far parte della rete dei Custodi di Orchidee ricevono finanziamenti e in collaborazione con altri enti e associazioni possono realizzare attività formative specifiche e momenti d'incontro con scambi di esperienze. A Sassello (Sv), il 18 luglio 2021 è stata organizzata un'escursione botanica in una torbiera del Parco del Beigua che è stata denominata: *“Tra orchidee e piante carnivore a Sassello”*. A Sanremo nel 2016, un'associazione di floricoltura ha organizzato un seminario introduttivo sulla famiglia delle orchidacee il 7 marzo e dal 7 al 17 dello stesso mese, una mostra fotografica sulle orchidee spontanee della Liguria e Toscana.

In Piemonte ove sono segnalate 87 specie di orchidacee sono state organizzate mostre ed escursioni in diverse località. Nel 2023 è stato approntato un programma definito *“Orch'idee senza confini”*, che ha compreso cinque escursioni guidate da effettuare dal 31 marzo al 15 luglio, nelle Alpi Marittime. A Pecetto di Valenza Po (Al), dal 2011 si organizza il *“Festival delle Orchidee selvatiche”*, un evento che generalmente comprende un'escursione guidata, un pranzo comunitario, un convegno pomeridiano e mostre su temi naturalistici. Nel 2019 l'evento è stato arricchito dalla presentazione del progetto finanziato dalla Comunità Europea, *“LIFEorchids”*, che ha la finalità di migliorare lo stato di conservazione delle popolazioni di orchidee spontanee nei siti della Rete Natura 2000 dell'Italia nord-occidentale. Un altro appuntamento si realizza nel Comune di Castiglione Tinella (Cn) in cui di solito tra aprile e maggio si organizza *“Il Giorno delle Orchidee”* che prevede una camminata sui sentieri tra le vigne di moscato per ammirare la fioritura delle orchidee spontanee della zona, un picnic, un concerto musicale e al termine dell'escursione la degustazione di dolci locali e vino moscato. Nel mese di maggio del 2019 a Pradolungo di Gavi (Al), in occasione delle Giornate Nazionali delle Guide Ambientali Escursionistiche AIGAE, è stata organizzata un'escursione definita *“La collina delle orchidee. Natura, storia e meraviglie di un territorio a vocazione vinicola”*. A Viridea di Collegno (To), invece si organizza una mostra-mercato di orchidee coltivate appartenenti a vari generi di origine tropicale.

Anche in Lombardia ove sono segnalate 72 specie di orchidee spontanee, le escursioni, le mostre-mercato e le feste dedicate a queste piante non mancano. A Villa di Serio (Bg), località in cui sono censite 21 specie di orchidee spontanee, nell'ambito di un progetto denominato *“Villa di Serio Green”*, a fine aprile si organizzano passeggiate botaniche in ambiti collinari locali dedicate alla ricerca e osservazione di queste piante³. Altrettanto avviene a Menconico (Pv) ove nel mese di maggio si organizza un'escursione naturalistica sui sentieri del Passo della Scaparina. L'evento si conclude con la degustazione di prodotti enogastronomici locali in una struttura

³ www.prolocovilladiserio.evento.villa-di-serio-green-la-collina-le-orchidee-spontanee.

turistica⁴. A Sottocollina (Bg), un'associazione ha proposto un'escursione in un ambito comunale definito “*L’altopiano delle orchidee*”. A Varese si organizza una mostra-mercato di orchidee coltivate che è denominata “*Varese Orchidea*” e nel 2023 ha raggiunto la 16° edizione. Nel corso della stessa si organizzano conferenze, corsi di coltivazione, convegni e premiazioni delle migliori piante esposte giudicate da una giuria formata da esperti internazionali⁵.

Nel Veneto ove nel complesso sono segnalate 77 specie di orchidee spontanee, diverse associazioni hanno effettuato escursioni mirate alla ricerca esclusiva di queste piante nei dintorni di Garda, i Monti Lessini, il Monte Balbo, l’altopiano di Asiago, i Colli Berici, Euganei e Vicentini. Nelle loro modalità organizzative esse non discostano dagli altri casi sinora esaminati. A questi eventi si aggiungono due particolari percorsi definiti ognuno “*Sentiero delle orchidee*” che sono stati realizzati sul Monte Cistorello (Colli Berici) e a San Vito di Cadore (Bl).

Nel Trentino-Alto Adige che annovera 69 specie di orchidee spontanee, annualmente si organizzano escursioni esclusive alla ricerca di queste piante e in vari anni, nell’ambito del “*Fascination of Plants Day e la Giornata internazionale della biodiversità*”, varie associazioni hanno organizzato una mostra-mercato di orchidee tropicali che ha previsto anche corsi, conferenze e premiazioni degli espositori.

A Gargazzone (Bz) è stato allestito il “*Raffiner Orchideenwelt*”, un particolare parco tematico dedicato alle orchidee.

Nel Friuli-Venezia-Giulia, oltre che a Osoppo si organizzano mostre ed escursioni a Sauris (Ud), Sacile (PN) e Pordenone. A fine luglio si organizza una corsa di cinque giorni in alta montagna che è definita il “*Trail delle Orchidee*” ed attraversa i territori comunali di Ampezzo, Socchieve, Sauris e Forni di Sotto. Durante l’evento sportivo-naturalistico, i partecipanti percorrono antichi sentieri e degustano prodotti tipici del luogo. A Sacile (Pn), di solito nel mese di marzo si organizza una manifestazione con mostra e mercato di orchidee esotiche che è denominata “*Orchidee a primavera*”. Gli organizzatori nei loro manifesti pubblicitari scrivono che l’evento si lega alle matrici rurali del luogo e alle sue tipiche feste popolari. A Pordenone da oltre vent’anni si organizza un evento denominato “*Orto giardino*” che è caratterizzato anch’esso dall’esposizione di orchidee esotiche a cui fanno da cornice: spettacoli vari, incontri culturali e degustazioni enogastronomiche.

I siti informatici sulle orchidacee

Da diversi anni, tramite vari siti, Instagram, YouTube, Facebook e Twitter sono immessi in rete filmati, discussioni e immagini riguardanti le orchidee, le nuove

⁴ www.oltretheadvisor.it > evento > 807a35cc4dd84e0042cb1f1bd44ad.

⁵ www.varesenews.it.varese-orchidea-2023-torna-la-mostra-mercato-internazionale-allagricola.

scoperte, le escursioni dedicate alla loro ricerca, la soluzione di problemi tassonomici e di coltivazione. Il loro ammontare complessivo è difficilmente quantificabile e per quanto riguarda quelli italiani, volendo tentare una loro classificazione si può dire che sono costituiti da: 1) i siti web gestiti direttamente dalle associazioni d'orchidofilia precedentemente elencate; 2) link vari dedicati esclusivamente alle orchidacee presenti nelle 20 regioni italiane; 3) i siti di semplici appassionati iscritti ai social network che diffondono le foto dei loro ritrovamenti per farli conoscere e suscitare nei casi di classificazioni dubbie, discussioni aperte e quesiti in materia. Attraverso la ricerca rete, lo scrivente ha conteggiato una sessantina di siti specifici dedicati alle orchidee spontanee italiane e delle sue regioni e altrettanti siti facebook. È interessante notare che in diversi siti Facebook gli utenti s'improvvisano o considerano esperti di orchidee, pubblicano foto dei loro ritrovamenti e nelle discussioni con altri utenti dimostrano di conoscere e saper usare termini del linguaggio botanico specialistico che in questo modo diventa più popolare. A queste discussioni spesso partecipano anche veri e propri ricercatori esperti che acquisiscono una certa popolarità anche al di fuori del mondo accademico a cui appartengono.

Da una ricerca in rete è emerso che i link sulle orchidee spontanee italiane ripartiti per singola regione ed extraregionali presenti in rete sono i seguenti:

- Valle d'Aosta: Arte e Natura in Valle d'Aosta - Orchidee di giugno;
- Piemonte: Progetto Atlante Orchidee Piemontesi e Piemonte Parchi - I fiori degli Dei;
- Lombardia: Le orchidee spontanee della provincia di Brescia, Orchidee della provincia di Bergamo;
- Trentino-Alto Adige: Orchidee spontanee del Trentino;
- Veneto: Orchidee spontanee del Veneto;
- Friuli-Venezia-Giulia: Orchidee spontanee del Friuli, Catalogazione floristica per la didattica - Università di Udine Sez. Biologia Vegetale - Schede a cura di Luciano Regattin;
- Liguria: Le orchidee spontanee del Ponente Ligure e foto, Pa Grande e il SIC di Pompeiana - Orchidee mediterranee, Orchidee spontanee della provincia di Savona, Le orchidee spontanee della Liguria;
- Emilia-Romagna: Orchidee spontanee di Romagna, Orchidee Provincia di Modena;
- Toscana: *Orchidee spontanee della campagna toscana, Orchidee spontanee della Toscana centro meridionale, Orchidee spontanee di Maremma, Orchidee dell'Oasi San Felice, Orchidee Comune di Pisa;*
- Umbria: Orchidee Spontanee del Comune di Trevi, Orchidee spontanee nell'Amerino;

- Marche: Orchidee spontanee delle Marche, *The Orchids of the Marche (Italy)*, *Le orchidee spontanee dei Sibillini*;
- Lazio: Galleria orchidee spontanee - nonsoloorchidee.it, *Orchidee della Riserva Naturale del Lago di Vico*, *Orchidee in provincia di Rieti e Sabina*;
- Abruzzo: orchidee d'Abruzzo Archivi - Flora d'Abruzzo, *Orchids and wild flowers of Abruzzo*;
- Molise: *Orchidee spontanee*, a cura dell'Associazione "Ophrys" di Isernia (Molise);
- Campania: *Orchidee Spontanee dei Monti Lattari*, *Le orchidee del Cilento*, *Le orchidee dell'Appennino Salernitano*, *Orchidee spontanee del Vallo di Diano e Comprensorio dei Monti Picentini*, *Orchidaceae dei Monti Picentini*, *Orchidee dei monti occidentali del Vallo di Diano*;
- Puglia: *Le Ophrys del Gargano* a cura di Matteo Perilli, *Orchidee del Gargano*, *Orchidee di Bovino*, *Le orchidee spontanee di Mattinata*, *Orchidee spontanee della Puglia* a cura di Luigi Gasparini, *Orchidee del Salento Meridionale e Inseguendo il profumo delle orchidee: da Punta Pizzo a Porto Badisco di Elio Paiano*; *Ibridi di Orchidee spontanee dell'alta Murgia*;
- Basilicata: *Argonauti - La Natura di Puglia e Basilicata – Orchidee*;
- Calabria: *Mappatura delle orchidee spontanee nella regione Calabria*, *I Funghi & le Orchidee della Calabria*;
- Sicilia: *Orchidee dell'Etna*, *Orchidee della Sicilia Occidentale*, *Orchidee Iblee*, *Le orchidee della Cava Grande del Cassibile*, *Orchidee della Montagna della Ganzaria (Sicilia centrale)*;
- Sardegna: *Orchidee della Sardegna*, *Le orchidee spontanee della Sardegna*, *Orchidee spontanee in Sardegna (Laconi)*;
- nazionali: GIROS (ripartito in diverse sezioni regionali ognuna con un proprio link), *Galleria Orchidee Italiane - Orchidando.net*, *Orchidee spontanee - nonsoloorchidee.it*, *Le orchidee spontanee. Orchidee spontanee a cura di Riccardo Missaglia*.

Alcune considerazioni e osservazioni conclusive

I fatti esposti dimostrano che l'uomo da diversi millenni si è interessato alle orchidee e su queste piante ha elaborato leggende, inventato usi, tradizioni e significati che nel corso della storia sono cambiati. In particolare, come visto nell'epoca contemporanea le orchidee sono entrate nella cultura popolare diventando emblema d'identità territoriale e favorendo l'aggregazione tra persone con mutui interessi, l'evasione dalla quotidianità, il turismo, la realizzazione di nuove feste e la diffusione di nuovi significati da attribuire alla flora e più in generale alla natura.

Con la diffusione dell'interesse per le orchidee, la partecipazione ai corsi per conoscerle, coltivarle e alle escursioni finalizzate alla ricerca di quelle spontanee si sono prodotti i seguenti effetti: 1) varie conoscenze, concetti teorici, abilità pratico-

operative (tra cui la capacità di riconoscere fiori apparentemente simili) ed elementi del linguaggio scientifico di solito limitati a un pubblico ristretto sono diventati popolari e la loro divulgazione è avvenuta per hobby; 3) si sono riscoperti e valorizzati antichi sentieri, terreni incolti e abbandonati dei luoghi visitati che hanno portato l'uomo a essere un nuovo protagonista della natura incontaminata; 5) la natura e i suoi elementi sono diventati elementi ispiratori della volontà di evasione collettiva e della ricerca di nuove forme di saperi e conoscenze; 6) si sono diffusi valori e norme riguardanti l'importanza delle aree incolte per la tutela della biodiversità, il rispetto, la conservazione di queste piante in particolare e della natura in generale; 7) si sono recuperati alcuni antichi usi e tradizioni popolari dei luoghi visitati con pregnanti significati storici e identitari.

L'associazionismo orchidologico è l'espressione delle attività di aggregazione, partecipazione e solidarietà per il conseguimento di finalità comuni. Esso ha avuto e ha tuttora importanti riflessi economici e culturali poiché: 1) ha alimentato il turismo naturalistico, l'attività editoriale, la divulgazione di conoscenze scientifiche e i principi di conservazione della natura; 2) ha contribuito a far conoscere e creare nuove amicizie tra persone di diversa origine geografica. I soggetti che si sono iscritti a queste associazioni sono andati continuamente crescendo per i seguenti motivi: 1) il grande significato simbolico e fascino che tali piante esercitano; 2) il boom economico che ha allargato la possibilità degli uomini di dedicarsi oltre che al lavoro anche ad attività ricreative, culturali e turistiche; 3) il fatto che l'interesse per le orchidee esotiche e tropicali è stato affiancato anche per quello per le orchidee mediterranee e delle aree temperate della terra; 4) è in atto un processo di ritorno alla natura che porta l'uomo a riscoprirla, frequentarla e a viverci.

Il fatto che in epoca contemporanea si organizzano feste in cui le orchidee sono le principali protagoniste è indicativo anch'esso di nuovi valori e funzioni assegnate a queste piante e alle occasioni festive. Tali feste sono utilizzate a fini aggregativi, d'evasione dalla quotidianità, riscoperta del proprio territorio e trovare nuovi significati e stimoli per restare nel proprio ambiente di vita. Esse generalmente si organizzano: 1) nella stagione primaverile e in questo modo contribuiscono ad alimentare il turismo in un periodo in cui non è molto sviluppato; 2) nei fine settimana a dimostrazione che sono adeguate ai ritmi di lavoro e riposo dell'epoca contemporanea e intendono offrire ai partecipanti altri diversivi riguardanti le modalità d'impiego del tempo libero.

Molte feste ed escursioni si organizzano in Comuni semiabbandonati a causa dell'emigrazione massiccia e il declino demografico. Chi resta in questi luoghi vive una dimensione che Teti (2004, 2022) definisce "etica della restanza", caratterizza chi non emigra dal luogo natio e si fa carico d'iniziative utili per renderlo più vivibile. In questo senso le feste dedicate a tali piante alimentano questa dimensione poiché accrescono le motivazioni che spingono a non abbandonare la propria terra, ad aggregare i residenti e accrescere i visitatori.

Come visto le orchidee sono ampiamente trattate in blog specifici e social network. Essi si possono considerare un nuovo modo di vivere le tradizioni della modernità e l'ampio spazio che le riservano dimostra che esse sono diventate anche un simbolo di aggregazione di comunità virtuali costituite da persone che condividono interessi comuni, fanno ricerche, si scambiano informazioni e comunicano tra loro istantaneamente, nonostante la distanza fisica che li separa. Spesso gli individui componenti le comunità di orchidofili in rete passano dagli incontri virtuali a quelli reali e tenendo conto di questo i siti blog si possono considerare anche strumenti di socializzazione reale. Ad avviso di Bindi (2008: 90), la dedica di un sito web a un dato cerimoniale esprime la volontà di polarizzare intorno ad esso *“l'attenzione del sistema locale e di intercettare un'utenza che possa poi recarsi di persona ad assistere alla festa”*. Lia Giancristofaro (2017: 99) a sua volta mette in evidenza che in generale la documentazione telematica unisce coloro che alimentano *“il loro senso di appartenenza attraverso la partecipazione differita”*.

Ad avviso di Niola (2008) *“Questa forma di diario in rete sta dando vita a una nuova cartografia sociale fatta di punti di aggregazione fondati sulla circolazione delle opinioni”*. Poi aggiunge: *“Il blog è proprio una occupazione di immaginario pubblico, una sorta di tribuna virtuale. E contribuisce a rivelare la forma dei nuovi spazi collettivi di una società che ha profondamente mutato le sue categorie spaziali e sta passando dalle divisioni alle condivisioni, dai luoghi tradizionali – territori fisici delimitati, confinati, sul modello delle nazioni – agli iperluoghi immateriali che ridisegnano le mappe del presente”*.

I blog sulle orchidacee possono essere considerati *“rioni”* del villaggio globale senza confini fisici definiti che conservano le loro specificità poiché: ognuno di essi ha propri simboli identitari; i suoi abitanti intessono legami virtuali tra di loro e condividono interessi comuni. Ad avviso di McLuhan (1964) esso è caratterizzato da una decentralizzazione, che sposta il punto primario di interesse e di osservazione dalla soggettiva visione della dimensione di villaggio, alla spersonalizzata visione globale. Nel complesso attraverso l'immissione in rete di fatti e notizie riguardanti le orchidee si producono i seguenti effetti: 1) queste piante diventano emblemi personali e locali del villaggio globale e un prodotto del folklore cibernetico che si offre gratis a curiosi e a chi sceglie i fatti culturali più vicini ai propri interessi; 2) si configura e delinea un nuovo tipo d'identità territoriale e culturale non limitato e ristretto; 3) si assiste allo sviluppo a un nuovo tipo di cultura che si può definire *“orchidofila”* che ingloba i simboli, atteggiamenti, valori e modelli di comportamento legati alle piante in considerazione e ai territori in cui si sviluppano; 4) le orchidee e l'ambiente in cui crescono si patrimonializzano, acquisiscono un'importanza comunitaria, danno risposte ai bisogni identitari del presente e diventano risorse che favoriscono un nuovo tipo di turismo. Di conseguenza esse si reificano e diventano oggetto di salvaguardia e tutela. A dimostrare l'esistenza di un processo di patrimonializzazione contribuiscono anche: 1) i Comuni che hanno scelto le orchidee come un loro

emblema territoriale; 2) il fatto che tali piante sono protette e molto spesso i territori in cui attecchiscono, si organizzano escursioni e feste si trovano all'interno di parchi, ovvero sistemi ambientali naturali considerati essi stessi un patrimonio. In accordo con Bindi (2013) si può dire che come tutte le culture patrimonializzate anche quella orchidofila è caratterizzata da una natura ambivalente poiché da un lato rivaluta le identità locali e dall'altro risponde ai bisogni posti dall'industria culturale del mondo globalizzato.

Conclusioni

L'insieme dei fatti riportati sono aspetti dimostrativi di un dinamismo culturale in cui le orchidacee spesso unite alla riscoperta di tradizioni locali agiscono come collanti di natura identitaria e che i luoghi semiabbandonati in cui si trovano, possono offrire opportunità di vita che alimentano la voglia di restare e di autorappresentarsi.

Bibliografia

Balzani R. (a cura), (2016), *I territori del patrimonio. Dinamiche della patrimonializzazione e culture locali (secoli XVIII-XX)*. Il Mulino, Bo.

Battilani P., (2018), Si fa presto a dire patrimonio culturale. Problemi e prospettive di un secolo di patrimonializzazione della cultura. *Storia e Futuro, Rivista di Storia e Storiografia Contemporanea online*.

Bazzicalupo M., Calevo J., Danna C., Giovannini A.L., Robustelli F.S., Della Cuna S. & Cornara L., (2018), *Le Orchidee della nostra flora: un mondo di relazioni*. *Erboristeria Domani* 410, pp. 69-75.

Bindi L., (2008), *Folklore virtuale. Note preliminari a un'etnografia delle tradizioni sul web*. *La Ricerca folklorica* 57 (1), pp. 87-93.

Breda N., (2009), *Terzo Veneto, Terzo paesaggio. Indagini antropologiche su ambiente e ambientalisti in Veneto*, *Rivista, ricerche per la progettazione del paesaggio*, n. 12, <http://www.uni.it/rivista/12ri/12r.html>

Calevo J., (2021), *Orchis in fabula. Miti e leggende sulle piante più diffuse al mondo*. Independently Published,

Cattabiani A., (1998), *Florario: Miti, leggende e simboli di fiori e piante*. Arnoldo Mondadori Editore, Milano.

Christenhusz M.J.M. & Byng J.W., (2016), *The number of known plants species in the world and its annual increase*. *Phytotaxa* 261 (3), pp. 201–217.

Delforge P., (2016), *Guide des orchidées d'Europe, d'Afrique du Nord et du Proche Orient*. 3^e e., Delachaux et Niestlé, Paris (F).

Descola Ph., 2002, *Anthropologie de la nature. Annales. Histoire, Sciences Sociales*, 57 (1), pp. 9-25.

Descola Ph., (2013), *L'ecologia degli altri. L'antropologia e la questione della natura*. Linaria, Roma.

Di Fonzo C., (2020), *Borghi, montagna, natura, Palena*. Abruzzo.no. <https://www.abruzzo.no/it/palena-paese-delle-orchidee/>.

Di Massimo E. & Di Massimo M., (2005), *Planta medica, le erbe officinali tra scienza e tradizioni*. I quaderni dell'ambiente N°19. Provincia di Pesaro e Urbino – Assessorato beni e attività ambientali.

Finamore G., (1889), *Botanica popolare abruzzese*. Prima Edizione. Ristampa anastatica, Editrice Carabba, Lanciano (Ch), 1991.

Giancristofaro L. (2017), *Le tradizioni al tempo di facebook*. Carabba Ed., Lanciano (Ch).

Lapucci C. & Antoni A.M., (2016), *La simbologia delle piante*. Sarnus editore. Firenze.

Magrini G., (1996), *Fiori e erbe in Valtellina e Valchiavenna*. Poligrafiche Bolis s.p.a. Bergamo.

Manzi A., (2001), *Flora popolare d'Abruzzo*. Casa Editrice Rocco Carabba, Lanciano (CH).

Manzi A., (2003), *Piante sacre e magiche in Abruzzo*. Casa Editrice Rocco Carabba, Lanciano (CH).

Mc Luhan M., (1964), *Gli strumenti del comunicare*, Il Saggiatore, Milano.

Menghini A., (1989), *Herba Gjoconda. Hypnophytogonia*. Petruzzi Editore, Città di Castello (Pg).

Mele G., (2020), *L'erba concordia e l'erba discordia nella leggenda e nella magia popolare (orchidee e legamenti amorosi)*. <https://www.fondazioneterradotranto.it/2020/04/29/1-erba-concordia-e-lerba-discordia-nella-leggenda-e-nella-magia-popolare-orchidee-e-legamenti-amorosi/>

Milillo S. & Conte G.M. (2016), *Orchidee. Cure colturali, generi e specie*, De Vecchi, Milano.

Montis G., (2020), *L'Angolo del Verde di Lella. Le orchidee. Il Salotto di Ceci Simo*. <https://www.ilsalottodicecisisimo.com/langolo-del-verde-di-lella-le-orchidee/>

Niola M., (2008), Villaggio blog, vista sul mondo, le nuove forme di dialogo. *La Repubblica* 29 maggio, 2008, Milano.

Pezzetta A., (2018), *Le orchidee della flora italiana: distribuzione geografica e origini*. GIROS Orch. Spont. Eur. 61 (1): 218-248.

Ricci F., (2020), *Politics, verso un'antropologia dell'interconnettività? Potere e controllo della conoscenza nella società digitale*. *Metábasis.it*, rivista semestrale di filosofia e comunicazione, 30, pp. 198-214.

Reese S., (2023), *Orchidee – Simbolismo e significato*.

Scrugli A., 1990, *Orchidee spontanee della Sardegna*, Edizioni Della Torre, Cagliari.

Teti, V., (2004), *Il senso dei luoghi. Memoria e storia dei paesi abbandonati*, Donzelli, Roma.

Teti, V., (2022), *La restanza*, Einaudi, To.

Wagner A., (2023), *Fare l'amore come un'orchidea. Storia e mirabilia del fiore più intelligente del mondo*. Ponte Alle Grazie, Milano.

AUTORI

TEODORO BRESCIA, dottore di ricerca, già docente di Antropologia filosofica e di Bioetica presso il Master in “Bioetica e consulenza filosofica” dell’Università di Bari, docente di Filosofia nei licei. Principali temi di ricerca: olismo e riduzionismo; tradizioni ermetiche e simbologia sacra; bioetica e biopolitica. Premio della Cultura della Presidenza del Consiglio dei Ministri – settore scientifico (2001), Socio onorario UNSA (2003), Premio Cucurachi (2010), Cittadino Onorario di Boville Ernica (2022). Socio SIA (Società Italiana di Archeoastronomia, dal 2007), Socio Corrispondente ASAS (Accademia di Storia dell’Arte Sanitaria, dal 2015). Autore di numerosi articoli e volumi tra cui: *Il Tao dello spirito* (2000), *Il Tao della medicina* (2001), *Le eterne leggi dell’anima* (2004), *I misteri del cristianesimo* (2006²), *Olos o logos: il tempo della scelta* (2011), *Il Segno del Messia: l’enigma svelato* (2012), *La Stella dei Magi e il sarcofago decifrato* (2014²), *Il codice nel Cenacolo* (2016), *Un rebus nella Gioconda* (2022²).

LIA GIANCRISTOFARO, dottore di ricerca (Università di Chieti) e docteur d’études approfondies (EHESS, Parigi) è professore associato in Materie Demo-Etno-Antropologiche presso l’Università di Chieti, dove dal 2006 insegna Antropologia Culturale. Nel 1980 ha incontrato gli studi folklorici ed etno-antropologici, e nel 1990 gli studi politici e giuridici, configurando così i suoi campi di ricerca: antropologia delle istituzioni politiche e giuridiche; *heritage studies*; etnologia dell’Europa; rielaborazione dell’approccio demologico italiano; antropologia del patrimonio letterario, delle attività espressive e delle “medicine tradizionali”. Ha coordinato progetti di ricerca per il suo Ateneo e altri Enti, operando in Europa, Nordafrica, Canada e Argentina. È membro del Comitato Scientifico di riviste come “LARES” e “DADA”. Dal 2000 dirige la “Rivista Abruzzese”, rassegna di cultura fondata nel 1948. Ha fatto parte di due collegi di dottorato e del *Corso di Perfezionamento in Beni Culturali Antropologici*, Università Milano Bicocca. È stata *visiting professor* in Francia presso l’Institut d’Ethnologie Méditerranéenne, Européenne et Comparative

dell'Université Aix-Marseille. È membro del direttivo della SIAA (Società Italiana di Antropologia Applicata) e del direttivo della SIMBDEA (Società Italiana per la Museografia DemoEtnoAntropologica). Ha contribuito a fondare il gruppo internazionale di ricerca sul patrimonio culturale nei conflitti armati con Università Ca' Foscari, CNR, SIMBDEA, Emergency. Ha prodotto trenta volumi e circa duecento articoli scientifici; per divulgare la prospettiva antropologica, partecipa a trasmissioni televisive sui canali RAI e su emittenti straniere, cumulando in vent'anni oltre 600 attività di terza missione.

– lia.giancristofaro@unich.it

ARSEN HAKOBYAN holds a Ph.D. in Social & Cultural Anthropology from the Institute of Archaeology and Ethnography, National Academy of Sciences of Armenia. He is associate Professor of Cultural Anthropology at the University of Yerevan and Leading Research Fellow at the Armenian National Academy of Sciences. His research interests include: anthropology of violence, refugee studies, memory and diaspora studies, ethnicity. He did fieldwork in: Armenia, Nagorno Karabakh, Georgia, North Caucasus and Lebanon. His publications include: *Beyond The Karabakh Conflict: The Story Village Exchange* (co-authored) (Heinrich Böll Stiftung South Caucasus, 2012) and *Syrian Armenians and the Turkish Factor* (co-authored) (Palgrave MacMillan, 2021).

CARMINE MARCACCI, nato a Castrovillari (CS) il 04/06/1998, dopo essersi diplomato con il massimo nel liceo classico G. Garibaldi si è iscritto all'Università di filosofia a Pisa, laureandosi con lode nel 2021. In triennale ha approfondito il rapporto tra l'etica dei valori e il *Sympathiebuch* di Max Scheler con la tesi *Max Scheler: le forme della simpatia e l'etica dei valori*. Durante il percorso di studi ha dato il suo contributo con l'articolo *I limiti delle definizioni: il paradosso del calvo* nel volume *Quaderno di Bioetica: Riflessioni e divagazioni degli studenti dei corsi 2018-2019 sulle lezioni del prof. Francesco Giunta*, a cura di I. Billeri, Pacini editore, Pisa, 2019. In magistrale ha proseguito gli studi a Pisa approfondendo il tema della comunità a partire dalla prospettiva ontologico-politica di Jean-Luc Nancy con una tesi dal titolo *L'ontologia del "con" in Jean-Luc Nancy: dall'esistenza alla comunità*. I suoi interessi di ricerca riguardano l'antropologia filosofica, l'etica delle relazioni e, in generale, il rapporto tra individuo e società. Nel 2022 ha pubblicato l'articolo *Recenti studi di antropologia filosofica. A proposito di alcune riflessioni di Guido Cusinato* in *DADA rivista di antropologia post-globale*, semestrale n.1, Giugno 2022, pp. 63-78. Al momento collabora con il professor Antonio Russo docente di filosofia morale presso l'Università di Trieste.

MARCELLO MOLLICA holds a Ph.D. in Social Sciences from the University of Leuven (2005) and a European Doctorate Enhancement in Peace and Conflict Studies (2007) from the University of Deusto. He is Associate Professor of Cultural Anthropology at the University of Messina. His research Interests include: religious and political violence, ethno-religious minorities, political mobilization, conflict and memory. He did fieldwork in: Northern Ireland, Lebanon, South-eastern Turkey and South Caucasia. He has published his work in peer-reviewed books and journals. His publications include: *Understanding Religious Violence* (co-authored) (Palgrave MacMillan, 2018); *Syrian Armenians and the Turkish Factor* (co-authored) (Palgrave MacMillan, 2021).

ANTONIO LUIGI PALMISANO ha lavorato come ricercatore e docente presso numerose Università italiane e straniere (Berlin, Leuven, Addis Abeba, Göttingen, Roma, Torino, Trieste, Lecce) e svolto pluriennali ricerche sul terreno in Europa, Africa dell'Est e Asia Centrale.

In Europa è stato incaricato dal 1990 al 1992 al progetto internazionale "Foundations of a New European Legal Order", presso il Centre for the Study of the Foundations of Law, Katholieke Universiteit, Leuven. In Ethiopia, presso l'Università di Addis Ababa, si è occupato di ricercare sui processi politici di manipolazione delle reti sociali nei processi di soluzione dei conflitti, analizzando dal 1992 al 1997 il diritto consuetudinario tribale in relazione al diritto statale federale. In Afghanistan, in qualità di Senior Advisor for Judicial Reform, ha lavorato con la Judicial Reform Commission dal 2002 al 2004. Insieme a questa e altre istituzioni internazionali (Kabul University, Unicef, Who) ha diretto ricerche estensive sulle forme alternative di soluzione dei conflitti e sulla struttura e organizzazione della giustizia informale in Asia. Ha condotto infine *survey researches* sulla relazione fra diritto consuetudinario, diritto informale, e diritto statale in Ecuador, Paraguay, Guatemala, Argentina e Cuba, elaborando un'analisi critica della relazione fra sistemi giuridici, ordine sociale e ordine dei mercati. Palmisano intende il *fieldwork* come stile di vita.

AMELIO PEZZETTA è insegnante di Scuola Media in quiescenza. Studioso di storia locale e tradizioni popolari dei Comuni della Valle dell'Aventino (Prov. di Chieti, Abruzzo). È particolarmente interessato alla trascrizione di vecchie tradizioni abbandonate al fine di non farle dimenticare e allo studio di quelle attuali ponendo un particolare accento agli effetti che si producono con la loro immissione in rete. Ha collaborato e collabora tuttora con importanti riviste del settore tra cui: *Aequa*, *L'Universo*, *Palaver*, *Rivista di Etnografia*, *Rivista Abruzzese* e *Valle del Sagittario*.

VALENTINA G. SCORSOLINI holds a PhD in Language Sciences and Foreign Literatures from the Catholic University of Milan. Her Doctorate dissertation *Cultural traditions and language education in Australia* investigated the history of the Italian community and the evolution of Italian teaching in the state of Victoria, highlighting how the perception of Italian language evolved in Australian public opinion throughout history. A critical evaluation of Italian teaching methodologies in Victoria led the author to propose a number of suggestions for improving Italian teaching practices.

Scorsolini's research focuses on Italian culture and migration to Australia, language policies, language teaching methods and the history of language education in Europe, on which she published the article *Alle origini della glottodidattica moderna: il "caso Ollendorff"* (*At the origin of modern language teaching, the case of Ollendorff*), *Nuova Secondaria* n. 7 (Editrice La Scuola), 2013.

Scorsolini currently works in education in Australia, where she has collaborated with a variety of institutions and secondary schools, as well as the Italian Assistance Committee in Melbourne. The author has also taught undergraduate courses about the Italian Renaissance and Italian grammar at the University of Melbourne.