

2. Il margine: concettualità e sacralità.

2.1 Il margine: spazio e tempo.

La linea di demarcazione tra i mondi della dualità più elementare -esterno e interno, uomo e natura, cultura e natura, città e campagna- così come, in livelli culturali sempre più complessi, tra sacro e profano, pubblico e privato, privato e privato, è simbolicamente rappresentata dal recinto che delimita i luoghi nello spazio, limite e contrasto tra ciò che sta dentro e ciò che sta fuori. Ai nostri occhi moderni le linee di recinzione sono percepibili in quanto linee, prive cioè di una spazialità consistente.

Nella complessa concezione arcaica dello spazio il margine possedeva una diversa specificità spaziale. Perfino il confine tra due territori, che la moderna cartografia ci ha abituato a concepire come una linea, nell'antichità era spazio: *"Attualmente da noi un paese confina con un altro; ma non era così quando il suolo cristiano non costituiva che una parte dell' Europa; intorno a questo territorio esisteva tutta una fascia neutra, divisa praticamente in sezioni, le marche. Esse si sono a poco a poco ritirate, e sono poi scomparse, ma il termine letterale di marca conservò il significato letterale di passaggio da un territorio a un altro attraverso una zona neutra. Le zone di questo ordine svolsero un ruolo importante nell'antichità classica, soprattutto in Grecia; esse erano luogo di mercato o di combattimento...costituite, di solito, da un deserto, da una palude e soprattutto da una foresta vergine in cui si può passare e cacciare in piena libertà"*.¹

Il concetto di margine è, però, ben più profondo di quello strettamente politico.

"Gli antichi greci gli avevano dato un nome – eschatia " propone C. Montepaone, *"una forma, una ritualità in termini di opposizione/relazione alla città. Lo avevano idealmente popolato di figure mitiche dalle caratteristiche significative (...), protagonisti sospesi in disagi ingorghi, dalla giovane età, dalle grandi confusioni (...) Lo avevano attribuito ad una categoria per antonomasia, le donne. Ad una condizione politica: i rivolgimenti interni, la stasis, caratterizzata da non continuità, squilibrio, eccesso."*²

Il margine è dunque il luogo ideale della trasformazione, sia oggettivamente che metaforicamente, della crescita, dell'integrazione, della risoluzione di tensioni generazionali, politiche e sociali. Rappresentando la "liminalità" finalizzata all'integrazione sociale -funzione, che come si vedrà nell'approfondimento finale, si è conservata fino ai nostri giorni- il margine acquisisce, oltre a quella dello spazio, anche la categoria del tempo.

Zona di rispetto o terra di nessuno, non necessariamente extraterritoriale rispetto alla comunità che lo concepisce, lo spazio e il tempo del margine rivestono assoluta importanza: luogo e tempo deputato alle iniziazioni e alla conoscenza è popolato da entità che incarnano in sé la proiezione di tutte le paure degli uomini che nel margine si trovano ad agire. Essere al margine significa trovarsi nella particolare condizione di essere sospesi tra due mondi, di essere prossimi alla trasformazione: eventi molto critici che necessitano di particolari richieste di protezione e di autorizzazione alle divinità che presiedono i passaggi materiali e quelli spirituali.

1 A. Van Gennep, I riti di passaggio, Torino 1981

2 C. Montepaone, Lo spazio del margine, Roma, 1999. Testo fondamentale per lo studio dei riti di passaggio cui è dovuto il titolo del paragrafo.

“... il passaggio è consentito per lo più solo a patto di fare i conti con l'altro dominio, accettare la sua influenza benevola o meno sulla nostra identità. Attraversare la soglia è una possibilità/pericolo di cambiamento, un'inversione...se trasgredisco una soglia o la oltrepasso senza dichiarare le mie intenzioni, la mia identità è in pericolo o diventa pericolosa”³

2.2 L'estraneità oltre la soglia

Gli eventi più probabili che possono occorrere oltre la soglia sono il “non conoscere” e il “non essere conosciuti”. Non conoscere le regole, non riuscire ad orientarsi, perdersi. I bambini *Temne* della Guinea sanno che, fuori del villaggio, se s'inoltrano tra gli alberi, possono essere presi da vertigini rischiando di perdersi, ma sanno anche che in quel caso dovranno chiamare a gran voce i loro genitori che li ritroveranno. Sanno che è lo spirito dei boschi, l'Aronshon, a far loro questa magia e che tutti i bambini lo incontreranno almeno una volta nella vita.⁴ Varcato il confine del villaggio, che è esso stesso una soglia, c'è quindi l'estraneità, e i bambini vengono preparati fin da piccoli a far fronte alla possibilità/necessità di affrontarla.

G. Bateson e M. Mead nel loro saggio sul carattere dei balinesi,⁵ descrivono l'importanza per un balinese di sapere sempre dove si trova: le parole che indicano i punti cardinali sono le prime che un bambino impara, e sono utilizzate perfino per la geografia del corpo umano. I balinesi si lasciano andare raramente all'eccessiva assunzione di alcool proprio per il timore di perdere l'orientamento, che è sentito come una protezione e una condizione essenziale per l'esistenza sociale.



Figura 41 - Bambini Temne

Nel *paramo ecuadoregno*, la distesa a mezza montagna battuta dai venti freddi delle Ande,



Figura 42 – Il Paramo ecuadoregno

3 F. La Cecla, *Perdersi. L'uomo senza ambiente*. Bari 2005.

4 J. Littlejohn, *The Temne house*, in J. Middleton, (a c. di) *Mith and cosmos*. New York, 1967.

5 G. Bateson e M. Mead, *Balinese character, a photographic analysis*. New York Academy of Sciences, 1947

gli *Indios Quechua* temono di essere vittime dell'espanto, una malattia dell'anima e del corpo, mista di tristezza e di malinconia, il disorientamento figlio dell'estraneità dei luoghi, dei luoghi diversi, strani. Come negli orizzonti vasti e solitari della luminosissima savana venezuelana, dove prendono corpo gli *espantos de agua y de tierra*, e si corre il rischio di incontrare l'*anima sola* o la *llorona*, la piangente, figure che popolano lo spazio non conosciuto e per questo figure ostili, materializzazioni dello sgomento derivante dall'essere oltre la soglia.⁶ Charles Malamoud⁷ sottolinea come nell'India brahmanica ci sia un termine sanscrito, *aranya*, che viene di solito tradotto come foresta. Questo termine deriva da arana, il cui significato è "strano" ed è a sua volta collegata alla radice di alius, alter, ille. In realtà aranya non solo definisce una zona non coltivata coperta di alberi, ma prima ancora di questo concetto esprime quello di "altro" rispetto al villaggio: lo stesso legame concettuale che esiste, nella lingua italiana, tra "foresta" e "forestiero".

Se l'evento più probabile oltre la soglia è quello di non conoscere e di non essere conosciuti, il più pericoloso è però quello di non essere ri-conosciuti, il pericolo, cioè, che una volta passati in una nuova realtà si perda lo status precedente, si diventi altro, non più riconoscibile dalla propria comunità. Definizione vaga, ma assolutamente illuminante, quella data dai Gourmantché di Gobnangou nel Burkina Faso, e riportata da M. Cartry⁸, per descrivere l'espressione *fuali*. Il *fuali* è qualcosa di alieno, di forestiero che ha sede nello spazio, ma non ha collocazione geografica, né fisicità: il *fuali* "è laggiù, è lontano, sempre lontano", ma il fatto che sia lontano non vuol dire che non possa raggiungere il villaggio. La radice "fua" da cui "fuali" deriva è opposta in certi contesti alla radice "do", che provvede da base alla parola villaggio, "dogu". Il campo semantico coperto dalla radice "fua" include la nozione di uno spazio che ha effetto sul corpo umano in modo specifico. Se si resta per troppo tempo "Fuali-ni", cioè in terreno selvatico, si rischia di essere "svuotati", "pressati", "appiattiti", "vicini al punto di evaporazione", si rischia cioè di cambiare, di essere modificati. Il terreno selvatico, amorfo e privo di struttura che è fuori del villaggio rappresenta il non essere assoluto. A contatto con esso si può perdere la propria sostanza "ontica", si può essere dissolti nel caos.⁹

"Di notte il fuali avanza nel villaggio fino al punto segnato dai recinti delle abitazioni, a volte penetra negli interstizi tra queste[...].Fuali implica qualcosa di indistinto, l'assenza di contorni differenziati, l'eliminazione dei confini. Così, di notte, ogni spazio al di fuori delle case tende a trasformarsi in terreno selvatico e il modo in cui appare nella viva luce lunare, quando le cose sembrano tornare ad uno stato indistinto è, ugualmente, terreno selvatico".¹⁰

L'indeterminatezza del *fuali*, il suo apparire e scomparire alla luce lunare, il suo penetrare repentino nel villaggio addormentato richiamano alla mente uno degli eroi culturali dei Latini, Fauno, che abbiamo visto avere un ruolo importantissimo nello spazio "oltre la soglia".

2.3 Smarrimento e conquista.

I *Tin Dama* della Nuova Guinea, pur abitando una zona completamente pianeggiante, ritengono che allontanarsi dal loro villaggio equivalga a percorrere un sentiero in discesa che termina in un

6 S. D'Alto, *La savana, spazio e tempo, i llanos del Venezuela a Cunaviche*, Roma, 1984.

7 C. Malamoud, *Village et Forêt dans l'idéologie de l'Inde Brahmanique*, in "Archives Européennes de Sociologie", 17, 1976, pp. 3-20.

8 M. Cartry, *Du village à la brousse ou le retour de la question*, in M. Izard, P. Smith, *La fonction symbolique*, Paris 1979, pp. 265-288.

9 M. Eliade, *Il sacro e il profano*, Bollati Boringhieri Torino 1973.

10 M. Cartry, *op.cit.*

buco profondo, *Wòt Ne Na*, sede di forze ambigue, lontane dal mondo della socialità, che possono risucchiare chi non sia protetto dagli opportuni rituali, cioè chi non sia pronto o comunque non autorizzato a superare il limite.¹¹ *Wòt Ne Na, Fuali, Espantos, Fauno, Lloronas, Aronshon, Anima Sola*, culture appartenenti a spazi ed epoche diverse hanno cercato di materializzare l'evento più temuto in cui incorre chi oltrepassi i confini senza le opportune precauzioni: incontrare l'ambiguità, essere in balia delle "presenze" di un luogo sconosciuto, sentire la tensione bipolare tra procedere e fermarsi, avere paura di andare alla deriva senza i punti di riferimento della consuetudine, del conosciuto. Perdersi.

Eppure proprio questo "perdersi" è *conditio sine qua non* per penetrare lo spazio, conoscerlo, per orientarsi in esso, per scoprire nuovi territori, conquistarli, colonizzare, fondare nuovi insediamenti. Trovarsi faccia a faccia con lo spazio esterno, neutralizzare la sua alterità, superare tutte le prove per riuscire ad addomesticarlo, per renderlo abitabile e propizio: "...L'antica pratica del *ver sacrum*..." dice Dumezil¹² *"prolungava, ormai in condizione di insediamento stabile, la pratica di occupazione progressiva del suolo che aveva condotto gli indoeuropei assai lontano dal punto di partenza. In una situazione difficile, un gruppo umano prendeva la decisione sacra di allontanare, di far uscire dal territorio, la generazione che stava nascendo, non appena fosse divenuta adulta. Giunto il momento Marte prendeva sotto la sua tutela i giovani espulsi, che formavano solo una banda, e li proteggeva finché non avessero fondato una nova comunità sedentaria espellendo o sottomettendo altri occupanti"*.

Dall'esperienza acquisita "oltre la soglia" ha origine la regalità primitiva, dalle bande di giovani coetanei la cui iniziazione consisteva proprio nell'allontanamento dai confini del proprio villaggio, dal "perdersi" in un mondo selvatico in cui si è costretti a sviluppare le capacità di ambientarsi, orientarsi, spostarsi, prevalere sugli altri divenendo predatori e razziatori. Come i re aborigeni del Lazio¹³ o i nemorensi capi federali dei latini, i primi re potrebbero essere stati capi pastore allontanatisi dai loro territori alla ricerca di nuovi pascoli per le proprie tribù: è dalla necessità di questi spostamenti che trae origine la pratica del *ver sacrum*, prima, e poi delle iniziazioni giovanili, come quella decritta nella saga di Romolo e Remo. L'emergere di un leader, a cui sono fedelissimi soprattutto i giovani provenienti da altri villaggi, un organizzatore di alto lignaggio, un predestinato aspirante alla regalità, che in maniera junghiana colga la sincronicità tra eventi esteriori e interiori, trasformerà l'operato della banda: dalle scorribande e dalle razzie di bestiame, attraverso il sovvertimento di situazioni preesistenti, nasceranno nuove realtà socio-politiche, istituzioni, culti. Saranno fondate nuove città-stato e creati nuovi popoli.¹⁴

11 F. Lupu, *Toponymies Tin Dama*, in *Cartes et figures de la Terre*, Paris 1980.

12 G. Dumezil, *La religione romana arcaica*, Mi 2001, pag. 191-192.

13 Anche Saturno, fondatore di una mitica comunità sul Mons Saturnius, (Capitolium), possiede tutte le caratteristiche del fondatore: arrivato esule nel Lazio, scacciato dal proprio regno è costretto a nascondersi. Il Lazio dovrebbe il suo nome proprio al latere di Saturno, che come esule, latitante e straniero ha dunque tutte le carte in regola per essere riconosciuto da Giano all'altezza di condividere il regno insieme a lui. (Verg. *Aen.* 8, 320, 323 e 355; Ov. *F.* 1, 238 e 6, 31).

14 A. Carandini, "Re primitivi e fondatori di stati", in *Remo e Romolo*, To 2006.

2.4 Il fondatore



Figura 43 - raffigurazione di esseri soprannaturali a Bandiagara (Mali)

Per ricostruire la narrazione della fondazione¹⁵ del villaggio di *Bandiagara* nel Mali¹⁶ gli anziani *Dogon* raccontano che il cacciatore *Nanga Banù* fu inviato a cercare un luogo propizio per stabilire il nuovo villaggio. Con l'atto simbolico di appendere la bisaccia alla biforcazione di un albero, *Nanga Banù* ritaglia un primo "luogo umano" nella natura selvatica. Il cacciatore è un iniziando, che ha il compito di esplorare lo spazio selvatico che avvolge come una nebulosa quello umano, e che è dominio di animali, delle presenze immateriali dei defunti, e degli *Ogulu Belèm*, "esseri dei luoghi

vuoti": nati per colpa di *Ogò*, che si appropria di un frammento della placenta-madre, e che per la colpa commessa viene trasformato in *Yurugù*, la volpe pallida che contraddice la linearità delle regole, anticipando il tempo e appropriandosi della placenta prima che la gestazione si sia compiuta. La creazione, che a causa della colpa di *Ogò* è "andata male", cioè diversamente da quanto avrebbe voluto *Ama* per gli uomini -immortalità e assenza di malattie-, ha avuto come conseguenza l'opposizione fondamentale tra esseri umani, del mondo abitato, e esseri non umani, *Ogulu Belèm*, "esseri dei luoghi vuoti". Invisibili alla maggior parte degli uomini, e dotati di caratteri terrificanti, perennemente in attesa, esigono offerte, sacrifici di sangue, preghiere e rituali collettivi a loro rivolti. E non soddisfatti inviano mali. A parte il deperimento dovuto alla vecchiaia, tutte le altre malattie sono "inviate" dai "signori dei luoghi vuoti" o incontrate frequentando, senza le necessarie precauzioni, lo spazio non umano, territorio pericoloso ma inevitabile, che appare essere anche il rischioso luogo della conoscenza. È qui, infatti, nello spazio fuori dai limiti precisi del mondo geometrico e ordinato del villaggio, che l'iniziando deve inoltrarsi per poter stabilire forme di contatto con i suoi numi e penetrare le sue profondità, per acquisire il potere di persuaderli a concedergli la possibilità di appropriarsi di parte di quello spazio.

Il fondatore di un abitato non si limita a tracciare un quadrato o un cerchio con l'aratro ed orientarlo: una delle sue maggiori responsabilità, oltre a quella dell'identificazione di uno spazio idoneo all'insediamento, è quella di addomesticare il luogo, sia mai abitato in precedenza, che già abitato da altri, comunque sempre sede di uno spirito del luogo che non può essere sottovalutato, ma che il fondatore deve ingraziarsi, addomesticare, rendere non solo innocuo ma addirittura propizio, e di cui deve interpretare le intenzioni.

Oggi, le pratiche di addomesticamento dei luoghi, diffuse soprattutto nei paesi orientali, costituiscono una disciplina, la *geomanzia*, che J. Needham definisce non in senso riduttivo

15 In occasione della celebrazione nel 1987 del rituale che deve aver luogo ogni quaranta anni, e per poter riprodurre esattamente i singoli episodi della fondazione come richiesto, gli anziani *Dogon* dovettero prima percorrere per anni l'altopiano alla ricerca dei frammenti depositati nella memoria dei vecchi. La narrazione *dogon* degli inizi, estremamente complessa per la quantità di eventi e di esseri che vi compaiono, è frammentata in una grande varietà di episodi e di versioni. Non esiste una narrazione univoca: neppure gli specialisti, tra i *Dogon*, sono oggi in grado di recitarla. Quel che conoscono e che possono ricostruire sono le porzioni legate ai rituali.

16 B. Fiore e T. Russo, *Linguaggio rituale e divinazione*, in *Forme di Vita - Rivista di filosofia*, marzo 2006, Edizioni Derive Approdi, Roma.

“pseudoscienza”¹⁷, la cui finalità è quella stessa degli auguri o della divinazione: il riconoscimento dei “segni dei luoghi”. Tra le discipline più note che fanno parte delle tecniche di geomanzia il *feng-shui* è la più diffusa, conosciuta e attualmente praticata anche nel mondo occidentale. Il *feng-shui* stabilisce quale è il sito più appropriato per costruire una casa, un tempio, una tomba, un villaggio, basandosi su una profonda conoscenza della salubrità dei luoghi, soprattutto in relazione al loro orientamento e alla loro morfologia fisica. Una scienza del “dove costruire” ben conosciuta dalla trattatistica agricola romana di Varrone e di Columella. J. Rykwert¹⁸ afferma che fondare sembra concesso solo a chi mantiene la coscienza che, oltre il nuovo sistema di ordine e di orientamento, rimanga sempre la possibilità di perdersi, l'eventualità che ogni abitato possa tornare disabitato, che ogni organizzazione assoggettata a regole e consuetudini possa all'improvviso tornare al caos.

E al caos, al disordine selvatico, i fondatori devono comunque lasciare la possibilità di tornare di tanto in tanto, nei luoghi che l'ordine ha sottratto al disordine, che ha circoscritto con l'aratro e cinto di mura.

2.5 Il rientro del disordine.

Le festività dell'ultimo mese dell'anno nel calendario romano di età romulea¹⁹ costituiscono una preziosa testimonianza sulla necessità del rientro temporaneo dell'elemento caotico-primordiale all'interno dello spazio e del tempo organizzati e definiti.

Febbraio è il mese che realizza i presupposti del rinnovamento annuale, che si compirà con Marzo, primo mese dell'anno, e contiene festività il cui carattere rituale di fine d'anno è innegabile, così come lo è quello di apertura di anno delle festività di Marzo (la sostituzione dei rami di lauro sulle porte dei *flamini*, del *rex*, delle curie e del tempio di Vesta, lo spegnimento e la riaccensione del fuoco).²⁰

Sul *Regifugium*, che cadeva il 24 Febbraio, non si hanno notizie molto approfondite, sappiamo solo che si trattava di una fuga del re, interpretata in vari modi sia dalla tradizione romana (commemorazione della cacciata dei re)²¹, che dagli studiosi moderni (per Frazer

sarebbe una sorta di dimostrazione di vigore da parte del re per la sua riconferma annuale, mentre Altheim²², con il metodo della comparazione etnografica, correla la fuga del re a vicende cosmiche di interruzione del tempo). L'unica certezza è che il re fugge. A configurare inequivocabilmente la fuga del re tra i riti di fine anno c'è il fatto che la festività cada il giorno seguente ai *Terminalia* del 23, proprio quando l'anno è concluso, fuori dal tempo, in una sorta

17 J. Needham, *Science and civilization in China*, vol. IV, *Physics*, pag. 239-334, 1986.

18 J. Rykwert, *“L'idea di città”* Torino 1981.

19 Carandini 1997 par. 307-309 e addenda VIII. Il calendario di Romolo comprendeva solo 10 mesi: quattro (marzo, aprile, maggio e giugno) avevano nomi propri, mentre gli altri sei avevano nomi derivati dalla loro posizione (*quintilis*, *sextilis*, *september*, ecc.) probabilmente perché aggiunti in un secondo tempo ad una antichissima forma calendariale che computava solo i mesi primaverili, nota agli antichi presso gli Egiziani e gli Arcadi. L'anno romuleo, basato su mesi siderali, coincideva con il ciclo della gravidanza delle donne, che a sua volta coincideva con quello dei bovini e con il ciclo di maturazione del farro. Nei dieci mesi di questo calendario si distribuiscono tutte le feste più antiche.

20 Ov. *Fast.* 3, 135-144; *Macr. Sat.* 1, 12, 6; *Solin.* 1,35.

21 Ov. *Fast.* 2, 685 sgg.; *Fest.* 347 L., mentre secondo Plutarco, *Q. R.* 63, in quel giorno si celebrava un sacrificio nel *Comitium*, dopo il quale il re correva via precipitosamente dal Foro.

22 F. Altheim, *A History of a Roman Religion*. Nella tradizione del regno africano *Monomatapa*, che Altheim utilizza come comparazione, esiste però un sacrificio del re stesso o di un suo sostituto di cui non c'è traccia nella tradizione romana. Il rituale della fuga potrebbe tuttavia essere interpretato come una umiliazione del re sostitutiva del sacrificio.

di "non man's land temporale"²³ in cui prima scompare il tempo e, subito dopo, anche l'autorità che lo governa.

I *Feralia* del 21 concludevano il periodo delle festività private, che iniziava il 13 febbraio con i *Parentalia*: in questi 9 giorni si riconfermava il legame con i parenti defunti e il loro riconoscimento di qualità di antenati, senza il quale avrebbero potuto restare spiriti minacciosi nel mondo dei vivi. Era questo un periodo in cui tutto poteva accadere, i morti avrebbero potuto invadere la città dei vivi²⁴e, nonostante questo pericolo venisse scongiurato dai riti familiari dei *Parentalia*, si usava la precauzione di chiudere i templi e di non contrarre matrimoni per tutta la durata di quei giorni, considerati dies religiosi. Il carattere delle festività dedicate ai defunti, con sacrifici alle tombe, banchetti tra parenti, pasti lasciati per i defunti, presenza confusa dei morti tra i vivi, era, ed è sorprendentemente diffusa in luoghi ed epoche diversi e sempre posta in un arco temporale prossimo alla fine dell'anno.

La festa dei *Lupercalia* del 14 febbraio, dedicata a *Fauno*, oltre alla sua valenza purificatrice e di concessione della fecondità, possiede aspetti strettamente connessi al rientro momentaneo del caos, del disordine, dell'elemento irrazionale all'interno della città.

Il sacerdozio dei *Luperci*, che esercitavano le loro funzioni per un solo giorno l'anno, è estremamente singolare e il carattere selvaggio del rituale è privo di ogni confronto: la nudità, la corsa sfrenata, il consumare gli *exta sacrificali* semicrudi, l'atto del colpire con fruste fatte con la pelle della capra sacrificata chiunque incontrassero (in modo particolare le donne che si offrivano spontaneamente ai colpi di frusta per propiziare la fecondità), tutto giustifica la considerazione dei *Luperci* come rappresentanti di un disordine demoniaco e brigantesco che, ritualmente alla fine di ogni anno, si contrapponeva all'ordine civile.

La "fondazione del nuovo anno" è quindi preceduta dalla sospensione rituale dell'ordine, espressa dal *Regifugium*: il tempo (il calendario) e lo spazio (il regno) finiscono sei giorni prima delle calende di marzo, riproponendo così, ciclicamente, la condizione del caos originario da cui dovrà sorgere l'ordine temporale del nuovo anno²⁵. Secondo Dumezil²⁶ il disordine è apportato ritualmente ogni anno dalla corsa dei *Luperci*, quei giovani nudi che non hanno alcuna altra funzione nel corso dell'anno, presieduti da *Fauno* che, come antenato dei Romani, ha un posto d'onore nel mese in cui si onorano gli antenati.

La morte ciclica del tempo costituisce un varco temporale che consente ai demoni dell'istintualità selvaggia, ai vecchi *numina* del luogo, di poter tornare una volta l'anno, a vantaggio della prosperità e della fecondità degli uomini, degli animali e delle coltivazioni. Ma la mentalità arcaica, che oggi comprendiamo con difficoltà (forse proprio a causa della sua estrema elementarità), riesce a costruire una complessa, triplice struttura²⁷ per garantire al caos il

23 A. Brelich, 3 variazioni romane sul tema delle origini, Ed dell'Ateneo, Roma 1977.

24 Ov. F. 2 547-545.

25 I riti annuali che ripropongono simbolicamente la fondazione non hanno la moderna valenza di "commemorare", ma sono finalizzati alla rigenerazione: la sospensione del tempo calendariale corrisponde all'apertura di un ciclo temporale mitico che, mediante lo svolgimento di riti particolari come l'estinzione dei fuochi, il ritorno delle anime dei defunti, la licenza erotica, simula la regressione al Caos e consente all'uomo di liberarsi da quanto il tempo dell'anno trascorso ha logorato e di rigenerarsi con nuove energie. La fuga del re potrebbe, in questo modo, essere intesa come la scomparsa di una figura regale le cui energie sono state usurate dall'anno trascorso, e il suo ritorno come il ritorno della forza rigenerata e quindi pienamente produttiva che coincide con quella del nuovo anno.

26 G. Dumezil, Le problème de Centaures, Paris, 1929.

27 L'associazione spazio/temporale che fonde due categorie apparentemente diverse per la mentalità moderna, quali tempo e spazio è invece un elemento costante nella religiosità antica (molte popolazioni aborigene dell'America del Nord usano lo stesso termine per indicare le parole anno e mondo: gli Yokut dicono "il mondo è passato", intendendo dire un anno è trascorso, anche gli Yuki dicono la terra è passata quando è trascorso un anno). Il cosmo è un'entità che nasce, si sviluppa e muore alla fine di un ciclo che corrisponde all'anno per poi rinascere all'inizio di un nuovo

passaggio rituale di fine d'anno: al varco temporale -fine d'anno- e a quello simbolico -contatto tra mondo dei vivi e mondo dei morti, tra caos e ordine- aggiunge la scelta dei luoghi in cui esso si materializza: la zona del *Lupercale* e la *palude del Velabro*²⁸ destinati fin dall'età arcaica a culti inferi e liminali. Tempo, spazio e simbolo intesi come luoghi critici di confine, limiti tra mondi diversi ed opposti: soglie.

2.6 Un passaggio rituale tra Roma e l'Oriente.



Figura 44: Torii galleggiante. Miyajima (Giappone)

Quello che qui si propone è l'accostamento tra il resoconto di un rituale orientale citato da A. Van Genep e le testimonianze archeologico-letterarie di un rito di Roma. Tale accostamento, forse poco pertinente nei significati che sottendono i due rituali -di purificazione quello orientale, di integrazione quello romano- è assai meno dal punto di vista simbolico e materiale.

La cerimonia taoista del passaggio della porta, descritta da A. Van Genep offre ai nostri occhi moderni disabituati alla visione simbolica, la

possibilità di "vedere" un rito basato su un universo di simboli ricchissimo e molto vicino a quello degli uomini e delle donne che per secoli sono passati sotto il Tigillo Sororio.

Ianus Curiatius e *Iuno Sororia*. Si tratta ancora una volta di due divinità legate agli inizi e ai passaggi. *Ianus Curiatius*, il dio che apre l'ingresso alle curie, e riammette, tra l'altro, nella cittadinanza i guerrieri di ritorno dalle imprese belliche, e *Iuno Sororia*, divinità femminile legata a culti di passaggio puberale²⁹, il cui abbinamento conferma la porta come luogo di culti legati non solo a riti di purificazione, ma anche alle iniziazioni maschili e femminili: i loro altari si trovavano ai lati del *Tigillum*, una sorta di portale isolato costituito da una trave di legno

ciclo temporale. Corrispondenze tra il simbolismo delle costruzioni sacre e quello relativo al tempo, sono note in India e anche nel Tempio di Gerusalemme, secondo Giuseppe Flavio (*Antichità Giudaiche*, III, VIII, 7), i dodici pani significavano i dodici mesi dell'anno e il candelabro a settanta braccia rappresentava la suddivisione zodiacale dei sette pianeti in decine. Nella concezione arcaica il mondo si rinnova annualmente ritrovando ad ogni nuovo anno la sua santità originaria. Come lo spazio sacro è una continua reiterazione delle azioni divine che hanno portato alla creazione del mondo, così il ciclo chiuso dell'anno è la reiterazione del tempo sacro in cui tali attività hanno visto il loro svolgimento. In occasione del nuovo anno si annulla quello precedente, si cancellano le colpe e i peccati, si rinnova ciò che l'anno ha consumato. Vedi, M. Eliade, *Il sacro e il profano*, Torino 1973.

28 F. Coarelli, *Il foro romano, Periodo Arcaico*, Roma 1992, pag. 273: " *La palude del Velabro dovette essere intesa in un periodo particolarmente arcaico, come la dimora dei morti, e il limite di essa come il luogo di passaggio per l'aldilà. Tutti i culti ad essa collegati presentano infatti questo evidente carattere funerario (quello di Acca Larentia, quello di Saturno...ma anche il Lupercal)*".

29 Fest., pp. 380 – 1 L. " Sororiare mammae dicuntur puellarum, cum primum tumescunt..."

disposta su due sostegni³⁰. La forma del portale isolato, che è ancora oggi in uso in alcune tribù africane, trova le sue origini nei torii dell'estremo oriente: monumenti indipendenti che avevano valenza di strumento cerimoniale di per sé. Il significato dei torii risiede, semplicisticamente, nel fatto che nella fede shintoista i *kami*, le divinità, sono "onnipresenti" e avendo la facoltà di essere dove vogliono quando vogliono, non possono essere confinati in uno spazio sacro ben definito.

La localizzazione del *Tigillo Sororio*³¹, che per un raro e fortunato caso³² è stato possibile collocare nella zona dei Fori Imperiali in corrispondenza dell'inizio della stradina moderna in salita (Clivo di Acilio) simmetrica, sull'altro lato di Via dei Fori Imperiali al Clivo di Venere Felice, si è rivelata di straordinaria importanza proprio per la sua posizione all'estremità orientale della Sacra Via. È stato proposto di vedere nel *Tigillo Sororio* una memoria degli antichi *iuga*³³ che, non necessariamente connessi a sistemi difensivi, rappresentavano ritualmente gli accessi ai più antichi comprensori abitati della fase protourbana di Roma. In questa interpretazione trovano una significativa collocazione i due aspetti di *Giano*, venerato come *Curiazio*, accompagnato da *Iuno Sororia*, al limite orientale e come Quirino, insieme a *Cloacina*, presso quello occidentale di quella che, solo in seguito diventerà la Sacra Via, ma che già in epoca arcaica indica la piena coscienza del limite dell'abitato e la sua connotazione come spazio sacro destinato a culti liminali. Il racconto mitico e gli aspetti religiosi e istituzionali legati a questo monumento testimoniano la complessità delle funzioni che rivestiva. Il racconto etimologico lo mette in relazione al luogo dell'uccisione della sorella da parte dell'Orazio vittorioso al suo rientro in città, mito che spiega la cerimonia di purificazione dei guerrieri che lì si svolgeva: il *dies natalis* del *tigillum* corrisponde al 1° di ottobre quando, al termine della stagione bellica, ci si liberava dalle impurità accumulate in guerra per venire riammessi nel corpo civico a pieno diritto. Il *tigillum* oltre ad ospitare il rito del passaggio dall'età puberale a quella matura e quindi l'ingresso nell'età adulta e nel corpo civico, rappresentava anche una sorta di arco trionfale passando sotto al quale, al rientro dalla guerra, si ottenevano la purificazione e il reintegro tra i *cives*: riti di separazione e aggregazione che evidenziano, ancora una volta, come i luoghi del passaggio materiale siano costantemente pregni di significati simbolici e come spesso la forma architettonica rappresenti la materializzazione dell'elemento magico-rituale.

I *riti shintoisti e taoisti* sono un esempio di come la struttura del portico, che non è poi altro che un telaio di legno, agisca direttamente rappresentando da sola sia il simbolo del passaggio che l'autorizzazione stessa ad effettuarlo.

"Al mattino si fanno venire parecchi sacerdoti taoisti che costruiscono un altare sovrapponendo molte assi sulle quali collocano dei piatti con svariate pietanze, candelabri, immagini di divinità...con musiche ed invocazioni adeguate i sacerdoti invitano le divinità a gustare le offerte, soprattutto l'invito è rivolto alla "Madre" e alle dee protettrici dei bambini....al cadere della notte si costruisce la porta al centro della stanza. Essa è fatta di canne di bambù ricoperte di fogli di carta rossa e bianca....uno dei sacerdoti tiene in mano una piccola campana o una spada ornata di campanelle, mentre nell'altra tiene un corno; intanto recita incantesimi. Egli personifica la "Madre" mentre sta scacciando dai bambini le influenze dannose. Il capofamiglia riunisce tutti i bambini, prende in braccio quello che non sa ancora camminare o che è ammalato...e si munisce di un cero acceso. Il sacerdote, soffiando nel corno, varca lentamente la porta, seguito

30 Festo (p.380 L) e Dionigi di Alicarnasso (ant. III, 22-28) ne tramandano la descrizione, cui fa un breve accenno anche Livio (I,26,13-14). Festo parla di due travi verticali al di sopra dei quali ve ne era una orizzontale, solo Dionigi aggiunge il particolare che il trave orizzontale andava ad innestarsi sui muri ai lati della strada.

31 Coarelli 1983, Il Foro romano

32 La collocazione deriva dal ritrovamento del *Compitum Acili* e dall'indicazione, data dai *Fasti degli Arvali*, che il *Tigillum Sororium* era situato proprio accanto al *Compitum Acili*.

33 Carandini 1997 pag. 293 e sgg.

*dal padre e dai bambini, l'uno dietro l'altro. Gli altri sacerdoti suonano il tamburo sacro. Il sacerdote che guida la processione brandisce la spada o una frusta e fa finta di percuotere qualcosa che è invisibile....si distrugge in seguito la porta e se ne bruciano i frammenti....ad ogni esecuzione di questa cerimonia si fabbrica una statuetta di legno che rappresenta i bambini per cui ha avuto luogo la cerimonia....viene conservata fino all'età di sedici anni...di fianco alla rappresentazione della "Madre"...se poi il ragazzo muore la statuetta viene seppellita con lui....se si ammala gravemente la statuetta viene fatta passare attraverso la porta.*³⁴

2.7 La sanctitas delle mura.

L'esito materiale del rapporto dialettico che l'uomo ha instaurato con il margine è tradizionalmente (ma non esclusivamente) rappresentato dalla costruzione di mura e dall'apertura di varchi. Semplicisticamente si potrebbe sostenere che il muro incarna tutta la complessità concettuale del margine.

*" Il recinto e il fosso, come anche, altrove, i labirinti e le mura, possono avere –al di fuori del loro scopo primordiale, di creazione della fortezza- anche uno scopo apotropaico: quello di tener fuori gli spiriti cattivi, le forze nocive. E più tardi, quando l'orizzonte dello spirito non sarà più dominato esclusivamente da oggetti, forze o nemici invisibili, le stesse mura e gli stessi labirinti saranno utilizzati come mezzi di difesa contro i nemici.*³⁵

La disamina dei dati materiali affrontata nella prima parte e l'approfondimento sui relativi significati religiosi hanno configurato l'ambito spaziale del passaggio come delicato punto di contatto e luogo di cerimonie importanti al punto tale da esigere in alcuni casi il sacrificio umano: la porta e la soglia oltre a rappresentare il critico punto di incontro tra spazi diversi, diverse densità, diverse intenzionalità espiano continuamente la loro colpa di violare i limiti del sistema spaziale definito dalla recinzione. Afferma Plutarco *"... considero sacra tutta la cinta muraria ad eccezione delle porte; considerando sacre anche le porte, non era possibile far entrare e uscire senza timore religioso le cose necessarie e tuttavia impure"*.³⁶ L'invalidabilità delle mura sarebbe quindi garantita dalla loro sanctitas³⁷ - il termine generico "sacrae" usato da Plutarco va inteso come sanctae³⁸ - mentre l'accesso alle porte è tutelato dallo ius.

34 A. Van Gennepe, I Riti di Passaggio, Universale Bollati Boringhieri, 2005

35 M. Eliade, Commenti alla leggenda di Mastro Manale, in I riti del costruire, 1990 Milano, p. 64.

36 Plut. Rom. 11. 3-4.

37 Tutto ciò che era stato delimitato poteva restare sanctus, quindi inviolabile, ma lo spazio sottoposto anche alla consecratio diveniva sacer: l'espressione "sacrosanto" indica che un luogo o una persona che siano nello stesso tempo, santi, cioè inviolabili pena la sanzione, e sacri, cioè consacrati, posti sotto la giurisdizione divina.

38 Così C. Elio Gallo (Fest., pag. 384 sgg., Lindsay). "Sacrum è l'edificio consacrato alla divinità, sanctum è il muro di cinta di un oppidum, religiosus un sepolcro dove è sepolto o inumato un morto". Sanctus è il risultato di una sanctio, atto conseguente del sancire nel suo significato etimologico di "fissare solennemente": il luogo sanctus è inviolabile e sottoposto ad una giurisdizione ("legem sancire" significa appunto "rendere inviolabile per mezzo di una legge") che lo differenzia sia dal luogo sacer che da quello profanus. Lo spazio reso inviolato e inviolabile, sanctus, dalla sanzione può ulteriormente rientrare nell'ambito del sacer o del religiosus. Sarà religiosus se destinato a devozione privata, sarà invece sacer se con ulteriori operazioni rituali, la consecratio e la dedicatio, sarà messo sotto la giurisdizione divina. Sia i loca religiosa che quelli sacra non possono essere loca profana, cioè luoghi destinati all'uso e alla proprietà umani.

La funzione delle pietre terminali come personificazione di *Terminus*, dio protettore dei confini e delle mura è confermata dai cippi iscritti di Capua –“*Qua aratrum ductum est*”⁴²- che evidenziano il tracciato del solco primigenio e che non essendo poi inglobati dalle mura hanno mantenuto la loro funzione di rimarcare il solco.

La valenza sacrale del *sulcus primigenius* è evidente, per contrasto, dal rito di esaugurazione: con l'aratro ricondotto in senso orario, opposto cioè a quello antiorario tipico del tracciato del *templum in aere*, delle costruzioni di mura e delle lustrazioni, si otterrebbe l'esaugurazione del territorio urbano e l'annientamento della *sanctitas* delle mura⁴³, un procedimento simile a quello utilizzato per l'esaugurazione dei luoghi di culto, forse il rito etrusco di desantificazione delle mura.

Mentre il processo generativo del *murus* derivava dal rito etrusco del *sulcus primigenius*, diverso era invece il caso di *pomerium* e inaugurazione che erano generati dal rito latino.

Gli autori antichi⁴⁴ interpretano il *pomerium* come una zona contigua alle mura, precisamente retrostante, “*post murum*”⁴⁵, realtà considerabile valida fino all'età di Servio Tullio, che includendo l'Aventino nella cinta muraria, ma non comprendendolo nel pomerio, scinde senza possibilità di reintegrazione le due entità spaziali. Nel linguaggio degli auguri e nell'antiquaria il *pomerium* indicava una zona interna alle mura che separava *l'urbs effata, liberata e inaugurata* dal resto dell'ager che era *effatus e liberatus* ma non *inauguratus*. La sua caratteristica era dunque quella di essere una linea continua, senza alcun varco -altrimenti avrebbe lasciato debordare l'inaugurazione -peculiarità che lo distingue nettamente dal solco primigenio che doveva invece avere tre interruzioni dove veniva estratto il vomere e sollevato l'aratro- nei punti dove erano previste le porte.

Il percorso del *pomerium* era segnato da *lapides*, pietre terminali o cippi, che sappiamo essere considerati sacri e quindi inamovibili pena la morte. Esso veniva generato attraverso l'*effatio*, procedura dell'*inauguratio urbis*, che consisteva nella delimitazione, fatta ad alta voce, per generare il *templum in aere* e i conseguenti limiti in terra, che venivano rimarcati al suolo con i *lapides* posti ad intervalli fissi. Il *pomerium* era quindi una linea, delimitata da *lapides*, che rimarcava il confine di una striscia di terreno non inaugurata che veniva a crearsi a ridosso delle mura e tra le cui funzioni c'era quella di consentire all'esercito in armi di difendere la città entrando attraverso le porte che, altrimenti, sarebbe stato impossibile varcare, poiché il suolo urbano inaugurato non doveva essere contaminato dall'impurità della guerra che l'esercito portava con sé. Una sorta di grande margine, un'estensione della soglia, intesa come zona neutra che consentiva di prolungare la fase di potenzialità dell'entrare nell'*urbs* inaugurata di cui la linea pomeriale segnava il *principium*.⁴⁶

42 ILLRP 482.

43 Serv.ad Aen. 4.212

44 Varr. L.L. 4.143; Liv. 1, 44; Plut. Rom.11,4

45 L'etimologia di *pomerium* da *pos (da *post) + moiriam, proposta dagli antichi è stata accolta anche da linguisti contemporanei.

46 Carandini 2006, pp. 171-175.

2.8 L'inviolabilità dei confini.

I libri rituali etruschi⁴⁷ confermano la sostanziale differenza tra inaugurazione dell'urbs, sacralità di are e templi, *ius* delle porte e *sanctitas* delle mura tutelata dalle pietre terminali.

I confini, delimitati dalle pietre terminali, rivestivano grande importanza nell'ambito della tutela delle proprietà terriere le cui planimetrie venivano conservate in tavole bronzee custodite nel *Tabularium*, e costituivano testimonianza decisiva in tutte le questioni riguardanti la proprietà, secondo una prassi accertata non solo per l'età imperiale, ma anche in epoca repubblicana. La tecnica agrimensoria e la grande perizia dei gromatici rappresentano una delle tecniche più notevoli e durature in cui trova espressione la ben nota pragmaticità romana. Si ignora in quale misura siano state influenti le discipline provenienti dal mondo fenicio e da quello etrusco⁴⁸, ma il riferimento a implicazioni cosmiche della tecnica agrimensoria, che negli scritti dei gromatici accompagna costantemente il rigore delle prescrizioni tecniche, è testimonianza della grande importanza che il mondo etrusco-romano dava alla sacralità delle delimitazioni territoriali, dei confini.

*"...una vistosa testimonianza di questa mentalità ci è data dai terribili castighi che le primitive leggi romane comminavano ai violatori dei confini (...) per quanto sia universale la diffusione di norme rigorose sull'inviolabilità dei confini, nessuna altra civiltà come quella romana della tarda età repubblicana e dell'età imperiale ha disciplinato in modo così uniforme e con pertinacia quasi ossessiva la disposizione planimetrica delle città, delle campagne, e perfino degli accampamenti militari."*⁴⁹

Benché la morte di Remo è sicuramente un *topos* riconducibile in vario modo ai miti delle origini -il mitema dell'uccisione del fratello del fondatore⁵⁰ è presente nella Bibbia con Caino, archetipo del fratricida e primo fondatore di città- ed espressione dell'imposizione dell'ordine sul caos, -il sistema monarchico individuale basato sull'imperium, su quello sconosciuto ma sicuramente meno maturo che lo ha preceduto- della resistenza dei Quiriti ribelli al rivoluzionario piano romuleo, la morte di Remo presenta, oltre ad ogni sua probabile causa, un elemento costante: essere avvenuta in un luogo sacro, in prossimità delle mura, del solco primigenio, delle pietre terminali.

Sulla scorta di quanto si è visto in precedenza sulle credenze dei Temne della Guinea, degli Indios Quechua, dei Gourmantché di Gobnangou nel Burkina Faso, dei Balinesi, dei Tin Dama della Nuova Guinea, è anche probabile che a Remo sia accaduto l'evento più nefasto e temuto che possa capitare quando si varchi una soglia: lo smarrimento del sé. Remo, durante il periodo dell'iniziazione nel mondo dei demoni silvestri, ha smarrito se stesso e per questo è stato -ed ha rifiutato il sistema "maturo" instaurato dal fratello, non accettandone le peculiarità politiche e giuridiche, ma soprattutto i vincoli sacrali. Remo, quirite ribelle, fratello invidioso e forse

47 Fest. 358 L.

48 Varrone (De re rustica I,1) e Columella (De re rustica I,1) ricordano come loro più illustre predecessore un tale Magone, fenicio, forse lo stesso a cui fa riferimento l'unico frammento superstite della letteratura agrimensoria. Varrone cita la traduzione in greco di gran parte dell'opera di Magone effettuata da un certo Cassio Dionisio Uticense e Columella ricorda che un senatusconsultum si occupò di deliberare la sua traduzione in latino. Erodoto, II, 109, dopo avere descritto la divisione fiscale dell'Egitto ordinata da Sesostri I suppone che dall'Egitto la tecnica agrimensoria sia passata in Grecia, manca però negli autori romani una corrispondente tradizione sulla provenienza greca dell'agrimensura.

49 J. Rykwert, L'idea di città, Milano 2002.

50 "Le storie di fondazione" dice F. La Cecla in Perdarsi, "sono storie di pazzia, di fratricidi. Il fondatore viene spesso assalito dalle stesse potenze che ha cercato di domare". Eneo, il dio calidonio del vino, uccide il figlio Tosseo, che aveva saltato il fosso scavato dal padre intorno alla propria vigna (Apollodoro, I, 8,1). L'eroe Pimandro scaglia un masso contro l'architetto Policrito, che lo aveva irriso saltando le mura della sua città fortificata, sbaglia però la mira e colpisce, uccidendolo, Leucippo, suo figlio. (Plutarco, Questiones graecae, 37).

ingannato, figlio geloso dell'esito, positivo per Romolo, del tentativo di ricerca/conquista del territorio/madre, è colpevole, in primis, di oltraggiare di sminuire, deridere, disconoscere il limite oltraggiandone la sacralità.

Per comprendere questi aspetti e le relazioni tra essi occorre ricordare, come sempre nello studio della fenomenologia antropologico-sacrale del mondo arcaico, che nell'antichità ogni cosa aveva oltre a quello proprio anche un altro significato, e il significato della morte di Remo non è univoco. Implicazioni complesse la legano, come si è visto, al fallimento del suo periodo liminare di iniziazione, a mitemi diffusi in diversi ambiti culturali connessi ai sacrifici primiziali, ma soprattutto alla violazione della sanctitas delle mura, che presuppone un sacrificio umano⁵¹.

51 Carandini 2006.