

**ATTESTAZIONE**

**COMMISSIONE PER IL CONFERIMENTO  
DEL TITOLO DI DOTTORE DI RICERCA (PhD)**

DOTTORATO DI RICERCA IN STORIA ANTROPOLOGIA RELIGIONI  
CURRICULUM STORICO-RELIGIOSO

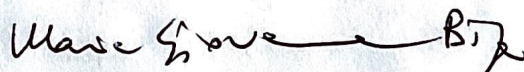
SI ATTESTA CHE IL DOTT. Marinella Ceravolo

NATA A CATANZARO

HA SOSTENUTO, IN DATA 9 dicembre 2020,

CON ESITO POSITIVO L'ESAME FINALE DI DOTTORATO.  
Ottimo con lode

IL PRESIDENTE DELLA COMMISSIONE



Roma, 9 dicembre 2020



SAPIENZA  
UNIVERSITÀ DI ROMA

DOTTORATO IN STORIA ANTROPOLOGIA RELIGIONI

CURRICULUM: STORIA DELLE RELIGIONI

XXXII CICLO

# **Il mito e il rito alla luce dell'*historiola***

## **Il caso dell'antica Mesopotamia**

Tesi di dottorato

ANNO ACCADEMICO 2019-2020

Dottoranda:

MARINELLA CERAVOLO

Tutor:

Prof.ssa A. M. GLORIA CAPOMACCHIA

Prof ALESSANDRO SAGGIORO

Prof. LORENZO VERDERAME

*A Mafalda*

# INDICE

<b>Indice .....</b>	<b>3</b>
<b>Sigle e Abbreviazioni .....</b>	<b>6</b>
<b>Prefazione .....</b>	<b>13</b>
<b>Parte prima: Genesi e sviluppo dell'<i>historiola</i> .....</b>	<b>18</b>
<b>I. L'<i>historiola</i>: la creazione di uno strumento.....</b>	<b>19</b>
<i>I.1 Il termine <i>historiola</i>: dalla storiografia al mito .....</i>	<i>23</i>
<i>I.2 La costruzione concettuale dell'<i>historiola</i>: la ricerca fantasma.....</i>	<i>25</i>
I.2.1 Il dominio della pragmatica sulla semantica .....	25
I.2.2 L'impalcatura dell' <i>historiola</i> .....	29
I.2.3 Altre intuizioni sull' <i>historiola</i> : tra storia delle religioni e antropologia .....	42
<i>I.3 La performatività della parola: lo <i>speech act</i>.....</i>	<i>46</i>
I.3.1 Fare cose con le parole.....	46
I.3.2 Enunciati religiosi e tassonomia degli atti illocutori.....	52
I.3.3 Lo <i>speech act</i> come trampolino di lancio .....	56
<i>I.4 L' <i>historiola</i> nel secondo '900: da fantasma a oggetto multiforme.....</i>	<i>57</i>
<i>I.5 L' <i>historiola</i> e l'universo del discorso storico-religioso.....</i>	<i>61</i>
<i>I.6 There is no data for <i>historiolae</i> .....</i>	<i>63</i>
<b>II. Che cosa è per noi oggi l'<i>historiola</i>? .....</b>	<b>68</b>
II.1 <i>Historiola e Mito.....</i>	<i>71</i>
II.2 <i>Historiola e analogia .....</i>	<i>77</i>
II.3 <i>Historiola e tempo.....</i>	<i>84</i>
II.4 <i>Historiola e performatività.....</i>	<i>86</i>
II.5 <i>Aspetti e problematiche dell'<i>historiola</i> oggi .....</i>	<i>90</i>
<b>Parte seconda: Dal generale al particolare .....</b>	<b>93</b>
<b>III. Le <i>historiolae</i> in Mesopotamia .....</b>	<b>94</b>

III.1	<i>Historiolae narrative</i> .....	100
III.1.1	Cosmogonie rituali .....	103
III.1.1.1	Una malleabilità folklorica? Il caso dei rituali di (ri)costruzione .....	117
III.1.1.2	Cosmogonie, perché? .....	136
III.1.2	Costruzioni <i>ad hoc</i> .....	147
III.1.2.1	Fare “altre” cose con le parole: narrazioni <i>ad hoc</i> e <i>speech act</i> .....	157
III.1.2.2	Narrazione <i>ad hoc</i> e tradizione.....	169
III.2	<i>Historiolae dialogiche</i> .....	178
III.2.1	Analogie e corrispondenze .....	183
III.3	<i>Dicenda o Scripta?</i> .....	191
<b>Parte terza: Ritorno al generale.....</b>		<b>197</b>
<b>IV.</b>	<b>L’<i>historiola</i> alla luce della Mesopotamia .....</b>	<b>198</b>
IV.1	<i>Costruire e legittimare un’historiola</i> .....	199
IV.2	<i>Che cosa si fa con l’historiola?</i> .....	202
IV.2.1	Historiola e contesto.....	207
IV.3	<i>Atto narrativo di tipo mitico</i> .....	212
<b>Conclusioni .....</b>		<b>216</b>
<b>Ringraziamenti .....</b>		<b>220</b>
<b>Appendice: Testi.....</b>		<b>223</b>
<b>1. Il verme .....</b>		<b>224</b>
	<i>Testo 1.A: Il verme del mal di denti</i> .....	224
	<i>Testo 1.B: Il verme e la malattia būšānu</i> .....	226
	<i>Testo 1.C: La mosca e il verme</i> .....	227
<b>2. Il merḥu .....</b>		<b>228</b>
	<i>Testo 2.A: Il merḥu</i> .....	228
	<i>Testo 2.B: Il merḥu</i> .....	230
	<i>Fonte: BAM 6, 510 (K 2573+), ll. 41-45; BAM 6, 514, ll. 46-50</i> .....	230
<b>3. Rituali di (ri)costruzione .....</b>		<b>231</b>
	<i>Testo 3.A: Enūma Anu Ibnû šamê “Quando Anu ebbe creato il cielo”</i> .....	231
	<i>Testo 3.B: Enūma Anu Enlil u Ea šamê u eršetim ibnû “Quando Anu, Enlil ed Ea crearono il cielo e la terra”</i> .....	233

<i>Testo 3.C: Enūma niši ibbanâ - “Quando l’umanità è stata creata”</i> .....	234
<i>Testo 3.D: Īnu Anum Enlil u Ea īḫuzū īnu šamê u erṣeta īḫuzū “Quando Anu, Enlil ed Ea presero possesso, quando presero possesso del cielo e della terra”</i> .....	236
<i>Testo 3.E: Bītu ellim bīt ilī ina ašri ellim ul ēpuš “La dimora pura, la dimora degli dèi, non era stata costruita in un luogo puro”</i> .....	237
<b>4. La vacca di Sîn</b> .....	<b>242</b>
<b>Bibliografia</b> .....	<b>244</b>
<b>Sitografia</b> .....	<b>284</b>

## SIGLE E ABBREVIAZIONI

acc.	accadico
AcOr	Acta Orientalia (Budapest) Societates Orientales Batava, Danica, Norvegica, Svecica (Leiden 1923 ss.)
AMD	Ancient Magic and Divination, (Boston-Leiden, 2000 ss.)
AMT	CAMPBELL THOMPSON, R. 1923, <i>Assyrian Medical Texts from the originals in the British Museum</i> , Oxford University Press, London
ANET	PRITCHARD J. B 1969 <sup>3</sup> [1950], <i>Ancient Near Eastern Texts Relating to the Old Testament</i> , Princeton University Press, Princeton, New Jersey
AOAT(S)	Alter Orient und Altes Testament (Kevelaer/Neukirchen-Vluyn 1969 ss.); S = Sonderreihe (1971 ss.)
ARG	Archiv für Religionsgeschichte (Berlin-Boston 1999 ss.)
AS	Assyriological Studies (Oriental Institute, University of Chicago)
ASJ	Acta Sumerologica (Hiroshima 1979 ss.)
AuOr	Aula Orientalis (Barcelona 1983 ss.)
BAM	KÖCHER, F. 1963ss., <i>Die babylonisch-assyrische Medizin in Texten und Untersuchungen</i> , de Gruyter, Berlin

BaM	Baghdader Mitteilungen Beiheft, (Berlin 1968 ss.)
BiOr	Bibliotheca Orientalis (Leiden 1943/44 ss.)
BM	Sigla British Museum, London
<i>BMisc.</i>	WEISSBACH, F. H. 1903, <i>Babylonische Miscellen</i> , (“WVDOG”, 4), J. C. Hinrichs’sche Buchhandlung, Leipzig
Bo.	Sigla tavolette inedite da Boghazköy
<i>BRM</i>	<i>Babylonian Records in the Library of J. Pierpont Morgan</i> (New Haven 1917 ss.)
BSOAS	Bulletin of the School of Oriental and African Studies (London 1917 ss.)
<i>CAD</i>	<i>The Assyrian Dictionary of the Oriental Institute of the University of Chicago</i> (Chicago 1956 ss.)
<i>CANE</i>	SASSON, J. M. 1995 (ed.), <i>Civilizations of the Ancient Near East</i> , 4 volumi, Charles Scribner's Sons/Simon & Schuster Macmillan, New York
<i>CDLI</i>	<i>Cuneiform Digital Library Initiative</i> , < <a href="http://cdli.ucla.edu">http://cdli.ucla.edu</a> > (ultimo accesso Settembre 2020)
CHANE	Culture and History of the Ancient Near East
CM	Cuneiform Monographs (Groningen 1992 ss.)
CT	Cuneiform Texts from Babylonian Tablets in the British Museum (London 1896 ss.)



CUSAS	Cornell University Studies in Assyriology and Sumerology (Bethesda, 2007ss.)
<i>Ee</i>	<i>Enūma eliš</i>
<i>EG</i>	<i>Epopèa di Gilgameš</i>
<i>ETCSL</i>	<i>The Electronic Text Corpus of Sumerian Literature</i> , < <a href="http://etcsl.orinst.ox.ac.uk">http://etcsl.orinst.ox.ac.uk</a> > (ultimo accesso Settembre 2020)
HR	Historia Religionum (Pisa-Roma 2009 ss.)
HUCA	Hebrew Union College Annual, (Cincinnati 1924 ss.); Supp. = Supplement (1976 ss.)
<i>Ibi</i>	stesso luogo, pagina diversa
<i>Ibidem</i>	stesso luogo, stessa pagina
<i>Id. / Idd.</i>	stesso/i autore/i
JAOS	Journal of the American Oriental Society (New Haven/Ann Arbor 1843 ss.)
JCS	Journal of Cuneiform Studies (New Haven ... Baltimore 1947 ss.)
JMC	Le Journal des Médecines Cunéiformes (2003 ss.)
JNES	Journal of Near Eastern Studies (Chicago 1942 ss.)
<i>KAR</i>	EBELING, E, <i>Keilschrifttexte aus Assur religiösen Inhalts</i> I/II (= WVD OG 28, 1919; 34, 1923)
<i>KUB</i>	Keilschrifturkunden aus Boghazköi (Berlin 1921 ss.)

l. / ll.	linea/linee
lett.	letteralmente
LSS	Leipziger Semitistische Studien (Leipzig 1903- 1920); NF = Neue Folge (1931-1932)
MC	Mesopotamian Civilizations (Winona Lake, Indiana)
MVAG	Mitteilungen der Vorderasiatischen Gesellschaft (Berlin/Leipzig 1896 sgg.)
n.	nota
NABU	Nouvelles Assyriologiques Brèves et Utilitaires (Paris 1987 ss.)
ND	Nome di divinità
nr.	numero
OIP	Oriental Institute Publications (Chicago 1924 ss.)
OLP	Orientalia Lovaniensia periodica (Leuven 1970 ss.)
OrNS	Orientalia, NS = Nova Series (1932 ss.)
p. es.	per esempio
r.	<i>recto</i> , parte anteriore di una tavoletta
RA	Revue d'Assyriologie et d'Archéologie Orientale (Paris 1886 ss.)
RIME	The Royal Inscriptions of Mesopotamia, Early Periods (Toronto 1990 ss.)
RIA	<i>Reallexikon der Assyriologie und Vorderasiatischen Archäologie</i> (Berlin-Leipzig 1928-1938 ,Berlin-New York 1957 ss.)

Rm	Sigla British Museum (Rassam)
RSO	Rivista di Studi Orientali (Roma 1970 ss.)
SAALT	State Archives of Assyria Literary Texts (Helsinki 2001 ss.)
SAACT	State Archives of Assyria Cuneiform Texts (Helsinki 1997 ss.)
<i>SAHG</i>	FALKENSTEIN, A. - VON SODEN, W. 1953, <i>Sumerische und akkadische Hymnen und Gebete</i> , Artemis-Verlag, Zurich-Stuttgart 1953.
SANER	Studies in Ancient Near Eastern Records (De Gruyter 2012ss.)
<i>SEAL</i>	Sources of Early Akkadian Literature, < <a href="http://www.seal.uni-leipzig.de">http://www.seal.uni-leipzig.de</a> > (ultimo accesso Settembre 2020)
<i>SF</i>	DEIMEL, A. 1923, <i>Schultexte aus Fara</i> , Leipzig (=WVDOG 43)
<i>sl.</i>	<i>scilicet</i> , vale a dire
SMSR	Studi e Materiali di Storia delle Religioni (Roma 1925 ss.)
ss.	seguenti
<i>STT 1</i>	GURNEY, O. R. –FINKELSTEIN, J. J. 1957, <i>The Sultantepe Tablets</i> , (“Occasional Publications of the British Institute of Archeology at Ankara”, 3), vol. 1, The British Institute of Archeology at Ankara, London.
<i>STT 2</i>	GURNEY, O. R. – HULIN, P. 1964, <i>The Sultantepe Tablets</i> , (“Occasional Publications of the British Institute of Archeology at Ankara”, 7), vol.2, The British Institute of Archeology at Ankara, London

sum.	sumerico
Suppl.	Supplemento
TCL	Textes cunéiformes, Musée du Louvre
ThLL	<i>Thesaurus Linguae Latinae</i> , < <a href="https://www.thesaurus.badw.de/tll-digital/tll-open-access.html">https://www.thesaurus.badw.de/tll-digital/tll-open-access.html</a> > (ultimo accesso Settembre 2020)
TMH	Texte und Materialien der Frau Professor Hilprecht Collection... Jena, (Leipzig 1932-1934); NF = Neue Folge (Leipzig 1937, Berlin 1961 ss.)
TSŠ	JESTIN, R. 1937, <i>Tablettes sumériennes de Šuruppak conservées au musée de Stamboul</i> , de Boccard, Paris.
TUAT	Texte aus der Umwelt des Alten Testaments (Gütersloh 1982 ss.)
UHF	GELLER, M. J. 1985, <i>Forerunners to Udug-hul. Sumerian Exorcistic Incantations</i> , (“Freiburger Altorientalische Studien”, 12) Franz Steiner Verlag Wiesbaden GMBH, Stuttgart
<i>Utukkū-Lemnūtu</i>	GELLER, M. J. 2007, <i>Evil Demons: Canonical Utukkū Lemnūtu Incantations</i> , (“SAACT”, 5), The Neo-Assyrian Text Corpus, Helsinki
v.	<i>verso</i> , parte posteriore di una tavoletta
VAT	Sigla Vorderasiatisches Museum, Berlin (Vorderasiatische Abteilung. Tontafeln)
VS	<i>Vorderasiatische Schriftdenkmäler der Königlichen Museen zu Berlin</i> (Berlin 1907 ss.)

WdO	<i>Die Welt des Orients. Wissenschaftliche Beiträge zur Kunde des Morgenlandes</i> (Wuppertal ... Göttingen 1947/1952 ss.)
WVDOG	Wissenschaftliche Veröffentlichungen der Deutschen Orient-Gesellschaft (Leipzig...Berlin 1900 ss.)
YNER	Yale Near Eastern Researches (New Haven 1967 ss.)
YOS	Yale Oriental Series, Babylonian Texts (New Haven 1915 ss.)
ZA	Zeitschrift für Assyriologie und verwandte Gebiete, (dal 1939) und Vorderasiatische Archäologie (Leipzig ... Berlin 1886 ss.)
[anno]	anno di prima pubblicazione, per le opere tradotte è l'anno di prima pubblicazione in lingua originale

## PREFAZIONE

*So anche di aver violato i giardini ben coltivati di altri studiosi – classicisti, orientalisti, psicologi, linguisti, ecc. – senza possedere la conoscenza esauriente che essi potrebbero reciprocamente pretendere dalle loro discipline. Sarebbe futile rimostrare che altri hanno saccheggiato gli incolti pascoli dell'antropologia sociale proprio per gli stessi fini. Piuttosto, suffragherei la mia giustificazione sulla necessità che i confini tra le discipline vengano varcati se si vuole portare avanti con successo lo studio comparativo del comportamento umano.*

J. Goody 1981 [1977], 7-8

Da sempre la storia delle religioni si è interrogata sulla natura del legame tra mito e rito, generando contrasti e fratture tra scuole e correnti di pensiero diverse. Le ricerche condotte hanno spesso adottato un approccio “dualista”, ponendo le indagini in termini di un contrasto tra semantica (il mito) e pragmatica (il rito). Con la volontà di abbandonare questa antica dicotomia e senza voler affermare una supremazia del mito sul rito o del rito sul mito, questo studio pone la propria attenzione su un elemento mediano, a metà strada tra i due: le narrazioni mitiche inserite all'interno dei rituali, oggi indicate col termine “historiola”.

Al fianco della sua suddivisione in capitoli, l'indagine qui condotta è stata ripartita in tre macro-sezioni, in ognuna delle quali l'*historiola* è osservata sotto una prospettiva differente. La prima parte, *Genesi e origine dell'historiola*, è la sezione più metodologica e a tratti didascalica dell'intera ricerca. Al suo interno l'*historiola* è analizzata da un punto di vista generale, nella sua veste di categoria analitica e strumento euristico. L'intento è quello di delineare come il termine “historiola” sia entrato nel vocabolario della storia delle religioni e delle scienze demo-etno-antropologiche, divenendo uno strumento interpretativo in grado di indicare specifiche narrazioni mitiche. L'inchiesta terminologica è poi affiancata da una più tortuosa indagine concettuale, con la quale sono evidenziate le principali tappe che nella storia

degli studi hanno segnato una svolta per la costruzione della categoria di *historiola*, ponendo un grande accento sui teorici che hanno riconosciuto nel linguaggio un veicolo dell'efficacia rituale. Sulla scia di questo *focus* linguistico, non è stato possibile ignorare come le teorie degli atti linguistici, formulate da J. L. Austin e approfondite poi da J. R. Searle, abbiano fornito gli strumenti interpretativi a cui l'*historiola* è oggi sottoposta. Per questa ragione, non ho potuto evitare di presentare alcuni nodi essenziali della teoria degli *speech act*, senza i quali sarebbe stato impossibile tanto concludere e comprendere la storia degli studi del XX e XXI secolo, quanto condurre una mia propria ricerca sull'*historiola*. La prima sezione è, dunque, una riflessione su cosa sia l'*historiola* nella veste di oggetto accademico e strumento di indagine. Con lo scopo di mettere ordine tra le molteplici posizioni e descrizioni di *historiola* formulate nel corso del tempo, questo primo blocco si chiude provando a definire quella che potrebbe essere una "teoria generale dell'*historiola*". Questo sistema è una raccolta e una riflessione sugli assunti generali formulati all'interno di studi compositi in merito all'*historiola*. Pertanto, la "teoria generale" è una creazione fittizia, la cui composizione, però, è stata necessaria per poter rispondere alla domanda che fa da titolo al secondo capitolo: *Che cosa è per noi oggi l'historyola?*

Dopo aver sottoposto a uno sguardo ampio e complessivo l'*historiola*, la seconda parte, dal titolo *Dal generale al particolare*, restringe la visuale della ricerca, osservando dal vivo le narrazioni mitiche del rito. Le nozioni estrapolate dalla cosiddetta "teoria generale" sono qui sottoposte alla prova del contatto con il caso particolare e circoscritto del Vicino Oriente antico. Benché la Mesopotamia sia usata come terreno di un'indagine circoscritta, non è negli intenti di questa tesi fornire ai lettori un catalogo di *historiolae* vicino-orientali, né di sviscerarne tutte le manifestazioni oggi note. Sono stati, invece, selezionati un numero ristretto di testi, a seconda dei criteri che avrebbero consentito di approfondire le tematiche sollevate dagli studi storico-religiosi esposti nella prima sezione di questo volume. Tali criteri sono stati di volta in volta esplicitati nel dettaglio, ma possono essere riassunti in: una buona conservazione del testo; la presenza di un motivo mitico che potesse accomunare tra di loro gruppi di *historiolae*, evidenziandone anche un'evoluzione nel tempo; l'appartenenza a un contesto performativo di cui era facile ricostruire la storicità e le dinamiche (come nel caso dei rituali di costruzione) e la presenza di una

forma narrativa particolare (per esempio, la forma dialogica degli incantesimi del modello Marduk-Ea). Di queste *historiolae*, alcune sono state inserite in traduzione italiana direttamente nel corpo del testo; altre, per le quali l'analisi testuale del sumerico e dell'accadico era un elemento determinante ai fini della loro interpretazione, sono state riportate in Appendice, ponendo a fronte le trascrizioni di cui è puntualmente indicata l'edizione di riferimento. Lo studio dei testi ha seguito un metodo meno propenso all'analisi delle singole parole e più indirizzato alla lettura globale della narrazione in qualità di unità performativa all'interno del rituale. Per questo motivo, si è dovuta tralasciare l'ispezione puntigliosa del linguaggio figurativo adottato nei singoli incantesimi/scongiuri/preghiere, per poter osservare, invece, come e perché l'*historiola* creasse un mondo dal quale *legomena* e *dromena* potevano trarre efficacia.

Con una chiusura ad anello, la terza e ultima macro-sezione, dal titolo *Ritorno al generale*, ripropone alcune delle questioni sollevate nella prima parte, raffrontandole con i dati estrapolati dall'osservazione delle *historiolae* vicino-orientali. Bilanciando il generale con il particolare, in questi capitoli si prova a ridefinire cosa sia l'*historiola*, quale funzione assolva all'interno della comunicazione rituale e perché, seppur legata all'atto linguistico, debba essere considerata separatamente e diversamente da esso.

Soprattutto nella prima parte è dichiarata la necessità di definire nel dettaglio quello che sarebbe stato l'oggetto di investigazione dell'intero testo e che cosa si sarebbe poi indicato adottando il termine "historiola". Purtroppo, prestare un'uguale riflessione sulle altre terminologie e categorie analitiche utilizzate nel resto di questo lavoro avrebbe richiesto la stesura di uno studio enciclopedico sulla storia delle religioni e non più l'elaborazione di un'indagine circoscritta all'*historiola*. Ciononostante, il titolo di questa dissertazione è *Il mito e il rito alla luce dell'historiola* ed è pertanto doveroso operare un, seppur breve, chiarimento sull'utilizzo dei termini "mito" e "rito". In realtà, per quanto riguarda il primo, il suo senso sarà modulato e calibrato nel corso delle pagine a venire. Questo perché leggere l'*historiola*, "la piccola storia" che tanto sembra essere una *ancilla mythi*, comporterà una rilettura del mito, mettendo soprattutto in dubbio la validità della distinzione tra una mitologia "vera e propria" e una mitologia "minore". Per quanto invece riguarda il secondo termine, la presenza di *historiolae* sia all'interno di *performance* pubbliche e solenni estremamente articolate,



quanto all'interno di formule di scongiuro più brevi legate a un contesto privato, mi ha condotto a non operare la diffusa differenziazione che avrebbe parlato dei primi in termini di "atti rituali" e dei secondi in termini di "atti magici". Pertanto, senza adoperare una marcata disambiguazione, ho adottato indistintamente il termine di "atti magico-rituali", aderendo al concetto più ampio di *rhetoric of ritual*, formulato da Podemman Sørensen,

« Disregarding for a moment all the difficulties we might nowadays have with the idea of "natural classes of facts", would it not be equally, or even more natural, to perceive *one* class of facts: rites, or the use of collective representations for the sake of efficacy? That would mean to pursue the other line of inquiry, of which Hubert and Mauss were aware, but which was not their immediate concern, that of a general theory of ritual, communal as well as private. It would also mean that we need a name for that use of collective representations for the sake of efficacy which constitutes ritual no matter what is its social context or setting. The name I propose for this purpose is the rhetoric of ritual» (Podemann Sørensen 2003, 150).

Di conseguenza, nel parlare di *historiola* utilizzata in "contesti rituali" ho fatto riferimento a *performance* "magico-rituali" di carattere pubblico e privato, ritenendo come elemento decisivo il fatto che fossero tutte, indistintamente, il conseguimento di atti verbali e atti non-verbali performati al fine di ottenere un cambio di *status* in oggetti o persone. Per tali ragioni, la definizione di "rito" più adatta a descrivere concettualmente l'uso che qui si è fatto di questo termine è quella elaborata da Rappaport:

«I take the term 'ritual' to denote the performance of more or less invariant sequences of formal acts and utterances not entirely encoded by the performers» (Rappaport 1999, 24)

In riferimento a tale definizione, questo studio ha cercato di chiarire che cosa potesse essere "formale" e come e quanto il messaggio del rito sia o meno "decodificato". Per farlo, ho utilizzato sia gli strumenti forniti dalla filosofia del linguaggio, in particolar modo dalla teoria degli atti linguistici, sia i "concetti aperti" – come il suo stesso autore soleva definirli – offerti dalle investigazioni sociologiche

di Bourdieu<sup>1</sup>. Nonostante non sia stata applicata una distinzione netta tra “magico” e “rituale”, soprattutto per non riferirsi al primo come “non istituzionale/privato/non ufficiale”, la componente sociale ha giocato un ruolo determinante nel corso di tutta la rassegna e critica delle fonti. Lo studio condotto è stato così dilatato il più possibile, di modo che generale e particolare, così come individuale e collettivo, allentassero i loro confini, compenetrandosi. Un’uguale sintesi è quella che si è voluta ottenere tra pragmatica e semantica, rito e mito, azione e pensiero, riflettendo in che modo ogni polo dipendesse dall’altro e al tempo stesso lo definisse.

In ultimo, mi trovo costretta a precisare che buona parte di questo lavoro è stato redatto nel 2020, nel corso della pandemia di covid-19 che, tra una prima e una seconda ondata, mi ha impedito l’accesso a qualunque biblioteca. Ho avuto modo di supplire a queste mancanze solo facendo appello a risorse digitali e alla disponibilità di docenti e colleghi che hanno avuto la gentilezza di condividere parte delle loro risorse personali. Ciononostante, spesso non ho avuto modo di reperire le mie fonti nelle loro edizioni in italiano. Per questa ragione, di autori quali Mauss e van der Leeuw si troveranno citazioni in lingua italiana, mentre di altri, tra cui Malinowski e Tambiah, non essendo in possesso di traduzioni fisiche o digitali, ho preferito non fare affidamento alle trascrizioni italiane presenti nei miei appunti personali, riportando, invece, le citazioni nella forma delle edizioni originali in lingua inglese, giacché di queste potevo disporre integralmente. Spero, dunque, che mi si possa perdonare la mancanza di omogeneità nella lingua delle citazioni, che sarà mia cura risanare al più presto, quando il nostro fare ricerca tornerà a essere più sicuro e agevole.

---

<sup>1</sup> Cfr. Bourdieu – Wacquant 1992, 66. In riferimento a questi “concetti aperti”, Marco Santoro ha descritto le teorie di Bourdieu come una cassetta di attrezzi o *tool-kit* da riutilizzare per condurre ricerche in ogni settore delle scienze umane, cfr. Santoro 2015, 22.

**PARTE PRIMA:**

Genesi e sviluppo dell'*historiola*

I.  
**L'HISTORIOLA:**  
LA CREAZIONE DI UNO STRUMENTO

*One problem is that you cannot talk about magic without using the term magic.*

H. Versnel 1991, 181

Nel corso degli ultimi due secoli, l'*historiola* è entrata a far parte degli strumenti interpretativi di cui gli storici delle religioni usufruiscono per impostare le loro analisi. Alla stregua di termini di classificazione ben più noti, quali "mito", "rito" o "magia", l'*historiola* ha ormai assunto il rango di categoria analitica di cui lo studioso può fare uso senza avvertire la necessità di chiarirne il significato. Nel corso di due secoli, dunque, l'*historiola* ha subito un processo per così dire di "canonizzazione", al termine del quale la comunità scientifica sembra aver raggiunto un accordo nel configurarla come una piccola storia di natura mitica all'interno di un contesto rituale. Ricercandone una definizione minima e quanto più neutrale possibile, si può consultare la voce *historiola* dell'enciclopedia *Brill's New Pauly*, redatta da Fritz Graf e leggere quanto segue:

«Historiola ('Little story'). Modern term describing brief tales built into magic formulas, providing a mythic precedence for a magically effective treatment. Historiolas are already documented in Mesopotamia and ancient Egyptian magic. In the Graeco-Egyptian magic papyri (PGM), they provide references to both Greek (e.g. PGM XX) and Egyptian (e.g. PGM 1471) mythology, and to Christian legends rites. However, historiolas should not be understood as abridgments of well-known myths or as *ad hoc* inventions, rather the narrator understands them as proof of an all-embracing order into

which he integrates his rite»<sup>1</sup> (Graf 2006).

Da queste poche righe, il cui difficile intento è delineare brevemente che cosa gli studiosi intendano quando fanno ricorso allo strumento-*historiola*, emergono tutti i nodi teorici formati e poi lasciati irrisolti nel corso della costruzione di tale categoria analitica. Innanzitutto, le prime parole ci costringono subito a osservare che, nonostante il termine sia un sostantivo latino, la sua coniazione o, meglio, il suo utilizzo come categoria del pensiero è prettamente moderno: l'*historiola* è un «modern term». Bisogna quindi considerare che, a differenza di termini come “mito” e “rito”, che sono stati ricavati rispettivamente dal greco antico e dal latino, per poi essere adottati nelle loro più disparate traduzioni in lingue moderne, l'*historiola* non solo è deliberatamente lasciata priva di traduzione, ma - a differenza di quanto si potrebbe pensare - non è neppure un termine emico<sup>2</sup>. Difatti, mentre “mito”, “rito”, “magia” conoscono i corrispettivi emici di μύθος, *ritus*, μαγεία e dall'originario utilizzo è poi derivata la formulazione e costruzione della loro accezione moderna<sup>3</sup>, l'impiego del termine latino *historiola* per indicare narrazioni mitiche all'interno di rituali è una costruzione semantica artificiale estremamente recente (§I.1)<sup>4</sup>. Di conseguenza, un punto da tenere costantemente presente nel momento in cui si sceglie di fare uso dello strumento-*historiola* è che la distinzione tra un mito vero e proprio (un “macro-mito”) e un suo “surrogato” più breve e qualitativamente differente (la “storiella mitica”, l'*historiola*), è frutto delle nostre moderne interpretazioni. Dal punto di vista di coloro che sono attori dell'azione rituale, non si pone il problema di una distinzione di queste narrazioni rispetto a quelli che noi consideriamo miti. L'operatore rituale, infatti, non sente l'*historiola* come un corpo estraneo o aggiunto, dal momento che le narrazioni mitiche sono percepite come un elemento costituente e mai distinto dal rito e la loro “verità mitica” non è mai messa in discussione. Il problema di tali distinzioni sorge

---

<sup>1</sup> A riprova della recente “canonizzazione” e “ufficializzazione” dell'*historiola* come categoria analitica nell'ambito degli studi storico-religiosi si può notare come essa compaia nella *Brill's New Pauly*, ma sia assente come voce indipendente nella celebre *Encyclopædia of Religion and Ethics* (Hastings 1908-1921), così come nella seconda edizione dell' *Encyclopedia of Religion* (Jones 2005<sup>2</sup>). Tra gli studi di folklore, invece, essa era già presente nel 1936 all'interno del *Handwörterbuch des deutschen Aberglaubens* (Ohr 1987 [1936], 1590-1591).

<sup>2</sup> Sui concetti di emico e di etico, si veda Harris 1976.

<sup>3</sup> Cfr. Sabbatucci 1991, 91-95; 198-209.

<sup>4</sup> Sulla terminologia critica si veda Taylor 1998; Segal 2006.

quando, in presenza di una antica tradizione tramandata con continuità anche in forma scritta, sono sconosciute le varianti mitiche utilizzate nei rituali<sup>5</sup>. Sotto questo aspetto, come si avrà modo di vedere, il caso dell'antica Mesopotamia risulta estremamente interessante, dato che i testi rituali con all'interno le *historiolae* erano scritti e ricopiati da quegli stessi scribi che custodivano e ricopiavano ciò che è da noi classificato come il “canone mitico” mesopotamico<sup>6</sup>.

Dal momento che non è possibile riflettere sull'*historiola* senza porsi domande sulla nostra moderna concezione e classificazione del mito, nella sua definizione Graf precisa che l'*historiola* non deve essere intesa né come la propaggine di un macro-mito né come una creazione arbitraria formulata *ad hoc* per la resa del rituale in cui è inserita. Come si avrà modo di illustrare nel secondo capitolo, con tale frase lo studioso rinnega le due principali funzioni comunemente attribuite all'*historiola*, quella analogica e quella eziologica. Nel farlo, però, egli non prende in merito alcuna posizione, sorvolando sui problemi del rapporto tra il mito e l'*historiola*, ponendo

---

<sup>5</sup> A tal proposito, un esempio esplicativo può essere preso dal contesto cristiano e dalla presenza di numerose *historiolae* sulla vita di Gesù e dei Santi all'interno di incantesimi popolari (Ohr 1987 [1936], 1590ss.; de Martino 2001 [1959]; Sowers 2017). Ernesto de Martino ha posto l'accento sulla reazione bivalente della Chiesa dinanzi a queste “sopravvivenze” pagane: se da una parte la Chiesa cattolica ha usufruito di tali retaggi come un possibile ponte di contatto tra religione egemonica e religione popolare, dall'altra parte la Chiesa protestante ha disconosciuto la validità magica di tali incantesimi e, di conseguenza, i racconti apocrifi in essi narrati, cfr. de Martino 2001 [1959], 117-129. Una delle principali tecniche di contrasto di queste forme di magia popolare è stata quella di declassarle e sminuirne la valenza: « [...] the literate religion claims dominance, often attempts to exclude the local cults from serious theological or intellectual consideration, and defines them away as 'magic', as 'folk', as deviations from the right path» (Goody 1986, 23). Di una simile svalutazione della tradizione orale e, nel nostro caso, della mitologia non tradizionale, si sono spesso fatti portavoce gli stessi studi accademici. Nel momento in cui le *historiolae* sono percepite come “mitologia minore” o narrazioni “folkloriche”, inevitabilmente non si tiene conto del punto di vista “interno” di coloro i quali credono nella loro piena funzionalità mitica e rituale. Nel caso specifico del cristianesimo, per esempio, è da tenere in mente che dal punto di vista di chi compie questi incantesimi e di chi ne beneficia non è avvertita una distinzione qualitativa tra ciò che è narrato nei Vangeli e ciò che l'*historiola* ha raccontato: entrambe le narrazioni sono considerate veritiere. Per quanto riguarda processi di “estirpazione”, “sopravvivenze” e “sincretismi” nel corso della diffusione della religione cristiana, si veda Bernard-Gruzinski 1997 [1988], 141-188. Sul rapporto tra tradizione scritta e orale si veda Goody 1986, 20-25; *Id.* 2002 [2000], 57-73 e 133-145; *Id.* 2010.

<sup>6</sup> «Nel caso della documentazione dell'ambito vicino-orientale, si può notare come, pur nelle differenze tra le varie culture dell'area, si possa riscontrare una situazione opposta rispetto a quella greca. Le nostre fonti sono essenzialmente di provenienza ufficiale: testi da archivi dei templi o di palazzo. Le redazioni mitiche sono canonizzate, fissate spesso in maniera così rigida, da consentire solo la redazione di copie dichiaratamente fedeli ad un originale a noi purtroppo perduto. Le varianti esistono, ma, in un controllo così rigido della tradizione, evidentemente sono rare, o, forse, si potrebbe dire, altrettanto rigidamente controllate, come nel caso della presenza, al centro di un episodio mitico, di una divinità al posto di un'altra, protagonista in altra redazione» (Biga-Capomacchia 2008, 27).

invece l'accento solo sulle relazioni tra quest'ultima e il rito. Il monito finale di Graf, infatti, ci invita a ritenere le *historiolae* come «proof of an all-embracing order into which he integrates his rite». In ultimo, nel rimarcare che le *historiolae* sono presenti in diversi contesti culturali (antica Mesopotamia, antico Egitto, civiltà classiche, mondo ebraico, mondo cristiano), Graf sembra lasciare intendere che, in linea con quanto scrive Michael L. Satlow, sia possibile individuare il fenomeno-*historiola* come una delle «unique, *sui generis* spheres of human activity» (Satlow 2005, 289). Pertanto, seguendo la classificazione delle categorie storico-religiose proposta da Satlow, la definizione di *historiola* presentata nella voce dell'enciclopedia *Brill's New Pauly* appare più come una categoria fenomenica che non come uno strumento euristico<sup>7</sup>.

Con la consapevolezza che le numerose lacune presenti nella definizione di Graf siano dovute all'obbligata brevità del testo e non certo alle reali intenzioni del suo autore, si è convinti della necessità di espandere e chiarire la definizione di *historiola*. Si è, infatti, totalmente d'accordo con quanto asserito da Satlow in merito all'esigenza di definire gli strumenti concettuali della propria investigazione ancor prima di iniziare una qualunque indagine storico-religiosa:

«Such an approach to the definition of categories necessitates that we define our terms explicitly. A scholar writing on myth would, and should, have to account for her or his definitions, even if this account merely appropriates definitions currently in circulation. We should cease to use valuable analytic terms, like “myth” or “asceticism”, with no definitional comment, as if all readers know what they mean. Without an explicit stipulated definition, they mean nothing» (Satlow 2005, 295).

Nel perseguire questo obiettivo di chiarezza metodologica, preventivamente allo studio del caso mesopotamico, risulta indispensabile delineare il processo di creazione che ha portato alla formulazione del concetto di *historiola* utilizzato oggi dalle scienze umane. Nel farlo, si dovrà innanzitutto rintracciare la genesi del termine *historiola*. In seguito, si passerà alla presentazione delle modalità con cui in ambito etnografico, filosofico-linguistico e storico-religioso si verificò la sua espansione semantica. Al termine della dissertazione sulla costruzione dello strumento-*historiola*, sarà possibile

---

<sup>7</sup> Satlow 2005.

farne un uso consapevole e, laddove necessario, operarne una riformulazione.

### I.1 Il termine *historiola*: dalla storiografia al mito

Come si legge nel *Thesaurus linguae latinae*, “*historiola*” è un diminutivo del sostantivo “*historia*”, traducibile come *brevis historia*<sup>8</sup>. Il termine è attestato solo in epoca tarda, all’interno del *De viris illustribus* di Isidoro di Siviglia (560-636 d.C.)<sup>9</sup>, in relazione a un’opera di Massimo, vescovo di Saragozza<sup>10</sup>:

«Maximus, Caesaragustanae civitatis episcopus, multa versu prosaque componere dicitur. Scripsit et brevi stilo *historiolam* de iis quæ temporibus Gothorum in Hispaniis acta sunt, historico et composito sermone, sed et multa alia scribere dicitur, quæ necdum legi» (ISID., *vir. ill.*, 46).

L’*historiola* di cui Isidoro parla è dunque un’opera storiografica del vescovo Massimo, una “piccola storia” incentrata sulla presenza dei Goti in Spagna<sup>11</sup>. Al di là di questa attestazione, a oggi nel mondo antico non è conosciuto un altro utilizzo del termine. In antichità, dunque, la parola “*historiola*” non compare mai in un contesto mitico-rituale<sup>12</sup>. Per rintracciarne il valore semantico odierno è necessario compiere un balzo di secoli, distaccarsi dalla tassonomia storiografica e addentrarsi nei primi studi critici e programmatici sulla magia nel mondo antico.

Il termine “*historiola*” inizia a diventare indice di una categoria analitica a seguito della dissertazione sulla magia greco-romana di R. Heim, *Incantamenta magica graeca latina*, del 1893. Nell’opera, redatta totalmente in latino, un intero capitolo riporta il titolo “*Historiolae*” e al suo interno sono discussi «illa incantamenta» che

---

<sup>8</sup> Cfr. *ThLL*, vol. VI (III), 2844.

<sup>9</sup> Per un’analisi recente del catalogo di uomini illustri di Isidoro si veda Martín 2013.

<sup>10</sup> Sull’*historiola* di Massimo di Saragozza, cfr. Jiménez Sánchez 2007.

<sup>11</sup> «En primer lugar, recuerda que una *historiola* –es decir, una pequeña historia– es un trabajo de prosa continua que describe un período o episodio histórico particular[...]» (Jiménez Sánchez 2007, 345).

<sup>12</sup> *ThLL* riporta come *falso impressum* l’attestazione all’interno dell’opera storica *De excidio Britanniae* di Gildas il Saggio (500-570 ca. d.C.), cfr. *ThLL*, vol. VI/3, p. 2844. In aggiunta, si vuole far notare che, trattandosi di un termine di età tarda, non tutti i dizionari di latino riportano il lemma “*historiola*”. Questo compare solo nei dizionari che tengono conto anche delle opere latine scritte da autori cristiani. Per esempio, la voce “*historiola*” è stata inserita nel *Dictionnaire latin-français des auteurs chrétiens* a seguito delle revisioni sul “vocabulaire théologique” operate da Henri Chirat (mentre manca nell’edizione del 1954), cfr. Blaise-Chirat, 1993: 391. In italiano si veda Conte *et al.* 2000, 532.



«historiolam vel μυθιστορίαν narrant»<sup>13</sup>. Nel testo, però, il termine “historiola” non compare che un paio di volte e concettualmente il valore attribuitogli rimane ancora ben lontano da quello odierno: in *Incantamenta* l’*historiola*/μυθιστορία è un “oggetto”, nel senso che essa è ciò che l’*incantamentum* racconta; oggi, invece, l’*historiola* è un “soggetto”, è un agente a cui viene riconosciuta una forza performativa che è partecipe dell’operatività rituale. La risonanza dell’opera di Heim, dunque, ha certamente influito sulla diffusione di “historiola” in quanto termine, ma meno sulla sua evoluzione concettuale.

Giunti a questo punto, è allora doveroso operare un’ulteriore distinzione nel processo di costruzione della categoria-*historiola*. Da una parte si dovrà distinguere il suo percorso meramente terminologico e dall’altra la sua evoluzione concettuale. Per quanto concerne il primo, si è visto che il termine non è utilizzato in contesti emici con la valenza a noi attribuitagli. Tutt’altro, non solo *historiola* è una terminologia tarda, ma sembra appartenere a un contesto molto diverso da quello odierno, dal momento che si riscontra in un settore storiografico. La sua diffusione negli studi storico-religiosi, dunque, è principalmente dettata dalla risonanza dell’opera di Heim. D’altra parte, però, ciò non significa che prima di *Incantamenta magica graeca latina* nessuno si fosse soffermato sulla presenza di elementi mitici in incantesimi e rituali. Lo stesso Heim, infatti, supporta le proprie teorie con esempi provenienti dalle più disparate culture del mondo antico<sup>14</sup>, riportando alcune delle riflessioni etnografiche più rilevanti dell’epoca<sup>15</sup>. Le influenze che hanno determinato la costruzione dell’*historiola* in veste di strumento interpretativo provengono, infatti, da settori di indagine disparati ed è per questo che per delineare il processo della sua costruzione concettuale è necessario sciogliere un intreccio di trame diverse.

---

<sup>13</sup> «Prae ceteris maximo studio illa incantamenta digna sunt quae historiolam vel μυθιστορίαν narrant» (Heim 1893, 495).

<sup>14</sup> In particolar modo, con rimandi agli studi di Adolf Erman sull’antico Egitto e a quelli di Albrecht Dieterich sul tardo-antico, cfr. Erman 1885; Dieterich 1891.

<sup>15</sup> Sono per esempio importanti i rimandi agli studi sulla “superstizione” tedesca, come quelli a Wuttke (1860) e Grimm (1835). È proprio Wuttke che viene citato per esteso nel capitolo sull’*historiola* quando Heim deve formulare la funzionalità dei miti all’interno degli *incantamenta*, cfr. Heim 1893, 495.

## I.2 **La costruzione concettuale dell'*historiola*: la ricerca fantasma**

Si può dire che la fortuna odierna del termine “*historiola*” è in principio dovuta alla centralità che per tanto tempo gli studi classici hanno rivestito all’interno delle discipline umanistiche, dal momento che fu la diffusione dell’opera di Heim a permettere a “*historiola*” di divenire il nome di una nuova categoria analitica. Le cause, invece, che portano alla necessità di costruire tale strumento sono ben più articolate e quasi tutte determinate da studi in cui la parola “*historiola*” non compare neanche una volta. Si deve allora accettare che la ricerca della formazione concettuale dell’*historiola* è una “caccia al fantasma”, nella quale si è costretti a scovare qualcosa che non si nomina e non si vede, ma ciononostante è percepibile come una presenza sottesa tra le righe. Sarebbe, però, impossibile e controproducente ripercorrere nella sua interezza tutta la storia degli studi sul mito e sul rito nel tentativo di individuarvi il nostro oggetto invisibile e senza nome. Ciò che si può fare è solo riesaminare le manifestazioni meno fumose della “fase fantasma” dell’*historiola*, poiché è a partire da esse che gli studiosi della seconda metà del ‘900 la rivestiranno di un corpo più consistente.

### I.2.1 **Il dominio della pragmatica sulla semantica**

Dal momento che l’*historiola* è un elemento mitico inserito in un’operazione rituale, i primi germi della sua teorizzazione sono rintracciabili in quelle che vengono comunemente definite “Myth and Ritual Theories”<sup>16</sup>. La particolarità di queste teorie, il cui avvio può essere collocato attorno agli anni ‘30 del XX secolo, è quella di aver attuato uno studio simultaneo tanto del mito, quanto del rito. In questo modo, i due elementi cessarono di essere analizzati singolarmente e le ricerche si indirizzarono verso l’indagine delle loro reciproche influenze e interconnessioni. Tale modalità interpretativa ha prodotto esiti differenti e, come rimarca Robert Segal, gli studi non hanno saputo condurre a una visione univoca delle interrelazioni tra mito e rito<sup>17</sup>. In

---

<sup>16</sup> Cfr. Ackerman 2002 [1991]; Bascom 1957, Brandon 1958; Di Nola 1974, 94-103; Fontenrose 1971; Hyman 1955; Kluckhohn 1942; Penner 1968; Raglan 1955; Segal 1980 e 1997; Versnel 1990.

<sup>17</sup> Secondo Segal, queste teorie possono essere distinte in tre tipologie: quelle che ritengono che il mito e il rito siano sempre e comunque legati tra di loro; quelle che ipotizzano che i due elementi nascano assieme, ma finiscano poi col distaccarsi l’uno dall’altro; quelle che credono che mito e rito siano

questa sede, però, ciò su cui è importante riflettere non sono gli esiti delle “Myth and Ritual Theories”, bensì i motivi per cui gli studiosi sentirono la necessità di teorizzarle. A tal proposito, Kluckhohn dichiara:

«Nineteenth century students strongly tended to study mythology apart from associated rituals (and indeed apart from the life of the people generally). [...] There was no attempt to discover the practical function of mythology in the daily behaviors of the members of a society nor to demonstrate specific interactions of mythology and ceremonials. The interest was in supposedly pan-human symbolic meanings, not in the relation of a given myth or part of a myth to particular cultural forms or specific social situations» (Kluckhohn 1997, 45-46).

Le “Myth and Ritual Theories” sorgono, dunque, in risposta a uno scompenso interno agli studi storico-religiosi. Uno squilibrio che, come sottolinea Kluckhohn, aveva collocato il mito in una posizione di subalternità e inferiorità rispetto al rito, al punto che ad esso era totalmente negata una qualunque “funzionalità pragmatica”. Tale constatazione è fondamentale ai fini del nostro oggetto di ricerca, giacché è proprio nel tentativo di superare lo scontro dicotomico tra pragmatica/semantica, pensiero/azione, parola/gesto che l'*historiola* ha modo di svilupparsi.-

Per capire le dinamiche di questo scontro, è forse bene ricordare che il dominio della pragmatica rituale sulla semantica del mito aveva trovato largo seguito a fine '800 grazie agli scritti dello scozzese William Robertson Smith. Nelle sue *Lectures on the Religion of the Semites*, la religione degli antichi era stata descritta come una “religione pratica”, poco vincolata alla mutevolezza del mito:

«Our modern habit is to look at religion from the side of belief rather than of practice; [...] But the antique religions had for the most part no creed; they consisted entirely of institutions and practices. No doubt men will not habitually follow certain practices without attaching a meaning to them; but as a rule we find that while the practice was rigorously fixed, the meaning attached to it was extremely vague, and the same rite was

---

sorti separatamente e abbiano solo in seguito finito con l'influenzarsi, cfr. Segal 1997, 1. Versnel, inoltre, propone un'ulteriore distinzione tra la Cambridge School, incentrata sullo studio del mondo classico e favorevole nel considerare il mito come un prodotto del rito e quella che lui chiama «the Myth and Ritual School Proper», più orientata allo studio delle fonti semitiche e all'interpretazione del mito e del rito in chiave drammatica, cfr. Versnel 1990, 34-38. Non sempre, però, le differenze tra queste due correnti sono così nette ed è difficile operare una rigida distinzione, cfr. Di Nola 1974, 112-113.

explained by different people in different ways, without any question of orthodoxy or heterodoxy arising in consequence» (Robertson Smith 1894<sup>2</sup>[1889], 16-17).

Seguendo questo ragionamento, lo studioso definiva il mito come una «no essential part of ancient religion»<sup>18</sup>. La credenza e l'adesione al mito erano percepiti come assolutamente arbitrarie, al contrario della rigidità della prassi rituale, alla quale chiunque doveva attenersi. La mitologia finiva così con l'essere considerata un prodotto secondario, nata col fine di spiegare la prassi rituale:

«So far as myths consist of explanations of ritual, their value is altogether secondary, and it may be affirmed with confidence that in almost every case the myth was derived from the ritual, and not the ritual from the myth» (Robertson Smith 1894<sup>2</sup>[1889]: 18).

Per questi motivi, la creazione stessa del mito doveva essere ricercata in relazione alla pragmatica del rito:

«As a rule the myth is no explanation of the origin of the ritual to anyone who does not believe it to be a narrative of real occurrences, and the boldest mythologist will not believe that. But if it be not true, the myth itself requires to be explained, and every principle of philosophy and common sense demands that the explanation be sought, not in arbitrary allegorical theories, but in the actual facts of ritual or religious custom to which the myth attaches. The conclusion is, that in the study of ancient religions we must begin, not with myth, but with ritual and traditional usage» (Robertson Smith, 1894<sup>2</sup>[1889]: 18).

Nonostante Sir. James G. Frazer fosse stato influenzato dalle posizioni di Robertson Smith e spesso lo si consideri sostenitore di un medesimo ritualismo del religioso, in realtà è proprio nel corso delle tre edizioni del *Ramo d'oro* che ebbe avvio una rivalutazione del mito<sup>19</sup>. Con le sue posizioni intellettualiste e razionaliste, per Frazer era assolutamente impensabile che l'azione (il rito) si sviluppasse in assenza di un pensiero anteriore (il mito). Il distacco dal ritualismo di Robertson Smith è chiaro nel carteggio avviato con l'antropologo Robert Ranulph Marett nel Maggio del 1911. In questo scambio epistolare, Frazer tenta di giustificare e reinterpretare le posizioni del

---

<sup>18</sup> Robertson Smith 1894<sup>2</sup>[1889], 17.

<sup>19</sup> Sulle evoluzioni del pensiero frazeriano nel corso delle edizioni del *Ramo d'oro* e sulle sue rivalutazioni del mito, cfr. Ackerman 2002 [1991], 45-65.

suo mentore<sup>20</sup>, al punto che Marett è costretto a citare testualmente i passi delle *Lectures on the Religion of the Semites*<sup>21</sup>. Anche dinanzi all'evidenza, messo nella scomoda posizione di non voler rinnegare le teorie di Robertson Smith, ma al tempo stesso di non poter aderire al suo ritualismo, Frazer risponde con queste parole al collega Marett:

«The passages of Robertson Smith to which you call my attention certainly support your interpretation of his view more fully than I had supposed. But I still incline to think that he was emphasizing a novel view (the importance of the study of ritual as compared with myth or dogma) and that in doing so he omitted to state (what he probably assumed) that every ritual is preceded in the minds of the men who institute it by a definite train of reasoning, even though that train of reasoning may not be definitely formulated in words and promulgated as a dogma. That at least is my view, and I believe that Robertson Smith would have assented to it. I do not say that savage ritual bears the impress of as much thought as some actions of civilised men; but I do think that it bears the impress of some thought and purpose quite as plainly as many actions of civilised men. That is not, I think, a matter which psychologists are more competent to decide than men who have made a special study of savage ritual» (Lettera del 17 Maggio 1911 di J. G. Frazer a R. R. Marett )<sup>22</sup>.

Con ciò non si vuole affermare che Frazer fosse sostenitore di un dominio assoluto della semantica, dal momento che le influenze di Robertson Smith sono ancora molto forti anche nell'ultima edizione del *Ramo d'oro* in passaggi come questo:

«We shall probably not err in assuming that many myths, which we now know only as myths, had once their counterpart in magic; in other words, that they used to be acted as a means of producing in fact the events which they describe in figurative language. Ceremonies often die out while myths survive, and thus we are left to infer the dead ceremony from the living myth» (Frazer1906-1915<sup>3</sup> [1890], IX: 374).

In questo estratto ritorna l'idea delle *Lectures* di Robertson Smith, per cui il mito

---

<sup>20</sup> Frazer arriverà a scrivere a Marett che «to generalise and affirm that myth or dogma is universally posterior to ritual is, I believe, an idea that never occurred to him [*sl.* Robertson Smith]», per poi redarguirlo che « Whether that is so or not, you should not claim the support of Robertson Smith for views which I feel sure he would have unhesitatingly rejected» (lettera dell'11 Maggio 1911, in Ackerman 2005, 306-308).

<sup>21</sup> Cfr. Lettera di Marett a Frazer del 13 Maggio 1911, in Ackerman 2005, 309-310.

<sup>22</sup> Lettera riportata in Ackerman 2005, 311-312.

potrebbe essere una sopravvivenza di un rito ormai in disuso o il cui valore originario è andato perduto<sup>23</sup>. Cambia, però, il modo in cui è pensata la nascita del legame tra il mito e il rito, dal momento che Frazer parla della forza figurativa del linguaggio mitico e della possibilità che alla narrazione mitica fosse riconosciuta la capacità di riprodurre (nel presente) ciò che raccontava.

Come si vedrà in seguito, se confrontassimo quest'ultime riflessioni di Frazer con quelle espresse oggi sul *historiola*, probabilmente potremmo rintracciare dei punti in comune con quegli studiosi che, in virtù del suo legame con lo *speech act*, attribuiscono all'*historiola* una "forza performativa". Tuttavia, quando nel 1913 il nono volume della terza edizione del *Ramo d'oro* veniva pubblicato, l'atto linguistico non era ancora stato teorizzato e Frazer non avrebbe mai potuto condividere una simile interpretazione dei suoi scritti. Pertanto, nonostante questi ebbe un'intuizione determinante per lo studio del mito e, di conseguenza, dell'*historiola*, la teorizzazione concettuale di quest'ultima necessitò di riflessioni ancor più profonde. Quel che certamente si può riconoscere è che l'autore del *Ramo d'oro*, probabilmente a malincuore come testimoniano le lettere scambiate con Marett, si era allontanato dal ritualismo eccessivamente rigido di Robertson Smith. Questa leggera deviazione si rivelò poi determinate, poiché fu colta e perpetuata all'interno delle "Myht-Ritual Theories" e, ancor prima, da uno dei più appassionati lettori del *Ramo d'oro*, nonché vero padre dell'*historiola*: Bronislaw Kaspar Malinowski.

### I.2.2 L'impalcatura dell'*historiola*

Quando si parla di *historiola*, quello di Malinowski è uno dei primi nomi a essere citati. Certamente, l'antropologo polacco è colui il quale nello scontro pragmatica/semantica, all'interno della scuola britannica, si è inserito nella linea interpretativa accennata e alquanto titubante di Frazer, ponendo in modo chiaro e preciso l'attenzione sulla funzionalità del linguaggio rituale. Tuttavia, negli studi sull'*historiola* – che abbiamo comunque riconosciuto essere la ricerca fittizia di un oggetto spesso non espresso – molte volte si riscontra la quasi totale assenza di

---

<sup>23</sup> «In all such cases it is probable, in most cases it is certain, that the myth is merely the explanation of a religious usage; and ordinarily it is such an explanation as could not have arisen till the original sense of the usage had more or less fallen into oblivion» (Robertson Smith 1894<sup>2</sup> [1890], 18).

riferimenti alla scuola sociologica francese. È quindi doveroso ricordare che in *Esquisse d'une théorie générale de la magie* di Henri Hubert e Marcel Mauss, pubblicato nel 1902 sulla rivista *L'Année sociologique*, si può trovare una delle più chiare riflessioni sulla relazione tra parola e atto rituale e sulla funzionalità del mito. All'interno dei rituali verbali (*rites verbaux*), Mauss inserisce gli «incantesimi mitici» (*incantations mithiques*), affermando che:

«Normalmente, i riti manuali magici non raccontano dei miti. Abbiamo, per contro, un terzo gruppo di riti verbali, che chiameremo incantesimi mitici. Di essi, una prima specie consiste nel descrivere una operazione simile a quella che si vuole compiere. Questa descrizione ha la forma di un racconto o di una narrazione epica i cui personaggi sono di natura eroica o divina. Il caso attuale viene assimilato al caso descritto come a un prototipo e il ragionamento prende la forma seguente: Se un tale (dio, santo o eroe) ha potuto fare questa o quella cosa (spesso più difficile), in tale circostanza, ugualmente o a maggior ragione, egli può fare la stessa cosa nel caso presente, che è analogo» (Hubert-Mauss 1965 [1902-1903], 53-54).

In questo passaggio Hubert e Mauss non solo individuano chiaramente la narrazione mitica (*l'historiola*) come un elemento “particolare” e specifico della ritualistica, ma espandono la forza simpatica della magia teorizzata da Frazer, trasferendola sull'intero rito vocale<sup>24</sup>. Il mito diventa “prototipo” di un atto da compiere e la sua forza è da rintracciare nella capacità di riprodurre nel presente ciò che in esso è raccontato. Allo stesso modo, nella ricerca delle prime formulazioni del concetto di “historiola”, non si può non ricordare la riflessione di Gerardus van der Leeuw sulle narrazioni “epiche” poste in apertura di formule magiche. In *Phänomenologie der Religionen*, pubblicato per la prima volta nel 1933, van der Leeuw definisce queste narrazioni come *magische Antezedens*, “antecedenti magici”, attribuendo loro lo scopo di creare un'analogia tra tempo mitico e tempo presente:

---

<sup>24</sup> In Hubert e Mauss è evidente la volontà di superare lo scontro pragmatica/semantica. Per quanto le loro riflessioni sul linguaggio non raggiungano il livello filosofico di quelle malinowskiane (p. es. Malinowski 1923), i due studiosi pongono una grande attenzione sulla parola magica. Nell' *Esquisse d'une théorie générale de la magie* è dichiarata apertamente la superiorità della parola sul gesto («l'incantesimo orale precisa, completa il rito manuale e, qualche volta, lo sostituisce», Hubert-Mauss 1965 [1902-1903], 55), tanto che si nega l'esistenza dei riti muti, dal momento che «il gesto è un segno e un linguaggio. Parole e atti si equivalgono in modo assoluto» (Hubert-Mauss 1965 [1902-1903], 55).

«Per esempio, la cosiddetta introduzione epica è un fattore molto importante e accompagna molte sentenze magiche. Si potrebbe chiamare l'antecedente magico. [...] Qui la realtà data è corretta dalla parola; vi è, per così dire, sostituzione; un avvenimento che accadde nel lontano passato, e che adesso possiede l'eternità e il valore tipico del mito, è letteralmente attualizzato dalla potenza della formula, che lo rende presente e fecondo» (van der Leeuw 1975 [1933], 331).

La riflessione sul prototipo mitico e sulla sua funzione di *similia similibus* è proprio ciò su cui le teorie più recenti sull'*historiola* pongono il loro accento (§II.2). Possiamo quindi considerare quelle di Hubert, Mauss e van der Leeuw tra le prime – inconsapevoli – definizioni dell'*historiola* e della sua proprietà analogica.

Malinowski che con rimandi e critiche dimostra spesso un'accurata conoscenza delle correnti a lui precedenti o contemporanee, tra cui in particolar modo quella della scuola sociologica francese, non deve essere rimasto insensibile alle formulazioni sopramenzionate, dal momento che queste riecheggiano nelle sue posizioni in relazione al rapporto linguaggio-azione<sup>25</sup>. Questa constatazione ci permette di sottolineare sin da ora che l'importanza del pensiero di Malinowski nella formazione concettuale dell'*historiola* è proprio data dalla sua capacità di adottare un approccio multidisciplinare, a tal punto che nei suoi scritti si possono cogliere le anticipazioni di alcune delle più importanti teorie della filosofia del linguaggio e, di conseguenza, di tutte le contemporanee teorizzazioni sulle *historiolae*<sup>26</sup>.

---

<sup>25</sup> D'altro canto, l'influsso della sociologia francese – inteso non come adesione passiva, ma come conoscenza oculata e spesso molto critica – è alle radici dell'intero pensiero malinowskiano e forse andrebbe ricordato che fu proprio un Malinowski appena affacciato all'antropologia a pubblicare nel 1913 una recensione de *Le forme elementari della vita religiosa* di Durkheim sulla rivista *Folklore*, (Malinowski 1913). La genealogia del pensiero di Malinowski, a ogni modo, non è semplice. L'antropologo dà prova di conoscere accuratamente le teorie e le metodologie a lui precedenti o contemporanee; si veda, per esempio, il lungo *excursus* metodologico in apertura di *Magic, Science, and Religion*, nel quale non solo non mancano i riferimenti ai maestri Tylor e Frazer, ma anche quelli alla sociologia francese di Durkheim, Hubert e Mauss e alla psicoanalisi di Freud, cfr. Malinowski 1925, 22-36. Sulla costruzione e le influenze delle teorie di questo antropologo si veda Symmons-symonolewicz 1959.

<sup>26</sup> La metodologia malinowskiana, proprio per la sua poliedricità e per la volontà di utilizzare il caso particolare dell'isole Trobriand come punto di partenza per la formulazione di una teoria generale del pensiero primitivo (Malinowski 1925, 34), è stata duramente criticata, specialmente da Evans-Pritchard, cfr. Evans-Pritchard 1981, 197-200. In risposta, però, si può guardare alle considerazioni di un altro allievo di Malinowski, Raymond Firth, che ha riconosciuto al maestro il merito di non essersi chiuso nelle posizioni della scuola britannica, ma di essersi addentrato in campi differenti del sapere alla ricerca di una metodologia complessa, che tenesse conto dell'uomo tanto nella sua



Nonostante il termine *historiola* avesse iniziato a diffondersi negli studi etnografici tedeschi dei primi del '900<sup>27</sup>, in Malinowski non è mai utilizzato. La comparsa di questo oggetto fantasma è però chiara nel momento in cui l'antropologo utilizza il caso particolare delle isole Trobriand per formulare assunti di carattere generale in merito alla magia, il rito e il mito. La complessità del pensiero di Malinowski produrrà, così, quella che è la struttura su cui tutte le successive teorie sull'*historiola* porranno le proprie basi. I due pilastri portanti di questa impalcatura possono essere identificati in:

a) *Illud tempus e historiola*

Lo spettro dell'*historiola* è visibile in quelli che Malinowski definisce “miti della magia”, vale a dire i racconti recitati in concomitanza di un atto rituale che descrivono l'episodio mitico dal quale il rito in esecuzione ha avuto origine<sup>28</sup>. Una volta determinata la ricorrenza di questa tipologia di miti, Malinowski si interroga sulla funzione della loro presenza in seno all'atto magico. L'etnografo trova risposta nel constatare che la magia è pensata come una forza estranea all'essere umano, che da lui non può essere né prodotta né modificata<sup>29</sup>. Il solo modo che ha l'umanità di entrare in possesso della conoscenza magica è di riceverla da entità extra-umane, per poi tramandarla – senza applicarvi modifiche<sup>30</sup> – di generazione in generazione. Per tale ragione, un atto magico per essere considerato efficace, deve trovare la propria legittimazione nell'*illud tempus* del mito da cui proviene:

---

individualità, quanto nella sua posizione sociale: «But his major contribution lies not in his specific theories but in his insistence on the need for theory, the relation of the particular to the general, at every stage of anthropological enquiry» (Firth, R.2004<sup>2</sup> [1981], 91). L'approccio multidisciplinare e la formulazione di assunti generali sulla base di dati particolari si sono rivelati predominanti molti anni dopo la morte di Malinowski e l'*historiola*, in qualità di oggetto ibrido e multiforme, ne è uno degli esempi più lampanti.

<sup>27</sup> Cfr. Ohrt 1987 [1936], e De Boer 1928-1929.

<sup>28</sup> Cfr. Malinowski 1948 [1926], 114-119.

<sup>29</sup> Cfr. Malinowski 1922, 398-403; Malinowski 1948 [1926], 117-118.

<sup>30</sup> Questo non significa che Malinowski non fosse in grado di distinguere tra ciò che la magia proclamava di essere (un prodotto immutabile), da ciò che realmente era (la sovrapposizione di cambiamenti costanti, accumulatisi nel corso del tempo): «[...] in reality magic must constantly change. The memory of men is not such, that it could hand over verbally exactly what it had received, and, like any other item of traditional lore, a magical formula is in reality constantly being re-shaped as it passes from one generation to another, and even within the mind of the same man. As a matter of fact, even from the material collected by me in the Trobriands, it can be unmistakably recognised that certain formulæ are much older than others, and indeed, that some parts of spells, and even some whole spells, are of recent invention» (Malinowski 1922, 402). Sull'importanza della tradizione della magia, si veda Malinowski 1925: 69-71.

«In the case of almost all types of magic we find some story accounting for its existence. Such a story tells when and where that particular magical formula entered the possession of man, how it become the property of a local group, how it passed from one to another. But such a story is not the story of magical origins. Magic 'never originated'; it never was created or invented. All magic simply *was* from the beginning [...]. Thus the essence of all magic is its traditional integrity. Magic can only be efficient if it has been transmitted without loss and without flaw from one generation to the other, till it has come down from primeval times to the present performer. Magic, therefore, requires a pedigree, a sort of traditional passport in its travel across time. This is supplied by the myth of magic» (Malinowski 1948 [1926], 117-118).

I “miti della magia” sono quindi il “pedigree” dell’atto magico, ciò che ne certifica le origini extra-umane, garantendone l’efficacia. Inoltre, è proprio grazie ai *myths of magic* che la magia è pensata come in grado di “viaggiare” dal tempo mitico al tempo presente. Sul piano interpretativo, è riconosciuta la piena forza performativa della narrazione mitica, di modo che l’esplicazione eziologica del mito, diventando riduttiva e fuorviante, non può che essere totalmente rinnegata:

«We have, therefore, to disagree on every point with this excellent though concise statement of present-day mythological opinion. This definition would create an imaginary, non-existent class of narrative, the etiological myth, corresponding to a non-existent desire to explain, leading a futile existence as an 'intellectual effort', and remaining outside native culture and social organization with their pragmatic interests» (Malinowski 1948 [1926], 88).

I “miti della magia” non sono più interpretati come le mere propaggini dell’atto rituale, il cui solo scopo è “spiegare” o “giustificare” l’azione compiuta. All’opposto, è a loro riconosciuta una funzione pragmatica, data dalla capacità di fornire all’atto magico la legittimazione necessaria affinché la sua azione sia considerata efficace. Fred Nadel ha commentato questa interrelazione tra narrazione mitica ed efficacia magica in Malinowski, ponendo l’accento sulla sua circolarità. Difatti, se il mito dona autorità all’atto rituale, è pur vero che dinnanzi a un rituale andato a buon fine –la cui efficacia è quindi riconosciuta dagli attori umani – la veridicità mitica è a sua volta non solo riconfermata, ma anche accresciuta:

«If myths thus testify to the efficacy of magic, any contemporary act which seems to

bear out such beliefs, in turn testifies to the 'authenticity of myth'. Thus magic is a 'link between mythical tradition and the present day', while myths provide the 'foundation for a system of magic'» (Nadel 1957:191).

Nel riconoscere l'esistenza di un rapporto sinergico tra i "miti della magia" – *alias* le *historiolae* – e i riti, Malinowski pone un passo in avanti verso il superamento dell'antico scontro tra pragmatica e semantica. Con la sua analisi, l'efficacia rituale e la veridicità mitica diventano due forze azionate l'una dall'altra, come rotelle giustapposte all'interno di un medesimo ingranaggio<sup>31</sup>. A innescare questo movimento, come si è visto, è la determinante temporale, dal momento che la legittimazione ottenuta dal rito trae la propria origine nell'*illud tempus* del mito<sup>32</sup>. Per questo motivo, da Malinowski in poi, allo studio dell'*historiola* sarà inevitabile affiancare una riflessione sulle modalità e le dinamiche con cui ogni specifica cultura istituisce la comunicazione tra "tempo mitico" e "tempo presente" e sul come e perché questa comunicazione avvenga quasi sempre secondo un principio analogico (§II.3). Hubert e Mauss, come si è visto poc'anzi, avevano infatti definito il mito come il "prototipo" dell'azione rituale, un esempio che doveva essere attualizzato e riprodotto nel tempo presente. Malinowski, invece, si concentrò maggiormente sul perché il mito riuscisse a ricoprire questo ruolo, trovando risposta nell'origine extra-umana della magia. Anche per l'antropologo polacco, però, il mito era un "modello" (*pattern*) a cui il rito poteva fare riferimento, pur non limitando l'importanza della narrazione mitica a questa sola funzione. Date queste premesse, possiamo capire perché l'idea di un legame con l'*illud tempus* mitico e di una sua riproduzione secondo il principio del *similia similibus* costituiranno due nodi teorici determinanti nello studio dell'*historiola*.

#### *b) La forza della magia risiede nelle parole: un approccio linguistico al rito*

In Malinowski l'interesse per lo studio del linguaggio in seno alle pratiche

---

<sup>31</sup> In generale, sull'efficacia rituale si veda Sax *et. al.* 2010.

<sup>32</sup> «Una definizione cronologica del tempo del mito può variare da milioni di anni fa (come in certe civiltà 'superiori' orientali) a poche generazioni fa (p. es. 'prima dell'arrivo dei bianchi', presso molti popoli coloniali), sebbene la forma più diffusa di questa definizione sia il vago 'molto tempo fa' (cfr. il "c'era una volta" delle fiabe): ma non è la distanza cronologica che caratterizza il tempo del mito, bensì la sua diversità rispetto al tempo attuale» (Brellich 2006<sup>2</sup> [1965], 9-10).

magico-rituali è evidente sin dalla stesura della sua prima e celeberrima monografia, *Argonauts of the Western Pacific*, del 1922. In questo testo diverse sono le pagine dedicate all'importanza della formula all'interno della magia trobriandese<sup>33</sup> e un intero capitolo, dal titolo suggestivo *Power of Words in Magic – Some Linguistic Data*, è dedicato a una interpretazione su base linguistica e psicologica della “forza” delle parole nella magia<sup>34</sup>. L'idea che le parole siano dotate di forza/power è ciò che, assieme alla correlazione tra tempo mitico e tempo presente, costituisce il secondo pilastro degli studi sull'*historiola*. Oggigiorno questa analisi è condotta seguendo un approccio multidisciplinare, cioè affiancando all'interpretazioni storico-religiose le teorie dello *speech act* teorizzate dalla filosofia analitica del linguaggio a partire dagli anni '60 del XX secolo. La rilevanza degli studi di Malinowski, ai fini della ricostruzione del nostro oggetto, sta proprio nell'aver intuito – prima che Austin lo formulasse in *How to do Things with Words* (§I.3.1) – la potenziale agentività racchiusa nel linguaggio e, soprattutto, nel linguaggio rituale. In un momento storico in cui etnografia e antropologia portavano ancora avanti la lotta per il riconoscimento della loro validità e indipendenza scientifica, Malinowski riconobbe il bisogno di mantenere instaurata la comunicazione con la restante fetta delle scienze umane<sup>35</sup>. In particolar modo, l'etnografo polacco si interessò alle riflessioni messe in moto dalla linguistica e dalla psicologia del suo tempo. La sua ricerca sullo studio del linguaggio, dunque, può essere compresa seguendo due direttrici: una prettamente etnografica, improntata sulla raccolta dei dati e sulle riflessioni inerenti alla cultura trobriandese; l'altra di più ampio respiro, incentrata sullo studio generico del potenziale performativo della parola attraverso il supporto di discipline differenti da quelle demo-etno-antropologiche.

Tenendo prima conto degli studi più prettamente antropologici ed etnografici, in essi Malinowski dichiara che la «virtue of magic», cioè la forza che è attribuita alla

---

<sup>33</sup> Cfr. Malinowski 1922, 403-408.

<sup>34</sup> Cfr. Malinowski 1922, 428-463.

<sup>35</sup> D'altro canto, lo stesso Malinowski percepì la necessità di difendere e confermare la validità scientifica della sua disciplina (cfr. Malinowski 1938; 1940; 1942). Probabilmente è proprio per questo che il suo funzionalismo assunse connotazioni di impronta sempre più psico-fisiologica e meno socio-demo-antropologica. Questo mutamento è estremamente evidente nel 1944 all'interno di una delle sue ultime pubblicazioni dal titolo ancora una volta molto esplicativo: *A Scientific Theory of Culture*, cfr. Malinowski 1944.

magia, risiede principalmente nelle parole<sup>36</sup>. Si potrebbe quindi dire che la forza della magia altro non sia che la forza stessa della parola, dal momento che la formula magica è descritta come il vero perno attorno al quale ruota l'intera *performance* rituale:

«The spell is that part of magic which is occult, handed over in magical filiation, known only to the practitioner. To the natives knowledge of magic means knowledge of spell, and in an analysis of any act of witchcraft it will always be found that the ritual centers round the utterance of the spell. The formula is always the core of the magical performance» (Malinowski 1925, 68).

Un assunto a prima vista tanto semplice e lineare era frutto del lungo periodo di ricerca in Nuova Guinea, nel corso del quale Malinowski aveva dovuto fronteggiare l'ostacolo della comprensione della lingua indigena. Per dirlo con le parole di Robins «Malinowski was an ethnographer forced into linguistics by the needs of his own subject» (Robins 2004 [1971], 36), pertanto la riflessione sulla forza delle parole nasceva dalla difficoltà che l'antropologo aveva riscontrato nel comprendere e poi tradurre la lingua rituale<sup>37</sup>. La constatazione che lo obbligò ad avvicinarsi alla linguistica fu che il senso letterale delle parole – una volta che gli fu possibile comprenderlo – non coincideva con quello che esse ricoprivano all'interno del rito<sup>38</sup>.

---

<sup>36</sup> Cfr. Malinowski 1925, 68.

<sup>37</sup> Il ruolo fondamentale giocato dalla linguistica nello studio della magia è esplicitato per esteso nel capitolo *An Ethnographic Theory of Language and Some Practical Corollaries*, all'interno di *Coral Gardens*, cfr. Malinowski 1935, 3-74. A ogni modo, Malinowski lo aveva riconosciuto chiaramente sin da *Argonauts of the Western Pacific*, nel capitolo *The Power of Words in Magic*, cfr. Malinowski 1922, 428-463.

<sup>38</sup> «The two specimens of magic here given in the original with a verbal translation, show how the linguistic analysis allows us a much deeper insight into the magical value of words, as it is felt by the natives. On the one hand, the various phonetic characteristics show the handling of words when these have to convey magical force. On the other hand, only an analysis word for word of the spells could give us a good insight into the frequently mentioned magical concatenation of ideas and verbal expressions» (Malinowski 1922, 442). Più chiaramente nel 1923: «In the course of my Ethnographic researches among some Melanesian tribes of East New Guinea, which I conducted exclusively by means of the local language, I collected a considerable number of texts: magical formulae, items of folklore, narratives, fragments of conversation, and statements of my informants. When, in working out this linguistic material, I tried to translate my texts into English, and incidentally to write out the vocabulary and grammar of the language, I was faced by fundamental difficulties [...] All words which describe the native social order, all expressions referring to native beliefs, to specific customs, ceremonies, magical rites—all such words are obviously absent from English as from any European language. Such words can only be translated into English, not by giving their imaginary equivalent—a real one obviously cannot be found—but by explaining the meaning of each of them through an exact Ethnographic account of the sociology, culture and tradition of that native community» (Malinowski 1923, 299-300).

In principio, quindi, in *Argonauts of the Western Pacific*, Malinowski era arrivato alla conclusione per cui la forza delle parole nelle formule magiche dovesse essere interpretata tenendo conto del loro “misterioso potere intrinseco”, racchiuso in un incastro di rimandi mitici e giochi linguistico-fonetici<sup>39</sup>. Le prime riflessioni sulla lingua della magia furono la molla che lo spinse poi a ragionare più approfonditamente sul concetto di senso/*meaning*. Dal momento che sullo stesso oggetto di ricerca stava riflettendo anche la linguistica, Malinowski si affiancò ad essa e vi attinse a piene mani per tutto il resto della sua attività scientifica. Il frutto più evidente di questo connubio – e anche ciò che spiega questa lunga dissertazione sull’etnografo della *British School* – è il saggio *The Problem of Meaning in Primitive Language* del 1923. Il testo fu pubblicato a mo’ di appendice all’interno di una delle pietre miliari non solo della linguistica, ma anche della semiotica e della filosofia del linguaggio: *The Meaning of Meaning. A Study of the Influence of Language Upon Thought and of the Science of Symbolism*, scritto dal linguista Charles K. Ogden e dall’esperto di retorica Ivor A. Richards. Data la natura del volume, si può affermare senza ombra di dubbio che *The Problem of Meaning in Primitive Language* è da ritenere il prodotto più “linguistico” dell’intera carriera di Malinowski. Nonostante lo si citi raramente negli studi storico-religiosi, con questo saggio si tracciarono le direttrici per lo studio del linguaggio rituale e, di conseguenza, anche per lo studio delle *historiolae*. In relazione a quest’ultime, la rilevanza del saggio del 1923 è racchiusa in tre nozioni essenziali:

- Il *context of situation*
- Il linguaggio come *mode of action*
- Il triangolo semiotico sul linguaggio rituale

Reduce dalla pubblicazione degli *Argonauti* e memore delle problematiche inerenti alla traduzione della lingua rituale indigena, Malinowski chiarisce che il senso della parola non risiede nella parola stessa, poiché questo le è di volta in volta attribuito dal

---

<sup>39</sup> «The belief in the efficiency of a formula results in various peculiarities of the language in which it is couched, both as regards meaning and sound. The native is deeply convinced of this mysterious, intrinsic power of certain words ; words which are believed to have their virtue in their own right, so to speak; having come into existence from primeval times and exercising their influence directly» (Malinowski 1922, 451).

*context of situation*<sup>40</sup>. Il contesto entro il quale la parola è enunciata, dunque, determina il “senso”, il ruolo e la funzione della parola<sup>41</sup>. In questo modo, Malinowski applicò alla *Context theory of reference* di Richard e Ogden<sup>42</sup> una veste prettamente antropologica, facendo del contesto un prodotto non più linguistico, bensì culturale:

«We see how the conception of context must be substantially widened, if it is to furnish us with its full utility. In fact it must burst the bonds of mere linguistics and be carried over into the analysis of the general conditions under which a language is spoken. Thus, starting from the wider idea of context, we arrive once more at the results of the foregoing section, namely that the study of any language, spoken by a people who live under conditions different from our own and possess a different culture, must be carried out in conjunction with the study of their culture and of their environment» (Malinowski 1923, 306).

Il senso delle parole è quindi dato dal contesto che, a sua volta, è costruito sulla base delle strutture culturali di ogni singola società. Nel caso del linguaggio rituale, si riconosce l'esigenza di tenere conto che esso è pronunciato all'interno di un contesto, quello sacrale, che presenta delle forti divergenze semantiche rispetto a qualsiasi altro *context of situation*. Questa precisazione è poi ampliata e chiarita da Malinowski nel 1935 in *Coral Garden*, nel quale l'antropologo, dopo aver ribadito che il linguaggio è «primarily an instrument of action and not a means of telling a tale» (Malinowski 1935, 52), ricorda la necessità di suddividere in due categorie il potere pragmatico delle parole: quello indiretto e sacrale e quello diretto e non sacrale. Per l'antropologo, col

---

<sup>40</sup> Cfr. Malinowski 1923, 238-243.

<sup>41</sup> Se questa affermazione può sembrare di poco conto, se non del tutto banale ai nostri occhi, probabilmente è perché vi sentiamo l'eco della celebre dichiarazione «il senso delle parole risiede nel loro uso» enunciata da Wittgenstein nelle *Ricerche filosofiche*, («The meaning of words lies in their use», Wittgenstein 1953, 80). Si deve però precisare che le considerazioni del filosofo viennese furono pubblicate nel 1953 e quindi esattamente un ventennio dopo il saggio di Malinowski. Per questo motivo, si è supposto che Wittgenstein sia stato influenzato dal saggio di Malinowski, dal momento che ricevette in dono una copia di *The Meaning of Meaning* da parte di Ogden, suo stretto conoscente e traduttore della versione inglese del *Tractatus Logico-Philosophicus* (1921). Di questo ne dà conferma l'antropologo Raymond Firth in una lettera del 17 Marzo 1995 indirizzata al *Times Literary Supplement*. Nell'epistola, però, Firth rimarca l'esistenza di forti divergenze tra il pensiero di Malinowski, suo mentore, e quello del filosofo viennese, cfr. Firth, R. 1995. Sul raffronto e l'analisi delle teorie di Wittgenstein e di quelle di Malinowski, cfr. Gellner 2004 [1998]; Korta 2008, 1656-1658. Si veda anche la breve nota in Tambiah 1968, 207: n.9, nella quale si rigetta la somiglianza tra le teorie dell'antropologo polacco e quelle del filosofo viennese.

<sup>42</sup> Tutto *The Meaning of Meaning* persegue l'analisi semantica del simbolo per mezzo di quella che è definita “context theory of reference”.

potere non sacrale ci si riferisce agli effetti diretti che le parole hanno sul mondo circostante e sulla modalità d'azione dei diversi interlocutori che enunciano o ascoltano le parole (p. es. l'esecuzione di un dovere a seguito di un ordine militare o l'arrivo di un aiuto a seguito di un lamento). Pertanto, la forza delle parole di questo tipo è definita diretta, perché si materializza nell'immediato ed è immediatamente percepibile. Nel caso del potere pragmatico sacrale, invece, le parole acquisiscono una forza indiretta, in grado di produrre un «creative supernatural effect» (Malinowski 1935, 53) non riscontrabile nell'immediato (p. es. la fertilità dei campi e la crescita di piante e frutti). Come già nel saggio del 1923, anche in questo caso il riscontro pragmatico delle parole è dettato dal *context of situation*, con la sola grande differenza che nel testo del 1935 la funzione pragmatica delle parole dettata dal contesto diventa il *meaning* delle parole stesse:

« It is the function, the active and effective influence of a word within a giving context which constitutes its meaning» (Malinowski 1935, 52).

Per Malinowski la traduzione letterale delle espressioni magiche diventa totalmente inutile, dal momento che esse necessitano di essere ampliate e “contestualizzate”. Per questo motivo, alla traduzione puntuale di un rito, eseguita parola per parola, se ne deve sostituire una dilatata, nella quale ogni termine si espande svelando molteplici significati. Al di là dell'analisi sulla natura del linguaggio e alla possibile esistenza di strutture semantiche uguali in ogni struttura linguistica, Malinowski sancisce definitivamente la necessità di riportare ogni caso studio alla sua particolarità non solo etnico-culturale, ma anche situazionale.

Ritornando a *The Problem of Meaning in Primitive Language*, dopo aver determinato l'importanza del *context of situation*, Malinowski riprende il triangolo semiotico che Ogden e Richards avevano formulato per spiegare la funzionalità del simbolo<sup>43</sup>, per scomporlo e applicarlo al linguaggio “primitivo” (fig. 1). Dal momento che, in piena linea con il suo tempo, il termine “primitivo” altro non fa che indicare uno stadio “originario” del percorso evolutivo umano, Malinowski impiega la propria esperienza presso le popolazioni indigene della Nuova Guinea per riflettere più

---

<sup>43</sup> Si veda Ogden-Richards 1923, 11.



ampiamente sulla «nature of language»<sup>44</sup>, cioè sulla base originaria e primeva del linguaggio umano<sup>45</sup>. Per l'antropologo, nella sua forma primitiva/originaria il linguaggio non ha il compito di esplicitare il pensiero del singolo, bensì quello di agire come collante all'interno di attività collettive o di definire il corretto comportamento da tenere in determinate situazioni. In questa sua fase, quindi, il linguaggio non veicola riflessioni individuali, ma è una vera e propria “modalità di azione”: «It is a mode of action and not an instrument of reflection» (Malinowski 1923, 312). Con questa constatazione, si rompe definitivamente l'antico dissidio pragmatica/semantica, dato che alla parola viene riconosciuta una funzione prettamente pragmatica<sup>46</sup>. Molto prima di Austin, quindi, in Malinowski le parole “fanno qualcosa” e nell'assunto «speech is a mode of action, not a countersign of thought» (Malinowski 1923, 326), si può intravedere la bozza delle future teorie dell'atto linguistico<sup>47</sup>. Il riconoscimento di una

---

<sup>44</sup> Cfr. Malinowski 1923, 310.

<sup>45</sup> Rimanendo ancora legato ad alcuni degli assiomi dell'evoluzionismo, in Malinowski vi è una piena coincidenza tra “primitivo” e “originario”. Al tempo stesso, però, rifacendosi agli studi psicologici dell'epoca, in particolar modo a quelli freudiani, il “primitivo” di Malinowski coincide anche con l’“infantile” della psicologia. Sia l'infante che l'indigeno, dunque, sono presi a modello di uno stadio evolutivo primario e per questo i comportamenti dell'uno possono essere messi a confronto con quelli dell'altro. Nel caso del linguaggio, Malinowski affianca le modalità di espressione indigena a quelle dei bambini, pensando di potervi trovare le fondamenta della struttura linguistica umana (Malinowski 1923, 318 e ss.).

<sup>46</sup> In questo primo saggio, Malinowski attribuisce una valenza pragmatica principalmente al linguaggio primitivo, sostenendo ancora l'esistenza di una netta differenza tra una fase originaria e primitiva del linguaggio e una fase successiva più evoluta e moderna. In *Coral Garden*, però, l'etnografo, distanziandosi apertamente dalle posizioni del 1923, dichiara che la valenza pragmatica delle parole è in realtà presente, anche se con gradazioni diverse, in ogni stadio evolutivo del linguaggio. Con queste constatazioni, lo studioso non solo ridimensiona la sua aderenza all'evoluzionismo, ma amplia anche la portata pragmatica della parola: la performatività diventa una caratteristica fondamentale del discorso e non più un elemento circoscritto a un preciso “livello” di civiltà, cfr. Malinowski 1935, 58.

<sup>47</sup> In particolar modo Robins ha evidenziato il “primato” malinowskiano nella formulazione dell'atto linguistico, cfr. Robins 1997<sup>4</sup> [1967], 271. Nel voler valutare la veridicità delle affermazioni di Robins, Kepa Korta ha poi operato un'analisi dettagliata dei nodi più linguistici e pragmatici delle teorizzazioni di Malinowski, ponendoli a raffronto con quelli di Austin, cfr. Korta 2008. Sul ruolo di Malinowski nella storia della linguistica pragmatica, si veda anche Senft 2007.

funzione pragmatica del linguaggio (in particolar modo quello che è definito *speech in action*), porta inevitabilmente una riflessione sul mito e sul linguaggio rituale. Per quanto riguarda la narrazione mitica, Malinowski parla di *narrative speech* definendolo un atto immaginativo (quindi non ancora un'espressione del pensiero umano) e ad essa è attribuita la funzione prettamente sociale di aggregazione (*mode of social action*), ma anche di costruzione delle credenze comuni. Come esplicito nell'ultimo triangolo semiotico (fig. 1), il terzo uso del linguaggio primitivo, l'uso rituale, è invece costruito su una corrispondenza tra simboli e referenti dettata da

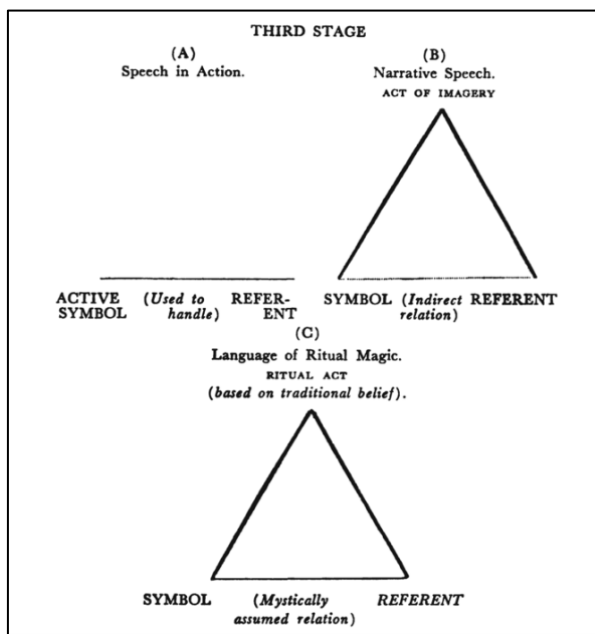


Figura 1: Triangoli semiotici (Malinowski 1923, 324)

presupposte “relazioni mistiche”. Questo significa che il *meaning* del linguaggio rituale, dato dal raffronto tra simbolo e referente, è regolamentato sulla base delle credenze condivise dalla comunità. Estremamente rilevante è notare come nel terzo disegno la convergenza tra referente e simbolo, cioè l’apice del triangolo, sia esplicita con una doppia dicitura, «Language of Ritual Magic» e «Ritual act», entrambe collegate tra parentesi con «based on traditional belief». La duplice definizione della vetta evidenzia, quindi, come il linguaggio rituale non possa essere scisso dall’atto rituale, poiché entrambi considerati come la risultante data dalla corrispondenza tra simbolo e referente. In conclusione: il linguaggio rituale coincide con l’azione rituale. Dove si posiziona l’*historiola* in questo processo? Malinowski ovviamente non si preoccupa di chiarirlo e neanche di domandarselo, ma se “i miti della magia” dovessero trovare una collocazione in questo triangolo, certamente sarebbe alla sua base, tra ciò che tra parentesi è detto «mystically assumed relation». Pertanto, ponendoci noi questa domanda, si dovrà approfondire come l’oggetto *historiola* si innesti all’interno delle dinamiche del linguaggio rituale.

Riassumendo quanto detto in questa sezione sulla “impalcatura”

dell'*historiola*, si può dire che il nostro oggetto di ricerca diventi a poco a poco più consistente nel momento in cui gli studi antropologici, etnografici e storico-religiosi ampliano le proprie interpretazioni sul mito e sul rito, rendendo meno nette le distinzioni tra pragmatica e semantica, in favore di un loro incontro. Come si è visto, il mito è sempre meno inteso come un accessorio decorativo o esplicativo del rito. Tutt'altro, se ne inizia a vedere la componente operativa e performativa, per quanto i concetti di "performatività", "agentività" o "illocuzione" siano ancora lontani dall'essere teorizzati. A ogni modo, questi primi avanzamenti di prospettiva, soprattutto la riflessione sulle dinamiche di azione del linguaggio rituale e l'investigazione sulla correlazione analogica tra *illud tempus* mitico e l' *hoc tempus* presente costituiranno i punti fermi di tutte le successive investigazioni sull'oggetto-*historiola*.

### I.2.3 Altre intuizioni sull'*historiola*: tra storia delle religioni e antropologia

Accanto a Malinowski, anche le *Myth-Ritual Theories* giocarono un ruolo decisivo nel delineare i contorni sfumati dell'*historiola*. Spesso, gli studiosi di questa corrente restarono legati al vecchio scontro pragmatica/semantica, ponendo lo studio del mito e del rito in termini di "primato", domandandosi ancora quale dei due fosse nato prima e quale dei due avesse maggiormente influenzato l'altro<sup>48</sup>. Tuttavia, alcuni di essi presero le distanze da posizioni così nette, strutturando analisi sul mito e sul rito utili per la successiva identificazione dell'oggetto-*historiola*. A tal proposito, si possono brevemente ricordare i contributi della classicista Jane Ellen Harrison e dell'orientalista Samuel Henry Hooke, entrambi avversi all'intellettualismo di stampo tyloriano e propensi a una interpretazione di tipo ritualista<sup>49</sup>. Hooke, che fu uno dei primi storici delle religioni a combattere affinché si approfondisse la conoscenza dei testi in cuneiforme e non si adottasse più una interpretazione "pan-egiziana" delle origini della religione ebraica<sup>50</sup>, ritenne che il rituale vicino-orientale fosse nato come mezzo di risoluzione dei problemi della vita quotidiana<sup>51</sup>. Similarmente, Harrison, rimanendo fedele a una interpretazione frazeriana, lesse il rito come una prassi volta a

---

<sup>48</sup>Cfr. Versnel 1990, 34.

<sup>49</sup> Cfr. Harrison 1903; 1912; 1921 e Hooke 1933, 1938; 1935; 1956; 1958.

<sup>50</sup> Cfr. Hooke 1938; Hooke 1958, 2.

<sup>51</sup> Cfr. Hooke 1933, 2-3.

dominare le forze della natura. Al di là dei grandi debiti nei confronti del *Ramo d'oro*, sia Harrison che Hooke proposero delle interpretazioni originali sulla natura del legame tra il mito e il rito. Non solo rifiutarono entrambi una lettura eziologica del mito, negando che esso fosse nato come spiegazione del rito, ma intuirono anche l'importanza del ruolo giocato dalle parole mitiche in correlazione agli atti rituali. Un buon esempio è quanto sostenuto da Harrison in *Themis*:

«From sounds made by the mouth, to words spoken and thence to tale or story told the transition is easy. Always there is the same antithesis of speech and action which are but two different ways of expressing emotion, two forms of reaction; the *mythos*, the tale told, the action recounted, is contrasted with the action actually done. It is from this antithesis that the sense of unreality, non-existence gradually arises.

The primary sense of *mythos* as simply the thing uttered, expressed by speech rather than action, can never, so long as he reads his Homer, be forgotten by the literary student. But when we come to the *myth* in relation to religion, myth contrasted with ritual, we are apt to forget this primary and persistent meaning, and much confused thinking is the result. The primary meaning of myth in religion is just the same as in early literature; it is the spoken correlative of the acted rite, the thing done; it is τὸ λεγόμενον as contrasted with or rather as related to τὸ δρώμενον» (Harrison 1921,328).

In questo passaggio, la studiosa invita a ricordare che il mito è connaturato non solo da una veste letteraria, ma anche da una rituale, da cui scaturisce un gioco sinergico tra *ciò-che-è-detto* (*legomena*) e *ciò-che-è-fatto* (*dromena*). Si palesa poi, come in Malinowski, la volontà di ricerca del *meaning* del mito, significato che è rintracciato proprio in questa chiave bivalente, frutto della correlazione tra le parole dette e le azioni compiute. Nella stessa ottica, si può citare Hooke quando afferma che la parola recitata ha «the efficacy of an act» (Hooke 1933, 3) e che la recitazione di una “storia” riguardo la prassi rituale altro non è che un mito la cui ripetizione aveva la stessa potenza dell'atto rituale<sup>52</sup>. Convinto della forza pragmatica del mito, Hooke affermò poi che la narrazione mitica e il rituale nascessero insieme e che non era possibile decretare il primato dell'uno e dell'altro<sup>53</sup>. Da queste premesse, si possono intravedere

---

<sup>52</sup> «[...] Together with the ritual and as the essential part of it there was always found [...] the recitation of the story whose outlines were enacted in the ritual. This was the myth, and its repetition had equal potency with the performance of the ritual» (Hooke 1935, v).

<sup>53</sup> *Ibidem*.

delle lontane somiglianze con ciò che poi in ambito linguistico saranno le teorie dell'atto linguistico, così come il riconoscimento di una "capacità di azione" dell'*historiola* a suo modo vicina all'idea di una sua "performatività". A tal proposito, un esempio ancora più esplicativo sono le affermazioni di Hooke in merito ai *ritual myths*:

«It would be rash to dogmatize on the point, but I cannot help feeling that the ritual myth which is magical in character, and inseparable from the ritual which is directed to certain fundamental needs of an early society, whether pastoral, agricultural, or urban, is older than the aetiological myth which has no magical potency, and does not seem to satisfy any more fundamental need than curiosity» (Hooke 1956, 43)<sup>54</sup>.

Hooke distingue, quindi, tra i miti prettamente "eziologici", considerati come un prodotto successivo e puramente accessorio e i "miti rituali" che, all'opposto, ritiene più antichi e dotati di una potenza e funzionalità magica inseparabile dal rituale<sup>55</sup>. Nel *ritual myth* si possono così scorgere le forme della successiva *historiola* e il riconoscimento di una sua forza magica potrebbe oggi essere tradotto con una attribuzione di agentività. Nonostante questo, l'idea che il mito e il rito nascano insieme e che manifestazioni quali i "miti eziologici" siano solo un prodotto successivo depauperato dell'antica forza del mito restano posizioni da contestualizzare nel loro tempo di formulazione e, per questo, differenti dalle odierne interpretazioni sul mito e sull'*historiola*. Molte *historiolae* conservano un forte carattere eziologico e ciononostante non le si interpreta più come delle costruzioni accessorie prive di «magical potency». Tuttavia, lungi dal voler dimostrare che la prospettiva con la quale osserviamo oggi l'oggetto *historiola* sia la più consona e la più "giusta", è certamente necessario conoscere quali passi e quali parole hanno preceduto le nostre concezioni odierne. Sotto quest'ottica, Hooke e Harrison ci appaiono lontani, ma al tempo stesso molto vicini ad alcuni degli assunti sul mito e sul rito oggi ritenuti innovativi.

In conclusione, si può dire che sia Hooke che Harrison, pur non distanziandosi totalmente dagli schemi dettati dalle correnti a loro precedenti o contemporanee, possono essere entrambi considerati gli apripista di un nuovo approccio allo studio del

---

<sup>54</sup> Similarmente in Hooke 1933, 3.

<sup>55</sup> Suddivisione riadottata in Hooke 1963, 11-13.

mito e del rito nelle religioni antiche, avendo formulato quadri interpretativi meno rigidi e avendo prestato una maggiore attenzione all'analisi delle fonti. L'importanza di questi cambiamenti all'interno di studi prettamente storico-religiosi diventa evidente, se si considera che per il "padre" dell'*historiola*, Bronislaw Malinowski, lo studio delle lingue e delle culture del mondo antico era riduttivo, se non del tutto inconcepibile, dal momento che non era stato operato "sul campo"<sup>56</sup>. A differenza dell'antichista, relegato alla mera speculazione di oggetti e fenomeni morti secoli se non millenni prima di lui, Malinowski riconosceva al solo etnografo la possibilità di formulare interpretazioni e descrizioni veritiere delle società altre. Solo costui poteva elaborare riflessioni vevolevoli di considerazione scientifica sul mito e sul rito, dato che solo lui aveva la possibilità di osservarli nelle loro ancora vive manifestazioni, sino ad entrare addirittura in contatto con il presunto "creatore del mito" (*myth-maker*):

«The anthropologist is not bound to the scanty remnants of culture, broken tablets, tarnished texts, or fragmentary inscriptions. He needs not fill out immense gaps with voluminous, but conjectural, comments. The anthropologist has the myth-maker at his elbow. Not only can he take down as full a text as exists, with all its variations, and control it over and over; he has also a host of authentic commentators to draw upon; still more he has the fulness of life itself from which the myth has been born. And as we shall see, in this live context there is as much to be learned about the myth as in the narrative itself» (Malinowski 1948 [1926], 78).

Dunque, mentre antropologia ed etnografia marcavano a chiare lettere i propri confini, dichiarando la superiorità delle fonti etnografiche su quelle letterarie, la storia delle religioni e la filologia delle lingue antiche continuavano in modo parallelo le loro ricerche. I due blocchi erano mossi dal medesimo intento: l'interpretazione di culture altre, lontane dall'Europa nello spazio e, nel caso degli studi antichistici, lontane da essa anche temporalmente. Tra di loro la differenza sostanziale restava – e resta tutt'oggi – la raccolta e l'osservazione dei dati. Una disuguaglianza della quale spesso si dimentica il peso e su cui si avrà modo di riflettere quando si intraprenderà lo studio delle fonti mesopotamiche. Al momento, però, si vuole sottolineare che, in virtù del

---

<sup>56</sup> «I claim that the Ethnographer's perspective is the one relevant and real for the formation of fundamental linguistic conceptions and for the study of the life of languages, whereas the Philologist's point of view is fictitious and irrelevant» (Malinowski 1923, 307).

loro intento comune, sia la ricerca sul campo che quella “da tavolino” adottarono spesso metodologie simili per l’analisi di quei dati e di quelle fonti tra di loro così differenti. Nel caso dello studio del rito e dell’*historiola*, per esempio, le teorie dell’atto linguistico divennero per entrambe uno strumento d’indagine indispensabile.

### I.3 La performatività della parola: lo *speech act*

La parola, in minore o maggiore misura, è stata al centro di tutti gli studi sinora menzionati, ricoprendo un ruolo determinante soprattutto per Malinowski che in essa identificò il perno dell’intero atto rituale. Ciononostante, è soprattutto con l’avvento delle teorie dello *speech act* che l’attenzione sul linguaggio raggiunse la sua massima importanza, diventando un elemento imprescindibile di tutti gli studi incentrati sul rito. A seguito delle pubblicazioni di John L. Austin e di John R. Searle, infatti, una nuova terminologia e una nuova modalità di indagine fecero ingresso all’interno di tutti gli studi umanistici. La storia delle religioni non fu esonerata da tali cambiamenti e si munì anch’essa dei nuovi strumenti interpretativi, adattandoli poi alle proprie esigenze. Per questa ragione, prima di proseguire nella ricostruzione della storia concettuale dell’*historiola*, si è costretti a presentare brevemente quegli elementi che dalla filosofia del linguaggio filtrarono all’interno delle scienze antropologiche e storico-religiose, così da capire in che modo essi furono utilizzati nell’analisi del rito e del mito.

#### I.3.1 Fare cose con le parole

Le teorie dell’atto linguistico o *speech act* costituiscono un tassello essenziale della storia della filosofia analitica anglosassone<sup>57</sup>. Nella fattispecie, la formulazione teorica e la coniazione stessa dell’espressione “atto linguistico” sono da attribuire a John Langshaw Austin e al ciclo di lezioni da lui tenute ad Harvard nel 1955, pubblicate postume nel 1962 sotto il celebre titolo di *How to Do Things with Words* (in italiano *Come fare cose con le parole*, edito per la prima volta nel 1987)<sup>58</sup>. Austin dedicò la

---

<sup>57</sup> Per uno studio complessivo sulla filosofia analitica del linguaggio, si veda Santambrogio 1992. Per approfondimenti sulle teorie degli atti linguistici, si veda Sbisà-Turner 2013.

<sup>58</sup> *How to Do Things with Words* nasce dall’accorpamento degli appunti che Austin scrisse per le

sua intera carriera allo studio del linguaggio ordinario, non trovando interesse nella costruzione di un linguaggio fittizio e perfetto che tanto aveva affascinato i suoi predecessori. Al centro delle sue lezioni di Harvard vi è, dunque, quel prodotto del linguaggio quotidiano che egli definisce “enunciato performativo”. Dal verbo inglese *perform*, “eseguire”, i performativi non sono altro che quegli enunciati il cui proferimento costituisce l’esecuzione di un’azione<sup>59</sup>. Si pensi, per esempio, alle promesse, nelle quali l’azione di promettere coincide con il proferimento della promessa stessa: dire “io prometto” è promettere; allo stesso modo, dire “io battezzo questa nave Queen Elizabeth” è battezzare la nave o dire “io scommetto che...” corrisponde all’atto di scommettere. Dal momento che queste parole hanno la capacità di “agire”, si può dire che costituiscano degli atti linguistici<sup>60</sup>.

Secondo Austin, l’atto linguistico deve essere distinto in:

- *Atto locutorio*: è l’atto stesso di dire qualcosa da cui scaturisce la struttura della frase. Esso è costituito da un atto fonetico (emettere dei suoni); un atto fatico (emettere suoni secondo un dato ordine, per pronunciare determinate parole); un atto retico (organizzare le parole dette per costruire un enunciato dotato di un determinato senso)<sup>61</sup>.
- *Atto illocutorio*: è l’obiettivo che la frase emessa vuole raggiungere (dare un’informazione; porre una domanda; impartire un comando; assegnare una nomina, etc.)<sup>62</sup>. L’illocuzione è, quindi, ciò che si fa *nel* parlare (dal latino *in+loqui*)<sup>63</sup>.

---

*William James Lectures* di Harvard del 1955 e dal confronto con un’altra serie di note che egli scrisse per il corso *Words and Deeds*, “parole e fatti”, tenuto a Oxford dal 1952 al 1954. Data la mancanza della partecipazione in prima persona di Austin, la produzione di questa pietra miliare della filosofia analitica è stata altamente complessa, motivo per cui se ne è proposta una seconda edizione nel 1975, attuata grazie all’operato di Marina Sbisà. Si sottolinea, pertanto, che la traduzione italiana di riferimento qui utilizzata è quella a cura di Carlo Penco e della stessa Marina Sbisà, perciò essa è conforme alla seconda edizione di *How to Do Things with Words*.

<sup>59</sup> Cfr. Austin 2007 [1962], 10.

<sup>60</sup> A ogni modo, man mano che le lezioni proseguono, Austin raggiunge quello che sembra essere il vero obiettivo del suo corso: dimostrare che in realtà ogni volta che si parla si compie un’azione e che, di fatto, il linguaggio è in qualche modo sempre performativo. A tal proposito Searle dirà che: «As Austin saw, but as many philosophers still fail to see, the parallel is exact. Making a statement is as much performing an illocutionary act as making a promise, a bet, a warning, or what have you. Any utterance will consist in performing one or more illocutionary acts» (Searle 1975, 359).

<sup>61</sup> Cfr. Austin 2007 [1962], 71-74.

<sup>62</sup> *Ibi*, 74-81.

<sup>63</sup> Cfr. Santambrogio 1992, 140.



- *Atto perlocutorio*: è l'effetto che l'enunciato provoca nel mondo esterno una volta che è stato emesso, è la conseguenza data dall'atto linguistico<sup>64</sup>. Non necessariamente la perlocuzione coincide con l'illocuzione, dal momento che le conseguenze di un atto linguistico non sempre corrispondono agli intenti per cui esso era stato pronunciato (si può consigliare qualcuno con la volontà di aiutarlo, ma questi può rimanere indifferente al consiglio; si può dare un'informazione, ma questa può essere mal recepita; si può rispondere a una domanda con l'intenzione di fare chiarezza, ma la risposta può aumentare la confusione dell'uditore, etc.)<sup>65</sup>. Una perlocuzione, dunque, è ciò che si fa *con* il parlare (dal latino *per+loqui*)<sup>66</sup>.

*Come fare cose con le parole* è interamente dedicato all'analisi degli atti illocutori, una scelta per noi fortunata, dal momento che è proprio questa la categoria utile per l'analisi dell'*historiola*. In prima istanza, Austin chiarisce che, trattandosi di enunciati che “fanno qualcosa”, gli atti linguistici non possono essere analizzati attenendosi al principio di bivalenza della logica, secondo il quale una proposizione o è vera o è falsa<sup>67</sup>. Un enunciato performativo, infatti, non è né vero né falso, ma tenendo conto dei suoi obiettivi e delle sue conseguenze, può solo essere “felice” o “infelice”<sup>68</sup>. La felicità di uno *speech act* altro non è che la sua capacità di tramutarsi in un'azione valida ed efficace. Tornando all'esempio della promessa, l'atto linguistico “io prometto che...” non è né vero né falso, ma può solamente essere felice quando è tenuta fede alla parola data o essere infelice se il voto è violato<sup>69</sup>. I criteri di felicità e infelicità finiscono così col sostituire quelli di vero e falso. Nonostante nei performativi azione e parola collimino l'una nell'altra, il semplice pronunciare delle parole non è sufficiente affinché queste possano perseguire i propri obiettivi. Per poter diventare

---

<sup>64</sup> Cfr. Austin 2007 [1962], 75-81.

<sup>65</sup> Sulla distinzione tra atti locutori e perlocutori, si vedano le Lezioni IX e X di *How to Do Things with Words*, cfr. Austin 2007 [1962], 82- 97. Sull'interpretazione dei due atti in Austin, si veda anche Searle 1968.

<sup>66</sup> Cfr. Santambrogio 1992, 140.

<sup>67</sup> Il tema della “verità” e della “falsità” delle asserzioni aveva a lungo interessato Austin, che se ne era occupato già nel 1950, cfr. Austin-Strawson-Cousin 1950, 111-128.

<sup>68</sup> Le condizioni di felicità e infelicità dei performativi sono il fulcro delle lezioni II, III e IV, cfr. Austin 2007 [1962], 15-42.

<sup>69</sup> Per un approfondimento sulla performatività delle promesse, si veda Searle 2009 [1969], 85-95.

felice, un performativo deve attenersi a delle prestabilite “condizioni di felicità” e svolgersi all’interno di «circostanze appropriate» (Austin 2007 [1962], 16). Per rendere l’enunciato “ti battezzo Queen Elizabeth” un atto linguistico valido, non basta avvicinarsi a una nave e pronunciare le giuste parole, ma si deve anche ricoprire una carica istituzionale specifica e ci si deve trovare all’interno di una cerimonia di inaugurazione prestabilita. Un atto illocutorio, infatti, è un «atto convenzionale: un atto compiuto in quanto conforme ad una convenzione» (Austin 2007 [1962], 78)<sup>70</sup>. Come lo rimarcherà in seguito il più celebre dei successori di Austin, John Rogers Searle, gli illocutivi sono pronunciati seguendo delle regole di tipo “costitutivo”, cioè delle norme che determinano la creazione e l’istituzione di comportamenti<sup>71</sup>. Così come nel gioco degli scacchi sono le regole del gioco a costituire il gioco stesso, negli atti linguistici sono le norme dettate dalla convenzione a dare valore e forma agli atti illocutori:

«La forma dell’ipotesi è che la struttura semantica di una lingua può essere concepita come la realizzazione convenzionale di una serie di insiemi di regole costitutive sottostanti e che gli atti linguistici sono atti eseguiti, tipicamente, enunciando espressioni in accordo con questi insiemi» (Searle 2006, 65).

Il vincolo con la convenzione e la necessità che esso sia svolto in circostanze appropriate sono le caratteristiche che accomunano gli atti linguistici a quelli pronunciati nel corso di un’esecuzione rituale<sup>72</sup>. Per quanto non sempre lo si sottolinei, sono proprio la convenzionalità e l’attinenza a delle norme costitutive di tipo sociale, culturale e situazionale che hanno permesso agli storici delle religioni di rifarsi alle teorie degli atti linguistici nell’analisi del rito e, di conseguenza, anche nell’analisi dei “miti della magia”<sup>73</sup>. L’evidente parallelismo tra atto illocutorio ed enunciato rituale è

---

<sup>70</sup> Strawson ha poi accresciuto il valore della convenzionalità degli atti linguistici, teorizzandone una forte correlazione con l’intenzionalità del parlante, cfr. Strawson 1964.

<sup>71</sup> Cfr. Searle 2009 [1969], 61-62.

<sup>72</sup> Lo stesso Austin, d’altro canto, aveva riconosciuto le similitudini tra i suoi atti linguistici e le procedure rituali, soprattutto in merito alle nozioni di convenzione e infelicità: «[...] sebbene abbia colpito la nostra attenzione (o non sia riuscita a colpirla) in relazione a certi atti che sono, o sono in parte, atti di *pronunciare parole*, l’infelicità è un male ereditario proprio di *tutti* gli atti che hanno il carattere generale del rituale o del cerimoniale, tutti gli atti *convenzionali* [...]» (Austin 2007 [1962], 19-20).

<sup>73</sup> L’aspetto sociale di queste norme è stato in particolar modo sottolineato e approfondito da Searle:

ancora più evidente leggendo le condizioni per la felicità che, secondo Austin, ogni *speech act* deve rispettare per poter essere considerato valido/felice:

«(A.1) Deve esistere una procedura convenzionale accettata avente un certo effetto convenzionale, procedura che deve includere l'atto di pronunciare certe parole da parte di certe persone in certe circostanze, e inoltre, (A.2) le particolari persone e circostanze in un dato caso devono essere appropriate per il richiamarsi [invocation] alla particolare procedura cui ci si richiama.

(B.1) La procedura deve essere eseguita da tutti i partecipanti sia correttamente che (B.2) completamente.

(Γ.1) Laddove, come spesso avviene, la procedura sia destinata all'impiego da parte di persone aventi certi pensieri o sentimenti, o all'inaugurazione di un certo comportamento consequenziale da parte di qualcuno dei partecipanti, allora una persona che partecipa e quindi si richiama alla procedura deve di fatto avere quei pensieri o sentimenti e i partecipanti devono avere intenzioni di comportarsi in tal modo, e inoltre (Γ.2) devono in seguito comportarsi effettivamente in tal modo» (Austin 2007 [1962], 17)<sup>74</sup>.

L'invalidità di uno *speech act* può quindi essere determinata da elementi oggettivi quali un'esecuzione indebita (mancato rispetto delle condizioni A.1 e A.2) o un vizio di forma (violazione di B.1 e B.2). Devono, poi, essere considerate delle componenti soggettive, dal momento che non solo chi esegue l'atto linguistico, ma anche chi vi assiste e ne è indirettamente investito, deve attenersi a una serie di comportamenti consequenziali agli enunciati proferiti (condizioni Γ.1 e Γ.2).

Il passaggio di queste norme sul piano rituale è semplice e per darne prova ci si può rifare a un esempio caro allo stesso Austin: il rito del matrimonio. Il nucleo delle nozze cattoliche è indubbiamente costituito da due *speech act*: il fatidico “sì, lo voglio” e la formula di chiusura “vi dichiaro marito e moglie”. In questi due enunciati performativi

---

«mentre Austin aveva un'implicita teoria dell'azione, in base alla quale affermava con (falsa?) noncuranza che gli atti di cui andava parlando erano *azioni*, Searle valorizza soprattutto l'idea che parlare sia un'*attività* sociale e in particolare un'*attività* svolta conformemente a regole» (Sbisà 2009 [1989], 27).

<sup>74</sup> Le condizioni per la felicità sono state poi approfondite in Searle 2009 [1969], 85-106.

è racchiusa l'intera forza e valenza del rito, entrambi devono quindi essere pronunciati al momento giusto, dai giusti soggetti (lo sposo non può rispondere al posto della sposa e viceversa), devono essere pronunciati per esteso e, in più, devono essere accompagnati da una gestualità precisa (lo scambio delle fedeli, per esempio)<sup>75</sup>. Inoltre, affinché gli atti linguistici siano felici e i due siano riconosciuti come una coppia sposata, la cerimonia deve: procedere secondo un *iter* esecutivo tradizionale; essere tenuta da un individuo dotato di una autorità religiosa riconosciuta dalla comunità, cioè un membro del clero (A.1 e A.2); essere eseguita senza interruzioni e nella sua interezza, facendo in modo che i tre attori principali (l'operatore religioso e i due promessi sposi) non si assentino mai nel corso della funzione (B.1 e B.2). Per quanto invece riguarda la componente soggettiva (Γ.1 e Γ.2), attenendosi alle norme imposte dalla Chiesa, il matrimonio è valido solamente se ambo gli sposi convogliano a nozze di propria sponte, con spirito sincero e senza costrizioni esterne<sup>76</sup>. Una volta sancita l'unione matrimoniale, inoltre, marito e moglie dovranno attenersi a una serie di norme

---

<sup>75</sup> Non si deve infatti dimenticare che le formule, le preghiere, gli scongiuri e tutti quei tipi di enunciati che dopo Austin sono considerati degli atti linguistici, diventano infelici/inefficaci non solo quando le "condizioni per la felicità" non sono rispettate, ma spesso anche se non sono accompagnati da una corretta gestualità. Anzi, possiamo specificare che la gestualità rientra a pieno titolo in quella che nelle condizioni per la felicità è definita "la procedura". Questo aiuta a vedere il rito come un insieme sinergico di atti e parole, entrambi dotati di una semantica specifica che permette loro di acquisire capacità d'azione. Lo stesso Austin aveva riflettuto sul connubio di gesto e parola nel rito e sulla capacità degli atti linguistici di chiarificare il significato delle azioni: «la situazione, nel caso di azioni che sono non linguistiche ma analoghe agli enunciati performativi poiché sono l'esecuzione di un'azione convenzionale (qui rituale o cerimoniale), è abbastanza simile a questa: supponete che io mi inchini profondamente davanti a voi; potrebbe non essere chiaro se vi sto rendendo omaggio oppure, per dire, mi sto chinando per osservare la flora oppure per alleviare la mia indigestione. In generale, allora, per rendere chiaro sia *che* è un atto cerimoniale convenzionale, sia *quale* atto è, l'atto (per esempio di rendere omaggio) includerà di regola qualche ulteriore caratteristica speciale, ad esempio togliersi il cappello, toccare il pavimento con la fronte, portarti l'altra mano al cuore, o anche molto probabilmente emettere qualche suono o parola, per esempio "Salaam". Ora pronunciare "Salaam" non è descrivere la mia azione, asserire che sto eseguendo un atto di deferenza, più di quanto lo sia togliermi il cappello: e allo stesso modo (anche se torneremo su questo) dire "ti saluto" non è descrivere la mia azione più di quanto lo sia dire "Salaam". Fare o dire queste cose è rendere chiaro come si deve considerare o intendere l'azione, quale azione è» (Austin 2007 [1962], 53-54).

<sup>76</sup> Nel caso del matrimonio, è necessaria la condizione della sincerità che è spesso un elemento determinante per gli atti linguistici, così come per i rituali. Come ha sottolineato Searle, però, essa non è necessaria alla felicità di ogni atto linguistico o di ogni atto rituale: «[...] l'insincerità è possibile solo quando l'atto conta come l'espressione di uno stato psicologico. Non si può, per esempio, salutare o battezzare insinceramente, ma si può affermare o promettere insinceramente» (Searle 2009 [1969], 98). Inoltre, come sottolineato anche in *A Taxonomy of Illocutionary Acts*, per Searle nella «sincerity condition» vi rientra l'intero stato psicologico espresso dall'enunciato performativo («The psychological state expressed in the performance of the illocutionary act is the sincerity condition of the act, as analyzed in *Speech Acts*, chapter 3», Searle 1975, 347).

comportamentali quali la fedeltà e il sostegno reciproco in salute e malattia. Solo il rispetto di questa serie di condizioni permette agli atti linguistici “sì, lo voglio” e “vi dichiaro marito e moglie” di acquisire efficacia, dotando di forza e validità il rito del matrimonio cattolico.

*Come fare cose con le parole* ha gettato le basi per uno studio programmatico del linguaggio ordinario, delle sue capacità performative e delle sue modalità di costruzione semantica. Nonostante la sua complessità, il testo è comunque la trascrizione di lezioni tenute oralmente dall'autore e, in quanto tali, queste sono spesso manchevoli della precisione che il discorso scritto permette di sviluppare<sup>77</sup>. Non è compito di questo studio sottolineare le possibili crepe insite in *How to Do Things with Words*, ma lo è il pensare in che misura le teorizzazioni del suo autore siano applicabili all'analisi del linguaggio rituale e, di conseguenza, dell'*historiola*. Da questa riflessione risultano due i fattori che ostacolano l'applicazione delle teorie dell'atto linguistico al rito: il primo è che, nonostante vi siano delle evidenti somiglianze tra atti rituali e atti illocutori, questi ultimi sono stati pensati in relazione al linguaggio ordinario e non a quello rituale, dotato di proprie specificità; il secondo è che in Austin manca un approfondimento sulle dinamiche con cui gli atti illocutori acquisiscono forza performativa, tanto che definire “illocutori” delle enunciazioni rituali risulterebbe ancora troppo vago. Per quanto riguarda il primo ostacolo, questo può essere superato solo a fronte di una riflessione sulle caratteristiche del linguaggio e della comunicazione rituale, che ho intenzione di riservare alla parte conclusiva di questo studio (§IV.2). Sulla modalità di azione dei performativi, invece, in nostro aiuto giungono nuovamente i chiarimenti di John R. Searle.

### I.3.2 Enunciati religiosi e tassonomia degli atti illocutori

In *A Taxonomy of Illocutionary Acts* (1975), Searle si preoccupò di classificare le diverse tipologie di atti illocutori, chiarendo quelle che a suo avviso erano le incongruenze della precedente tassonomia austiniana<sup>78</sup>. In questo lungo *excursus*, il filosofo chiarisce che l'atto illocutorio è il prodotto di un insieme di più fattori, di cui

---

<sup>77</sup> Per questo, nel corso del tempo si è sentita la necessità di guidare la lettura di *How to Do Things With Words* attraverso molteplici interpretazioni, si veda per esempio Searle 1968; Sbisà 2007.

<sup>78</sup> Searle 1975, 350-354.

l'uso di un verbo illocutorio non sempre è un elemento determinante: si possono fare cose con le parole anche senza necessariamente usare verbi illocutori (esprimere il comando “ti ordino di uscire”, senza ricorrere al verbo performativo “ordinare”, ma usando semplicemente l'imperativo “esci!”)<sup>79</sup>, così come l'uso di uno stesso verbo può assumere una forza diversa a seconda dei contesti e delle posizioni sociali degli interlocutori (l'ordine “esci!” di un generale a un soldato ha lo stesso scopo di un “esci!” detto da una madre a un figlio, ma la forza dei due è evidentemente diversa, dal momento che l'ordine del primo è meno negoziabile rispetto al secondo che, di conseguenza, essendo più debole ha più probabilità di essere “infelice”). Dopo queste premesse, Searle delinea diversi tipi di atti illocutori, facendo rientrare alcuni enunciati di carattere religioso in una categoria a suo avviso poco investigata: gli atti dichiarativi. Di questo tipo di atti illocutori vi fanno parte tutte le proposizioni la cui enunciazione comporta un cambiamento di *status* in oggetti o persone:

«Declarations bring about some alteration in the status or condition of the referred to object or objects solely in virtue of the fact that the declaration has been successfully performed» (Searle 1975, 358).

Per esempio, enunciati come “ti nomino vicedirettore”, “ti licenzio” o “ti promuovo” rientrano in questa categoria perché comportano cambi di uno *status* lavorativo. I dichiarativi, però, sono dei «very special category of speech acts» (Searle 1975, 360), dal momento che la loro efficacia è vincolata a una istituzione extra-linguistica che ne riconosce validità e legittimazione:

«Notice that all of the examples we have considered so far involve an extra-linguistic institution, a system of constitutive rules in addition to the constitutive rules of language, in order that the declaration may be successfully performed . The mastery of those rules which constitute linguistic competence by the speaker and hearer is not in general sufficient for the performance of a declaration. In addition there must exist an extra-linguistic institution and the speaker and hearer must occupy special places within this institution» (Searle 1975, 359).

Dalla sfera del religioso, Searle riporta esempi quali la scomunica o il battesimo le

---

<sup>79</sup> Per tale ragione, Searle ritiene che uno dei principali errori di Austin sia stato non l'aver distinto tra verbi illocutori (“ordinare”) e atti illocutori (“esci!”), cfr. Searle 1975, 350-354.

cui proposizioni “ti scomunico” o “ti battezzo” non hanno valore, se chi le ha pronunciate non è stato prima investito da un’entità extra-linguistica (l’istituzione ecclesiastica) dell’autorità necessaria affinché i suoi atti siano riconosciuti come efficaci:

« It is only given such institutions as the church, the law, private property, the state, and a special position of the speaker and hearer within these institutions that one can excommunicate, appoint, give and bequeath one's possessions, or declare war» (Searle 1975, 359).

Nel descrivere le dinamiche di azione di questo tipo di illocutivi, il filosofo elabora questa formula<sup>80</sup>:

$$D \updownarrow \emptyset (p)$$

Dalla lettura della formula emerge che:

- Lo scopo (*illocutionary point*) di questa tipologia di atti illocutori è dichiarativo (D)<sup>81</sup>.
- La direzione di adattamento tra parole e mondo è bivalente ( $\updownarrow$ )<sup>82</sup>.

Per l’autore la direzione di adattamento tra parole e mondo, cioè le dinamiche di influenza tra enunciati illocutori e la realtà esterna, può essere di due tipi: in un primo caso, le proposizioni sono formulate per fare in modo che le parole corrispondano a uno stato della realtà (p. es. asserendo qualcosa, ho l’intento di descrivere una realtà esistente) e quindi la loro direzione di adattamento è *words-to-the-world* ( $\downarrow$ ), cioè è la parola che si adatta e si “avvicina” al mondo; nel secondo caso, invece, le proposizioni sono costruite in modo che sia la realtà a essere condizionata dalle parole (p. es. formulando una richiesta, vogliamo che dall’esterno qualcuno modifichi il suo comportamento in base alle nostre esigenze), si parla allora di direzione *world-to-words* ( $\uparrow$ ), dal momento che è il mondo a doversi adattare e “avvicinare” all’atto illocutorio. Nel caso dei dichiarativi, però, nessuna di queste due direzioni è predominante. Gli enunciati, nel momento stesso in cui sono proferiti, determinano un cambio

---

<sup>80</sup> Searle 1975, 360.

<sup>81</sup> Cfr., *Ibi*, 346.

<sup>82</sup> Sulla «direction of fit between words and the world», cfr. Searle 1975, 346-347.

di *status*, in questo caso quindi è il mondo che si adatta alle parole (↑). Allo stesso tempo, però, proprio perché il cambiamento è immediato (quando il prete dice “ti battezzo” descrive anche uno *status* già in atto, perché quell’individuo è immediatamente riconosciuto come battezzato), sono le parole ad adattarsi a una condizione di fatto (↓). Riassumendo questo concetto:

«The reason there has to be a relation-of-fit arrow here at all is that declarations do attempt to get language to match the world. But they do not attempt to do it either by describing an existing state of affairs (as do representatives) or by trying to get someone to bring about a future state of affairs (as do directives and commissives)» (Searle 1975, 360).

- Non è necessaria una condizione di sincerità (∅).  
Questo significa che non è previsto alcuno *status* psicologico determinante per la felicità dei dichiarativi.
- Il contenuto proposizionale (p) dei dichiarativi può essere molteplice (dare una nomina; dichiarare guerra; battezzare; scomunicare, etc.).  
In aggiunta a quanto detto da Searle, si potrebbe però rintracciare un comune valore proposizionale a tutti i dichiarativi nella loro capacità di operare cambi di *status* in oggetti e persone.

La riformulazione della tassonomia illocutiva proposta da Searle svela quanto le lezioni di Austin del 1955 veicolassero delle teorie ancora embrionali, che sicuramente lui stesso avrebbe approfondito, se solo avesse avuto modo di metterle per iscritto. Ciononostante, per quanto riguarda la sfera del religioso, gli accorgimenti di Searle non possono essere la risposta alle nostre ricerche, perché la struttura formulata per i dichiarativi necessita di rielaborazioni e ulteriori accorgimenti se rapportata alla sfera degli enunciati rituali. Tornando, per esempio, al modello del matrimonio: è vero che la condizione di sincerità è nulla (∅) per il “vi dichiaro marito e moglie” proferito dal prete, dal momento che per essere felice non necessita di una determinata predisposizione psicologica dell’oratore, ma solamente che questi sia stato legittimato a pronunciare quelle parole da parte dell’istituzione extra-linguistica della Chiesa; non è però vero, se si prende in analisi l’atto illocutorio del “sì, lo voglio”, per il quale la condizione di sincerità è determinante (gli sposi devono agire con spirito sincero). Da



ciò è chiaro che, nel contesto rituale, enunciazioni che nella quotidianità non sono capaci di operare alcun cambio di *status* in oggetti e persone, possono assumere valori del tutto differenti anche se non esplicitamente di tipo dichiarativo (dire “sì, lo voglio” riferito a un pezzo di pane, non cambia lo *status* né del pane né dell’oratore, a differenza di quello proferito dagli sposi che, dicendolo, diventano marito e moglie). Un ultimo accorgimento dovrebbe poi riguardare il ruolo giocato dall’entità extra-linguistica. Nel caso del matrimonio, è necessaria la presenza di una figura specializzata riconosciuta da una istituzione ufficiale, ma cosa dire in merito agli scongiuri pronunciati contro il malocchio da una “magara” lucana? Esistono istituzioni extra-linguistiche che garantiscono forza d’azione agli enunciati della “magara” o le dinamiche attraverso cui ha acquistato il riconoscimento della propria forza devono essere addotte a tutt’altra serie di eventi? In ultimo, il fattore più delicato di tutti, cioè la bivalenza della direzionalità di adattamento tra mondo e realtà (↕): con esattezza, nel campo religioso a quale “mondo reale” fanno riferimento gli enunciati? Il *world* di cui parla Searle, è davvero lo stesso mondo a cui rimandano le proposizioni di tipo magico-rituale?

### I.3.3 **Lo *speech act* come trampolino di lancio**

Al termine di questo brevissimo *excursus* focalizzato su specifici aspetti degli atti linguistici – e di certo non sull’inezienza della loro struttura – è chiaro che sia Austin che Searle abbiano percepito l’esistenza di similitudini tra atti illocutori ed enunciati rituali: il primo, evidenziando la loro comune dipendenza alla convenzione; il secondo, definendo la loro forza performativa come la capacità di determinare mutamenti di *status* in cose e persone. Altrettanto evidente, però, è che ambo i filosofi non siano stati minimamente interessati ad approfondire le specificità del linguaggio rituale. Bisogna quindi tenere a mente che sia in Austin che in Searle i rimandi alla sfera del religioso – quando presenti – sono puramente accessori, dato che il vero e unico protagonista delle loro ricerche è il linguaggio ordinario. Malgrado ciò, antropologi e storici delle religioni hanno spesso fatto ricorso alle teorie degli atti linguistici, senza prima apportarvi alcun tipo di modifiche. Questo ha condotto a un utilizzo *tout court* della terminologia austiniana, rendendo “*speech act*” un attributo sterile con cui qualificare le più disparate enunciazioni magico-rituali: formule magiche, preghiere,

scongiuri e anche le *historiolae*, sono tutti diventati degli *speech act*<sup>83</sup>. Per dare valore a queste definizioni, però, è determinante riportare tali teorie nella sfera del religioso, provando a rispondere a domande come quelle che ci si è posti al termine del paragrafo precedente. Così facendo, si potrà provare a chiarire le modalità con cui quegli atti illocutori da noi definiti “*historiolae*” acquisiscano forza d’azione, come questa forza d’azione si esprima, in che modo essa sia influenzata da un’aderenza alla convenzione o dalle relazioni con entità istituzionali extra-linguistiche e che ruolo giochi al suo interno il *context of situation* pensato da Malinowski. Operando in quest’ottica, le teorie degli atti linguistici diventano il trampolino di lancio e non più il punto di arrivo delle ricerche sull’*historiola*.

#### I.4 L’ *historiola* nel secondo ‘900: da fantasma a oggetto multiforme

In apertura di questo capitolo, si è definita la storia della formazione del concetto di *historiola* come una “ricerca fantasma”, dal momento che la coniazione del termine non appartiene al contesto degli studi storico-religiosi e che il suo stesso utilizzo sino alla prima metà del XX secolo è stato incerto e rarefatto. A partire dalla seconda metà del ‘900, però, la parola “*historiola*” diventa progressivamente un vocabolo di uso comune all’interno degli studi umanistici. In un primo momento, seguendo la tradizione dettata da *Incantamenta magica graeca latina* di Heim, il termine ricorre in studi sulla magia greco-romana (Maas 1942; Faraone 1988), per poi essere adottato in relazione alle più disparate culture, tra cui quella finnica (Sebeok-Ingemann 1956), quella egiziana (Podemann Sørensen 1984; Ritner 1993) e quella ebraico-cristiana (Naveh–Shaked 1998<sup>3</sup> [1985]). Il processo di “canonizzazione” del termine e il suo cambio di *status* da *hapax* a categoria descrittiva di uso comune diviene evidente quando alla stregua di “mito”, “rito” e “magia”, gli studiosi utilizzano “*historiola*” senza avvertire il bisogno di esplicarne il significato o di comprovarne la validità tramite il rimando a fonti terze<sup>84</sup>. In aggiunta, mentre si assiste a una diffusione di

---

<sup>83</sup> Una riflessione sulla performatività della preghiera in chiave laica e anche religiosa, supportata da una profonda conoscenza degli atti linguistici, è stata proposta in Bianca 2006 e Sbisà 2013.

<sup>84</sup> Si metta, per esempio, a paragone l’uso fattone da Maas nel 1942 con quello adottato da altri autori a partire dagli ultimi anni ‘80. Maas parla di *historiola* in relazione al *Philinna Papyrus*, definendolo un termine originario degli studi folklorici: «what folklorists call a *historiola*, a short mention of an

“historiola” come vocabolo, sul versante dell’analisi del linguaggio rituale, gli influssi provenienti dalla filosofia analitica di Austin, dalla semiotica di Jakobson e dallo strutturalismo di de Saussure, portano a un’evoluzione delle intuizioni malinowskiane. In particolar modo, queste correnti di pensiero confluiscono negli studi dell’antropologo Stanley J. Tambiah che nel ventennio tra gli anni ‘60 e ‘80 ridefinisce le dinamiche d’analisi e d’interpretazione del rituale<sup>85</sup>. Lo studioso dichiara apertamente la propria adesione alle teorie di Austin, definendo il rito un atto illocutorio<sup>86</sup>, la cui felicità deve essere misurata in relazione alla convenzione<sup>87</sup>:

« Ritual is a culturally constructed system of symbolic communication. It is constituted of patterned and ordered sequences of words and acts, often expressed in multiple media, whose content and arrangement are characterized in varying degree by formality (conventionality), stereotypy (rigidity), condensation (fusion), and redundancy (repetition). Ritual action in its constitutive features is performative in these three senses: in the Austinian sense of performative, wherein saying something is also doing something as a conventional act; in the quite different sense of a staged performance that uses multiple media by which the participants experience the event intensively; and in the sense of indexical values—I derive this concept from Peirce—being attached to

---

analogous mythical story» (Maas 1942, 37). Questa precisazione è poi supportata da una nota, nella quale è citato *Incantamenta magica graeca latina* di Heim assieme alle voci enciclopediche di de Boor (1928-1929) e di Ohrt (1987 [1936]), cfr. Maas 1942, 37: n. 22. Più tardi, invece, il termine sembra aver raggiunto una diffusione tale da non richiedere più molte specificazioni: Podemann Sørensen lo usa senza mai specificarne il significato (Podemann Sørensen 1984); Naveh e Shaked nel 1985 parlano di *historiola* semplicemente come di una «magic story», ma la brevità della definizione è accompagnata con un riferimento a Heim poco dopo (Naveh-Shaked 1998<sup>3</sup> [1985], 25; 192); Christopher Faraone, invece, parla della “cosiddetta *historiola*” («so-called *historiola*», Faraone 1988, 284), espressione che lascia intendere al tempo stesso l’incertezza del suo utilizzo e la sua ormai familiarità in seno agli studi umanistici, dal momento che l’autore non avverte il bisogno di aggiunte nozionistiche o bibliografiche; in ultimo, Ritner adotta il termine e ne chiarisce il senso in una breve nota («a short mythical tale or extract serving as a precedent to activate or legitimate a spell», Ritner 1993, 76:n.338), ma nella specificazione non sono citati né Heim, né alcuna voce enciclopedica tedesca.

<sup>85</sup> Si veda Tambiah 1968; 1977; 1981;1985;1985b[1973].

<sup>86</sup> « [...] we can say that ritual acts and magical rites are of the "illocutionary" or "performative" sort, which simply by virtue of being enacted (under the appropriate conditions) achieve a change of state, or do something effective (for example, an installation ceremony undergone by the candidate makes him a "chief"). This performative aspect of the rite should be distinguished from its locutionary (referential, information-carrying) and perlocutionary (consequences for the participants) features» (Tambiah 1985b [1973], 79).

<sup>87</sup> « Like “illocutionary” and “performative” acts, ritual acts have consequences and effect changes; they structure situations not in the idiom of “Western science” and “rationality” but in terms of convention and normative judgment, and as solutions of existential problems and intellectual puzzles» (Tambiah 1985b [1973], 83).

and inferred by actors during the performance» (Tambiah 1985b [1973], 128).

Adottando questa visione multifocale del rituale, l'antropologo promuove un completo superamento della diatriba tra semantica e pragmatica, presentando il rito non come un singolo costrutto, ma come un "prototipo performativo" (*performative blueprint*), nato dal connubio di pensiero e azione<sup>88</sup>. Queste posizioni trovano il loro fondamento in una analisi del linguaggio rituale operata da Tambiah in un articolo del 1968, dal titolo *The Magical Power of Words*. Al suo interno, è proposta una rilettura della magia trobriandese, affiancando agli assunti linguistici di Malinowski i concetti di metonimia e metafora elaborati da Jakobson<sup>89</sup>. Alla base di questa operazione, Tambiah individua nel rituale due strutture differenti: una struttura semantica interna, nella quale rientrano i meccanismi di sincronizzazione tra azione e parola, e una struttura pragmatica esterna, legata al *context of situation* e alle dinamiche di interazione tra il rito e il sistema sociale<sup>90</sup>. In questo modo, l'analisi della struttura semantica evidenzia come, attraverso un uso metaforico e metonimico del linguaggio, il rituale consista in un trasferimento (*transfert*) di proprietà/qualità/forza in oggetti o persone:

«The rite of transfer portrays a metaphorical use of language (verbal substitution) whereby an attribute is transferred to the recipient via a material symbol which is used metonymically as a transformer. Frazer would simply have described the procedure as contagious magic. The technique gains its realism by clothing a metaphorical procedure in the operational or manipulative mode of practical action; it unites both concept and action, word and deed» (Tambiah 1968, 194).

---

<sup>88</sup> «Perhaps the phrase "performative blueprints"—to coin still another label—conveys the conjunction of semantic and pragmatic features, and of thought and action, that occurs in rituals» (Tambiah 1985c, 2). Sull'analisi del rito come connubio di pensiero e azione, si veda in particolare modo Tambiah 1981.

<sup>89</sup> I riferimenti di Tambiah sono principalmente ripresi da Jakobson 1956.

<sup>90</sup> Il *context of situation* di Malinowski è in realtà circoscritto alla sola componente "pragmatica" del rito. Per Tambiah il contesto è meno rilevante ai fini del "significato" delle parole e, di conseguenza di quella che per Malinowski era anche la loro forza (cfr. Tambiah 1968, 185; Malinowski, 1935, 53). Tambiah, inoltre, non condivide la netta separazione istituita da Malinowski tra linguaggio ordinario e quello magico-rituale (Tambiah 1968, 186). Nella distinzione egli vi vede ancora il sentore di una disambiguazione di tipo evolucionistico tra un linguaggio primitivo e un linguaggio civilizzato e moderno. In realtà, come abbiamo detto, lo stesso Malinowski aveva poi rivisto le sue iniziali posizioni sulla presunta pragmaticità della parola vincolata al solo linguaggio primitivo, cfr. Malinowski 1935, 58.

In riallaccio a quanto sarà poi detto da Searle, si può notare come anche in questo caso la forza del linguaggio sia principalmente associata alla sua capacità di operare cambi di *status*, qui definiti in termini di *transfert*. La forza di trasferimento descritta da Tambiah opera per mezzo di principi metaforici costruiti su “analogie convenzionali persuasive, distinte dalle analogie scientifiche e predittive”<sup>91</sup>. Per l’antropologo, quest’ultime sono utilizzate nella costruzione del pensiero scientifico, nel quale la conoscenza di un fenomeno sconosciuto passa attraverso la messa a confronto con un fenomeno simile che è ben noto, ricercando tra i due analogie positive (le somiglianze) e negative (le differenze). Tale processo è “predittivo” dal momento che permette di prevedere l’evoluzione di fenomeni ignoti ancora in divenire. Le analogie persuasive, invece, sono tipiche della magia e in esse la individuazione di somiglianze e differenze tra due oggetti non è data dall’osservazione empirica, ma da convenzioni culturali (p. es. in un incantesimo l’associazione di un albero a una madre e quella delle radici ai suoi figli è una analogia sancita “culturalmente”)<sup>92</sup>. A differenza delle analogie empiriche, quelle persuasive della magia non sono dirette a un processo conoscitivo o preventivo, ma, al contrario, sono utilizzate per influenzare e manipolare gli eventi futuri<sup>93</sup>. Nel caso specifico delle narrazioni mitiche rituali a esse è riconosciuto il compito analogico di accomunare la situazione mitica a quella presente. Come si può dedurre da quanto detto, Tambiah non teorizza l’*historiola* (né mai adotta questo vocabolo), ma con la sua ristrutturazione del linguaggio rituale avvicina e condensa le visioni malinowskiane alle nuove teorie filosofiche e semiotiche del linguaggio<sup>94</sup>, diventando poi un pilastro portante della formulazione concettuale del nostro oggetto di studio. Difatti, è proprio tenendo conto del metodo multidisciplinare tracciato da Malinowski e perfezionato poi da Tambiah che nel 1995 l’antropologo e storico delle religioni David Frankfurter scrive *Narrating*

---

<sup>91</sup> Cfr. Tambiah 1985b [1973], 61; 64-73.

<sup>92</sup> Cfr. Tambiah 1985b [1973], 76.

<sup>93</sup> Il concetto di “persuasione” potrebbe essere messo a confronto con il modo in cui Bell ha riformulato il concetto di “misconoscimento rituale” (principalmente partendo dal punto di vista di Bourdieu), cfr. Bell 2009<sup>2</sup> [1992], §III.1.2: n.139 e n.142. Allo stesso modo, potrebbe essere messo in parallelo con quello di “plausibilità” pensato da Rüpke, §IV.2.

<sup>94</sup> Tambiah non è interessato a una formulazione teorica dell’*historiola* e anche in questo caso la nostra è una ricerca “fantasma”. A ogni modo, l’attenzione alle narrazioni mitologiche rituali è centrale quando in *The Magic Power of Words* l’antropologo analizza i *kaviya* di un rituale proveniente dallo Sri Lanka (Tambiah 1968, 176-177) e gli *u’ula* trobriandesi (Tambiah 1968, 190-191). Sulla funzione analogica del mito si veda anche Tambiah 1981, 148.

*Power: The Theory and Practice of the Magical Historiola in Ritual Spells*. Con questo saggio interamente dedicato allo studio e definizione dell'*historiola* termina di fatto la nostra "ricerca fantasma": a partire dalla sua pubblicazione tutte le terminologie usate precedentemente (prototipo mitico, antecedente magico, mito della magia, mito rituale, etc.) saranno completamente surclassate dal vocabolo "historiola" che, a pieno titolo, entrerà a far parte delle definizioni e classificazioni degli studi sul rituale.

### I.5 L' *historiola* e l'universo del discorso storico-religioso

Quando negli anni '90 Frankfurter redige il suo saggio, il termine "historiola", come si è visto, aveva già ottenuto una notevole diffusione negli studi storico-religiosi. Questo utilizzo non era però stato regolamentato da una impalcatura teorica solida: da oggetto senza identità, mai nominato però spesso teorizzato, l'*historiola* era diventato un oggetto multiforme, sempre nominato e mai sufficientemente definito. Il primo passo nella costruzione dell'*historiola* come strumento descrittivo Frankfurter lo muove tenendo conto delle riflessioni sul linguaggio rituale e delle teorie dello *speech act*<sup>95</sup>. Non distanziandosi troppo dalle definizioni di Malinowski sui *myths of magic*, da quelle di Hubert e Mauss sui "prototipi mitici" o da quelle di van der Leuw sugli "antecedenti magici", l'*historiola* è identificata come una narrazione mitica rituale<sup>96</sup>, il cui scopo è creare una analogia tra tempo mitico e tempo presente:

«What is the "theory" of the *historiola*? At very least it is clear that *historiolae* as forms of religious speech involve a "mythic" dimension of action; a "this-worldly" or human realm of problems or needs; and the speech act itself, which draws from the mythic dimension to apply to the human dimension» (Frankfurter 1995, 461).

Riacciandosi poi alle formulazioni di Tambiah e alla terminologia austiniana, la funzione analogica dell'*historiola* è descritta come una forza di tipo performativo:

---

<sup>95</sup> Per il linguaggio rituale, i principali riferimenti di Frankfurter nel 1995 sono: Malinowski 1935 e 1948; Tambiah 1968 e 1985a [1973]; Wheelock 1982; Katz S. T. 1992. I casi studio di riferimento, invece, sono tratti da disparati contesti culturali (Baines 1991; Brashear 1991; Kàkosy 1961; Faraone 1988; Faraone-Obbink 1991; Gottheil 1894; Heidel 1951<sup>2</sup> [1942]; Jordan 1984; Maas 1942; Parássoglou 1974, Podemann Sørensen 1984; Ritner 1989), ricorrendo anche a fonti rituali analizzate da autori che non avevano mai utilizzato il termine "historiola" (come per esempio il caso mesopotamico del "verme del mal di denti" ripreso da Heidel 1951<sup>2</sup> [1942], 72-73).

<sup>96</sup> «Historiola is the long-standing term for an abbreviated narrative that is incorporated into magical spell» (Frankfurter 1995, 458).

«[...] it is the performative aspect of the *historiola* – its very utterance or inscription – that holds power; its function is to “render present” a distinctly separate event from the mythic past» (Frankfurter 1995, 463-464).

È però nell'intento del saggio, vale a dire la formulazione di una “teoria generale dell'*historiola*”, e nel metodo di indagine adottato per perseguirlo che *Narrating Power* si distingue dagli studi precedenti. Innanzitutto, a differenza dei testi di natura etnografica e antropologica, le fonti in esso selezionate sono tutte di tipo indiretto, cioè non registrate “sul campo”, ma provenienti da testi magico-rituali del mondo antico. Al tempo stesso, a differenza delle analisi di stampo antichistico che avevano accennato in modo diretto o indiretto all'*historiola*, Frankfurter non si limita al vaglio di attestazioni derivate da un'unica cultura, ma ricorre alla comparazione di *historiolae* individuate in svariate società del passato. In questo modo, il metodo induttivo proposto da Malinowski, che dall'analisi di un caso particolare mirava alla formulazione di assunti generali, è sostituito dal metodo comparativo tipico della storia delle religioni. Il raffronto di più *historiolae*, estratte dalla specificità del loro contesto storico e culturale, porta alla individuazione delle caratteristiche “generiche” della *historiola*. In questo modo si struttura una “teoria generale dell'*historiola*”, elevando il nostro oggetto fantasma al rango di categoria analitica dell'universo del discorso storico-religioso:

«Un universo del discorso è un'organizzazione linguistico-concettuale fondata su termini fondamentali che recano assunzioni iniziali di senso, nella quali si esprimono una o più “idee-guida”. [...] un universo del discorso è un sotto-codice linguistico fondato su alcuni termini recanti valori e investiti della capacità di determinare sia i limiti di ciò che può essere detto sia il modo in cui lo si dice. Un universo del discorso, insomma, è anch'esso una totalità con le sue parti» (Rossi-Landi 2005<sup>2</sup> [1978], 209).

Sancendo la nascita di un nuovo termine fondamentale dell'universo del discorso storico-religioso, l'*historiola* si ridefinisce secondo uno schema morfologico neutrale in grado di riadattarsi a tempi, culture e contesti rituali differenti. Esattamente come descritto da Detienne per la mitologia, anche in questo caso diviene possibile trattare l'*historiola* secondo due livelli di discorso: un livello particolare, in cui si parla di *historiolae*, intese come singoli racconti mitici insiti in un determinato rituale di una determinata cultura, e un livello generale in cui si discorre *sulla historiola*, costituendo

un sapere di tipo teorico meno specifico e più universale. La struttura definita da Frankfurter rientra nel quadro di questa seconda tipologia di discorsi, divenendo la base su cui saranno costruiti tutti gli studi del primo tipo<sup>97</sup>.

## I.6 **There is no data for *historiolae***

Prima di approfondire gli sviluppi della “teoria generale dell’*historiola*”, si vuole ritornare all’interrogativo che ha aperto la nostra indagine: che cosa è l’*historiola*?

Con l’avvento degli studi postmoderni e la messa in discussione della validità delle categorie interpretative della storia delle religioni, la domanda “che cosa è...?” è diventata uno dei rompicapi più insidiosi nei quali uno studioso possa imbattersi. Come ricordato da Mark C. Taylor, rispondere a tale domanda significa incorrere nell’accusa di aver fatto del proprio oggetto di ricerca un fenomeno universale del pensiero religioso:

«For interpreters schooled in postmodernism and poststructuralism, the seemingly innocent question “What is...?” is fraught with ontological and epistemological presuppositions that are deeply problematic. To ask, for example, “What is religion?” assumes that religion has something like a general or even universal essence that can be discovered through disciplined investigation. From this point of view, the object of inquiry is antecedent to and a condition of the possibility of any study whatsoever» (Taylor 1998, 6).

Nel corso del tempo, la più logica soluzione per sfuggire alle accuse di “universalismo” e “fenomenologia” è stata semplicemente quella di aggirare il più possibile l’insidiosa domanda del “che cosa è...?”. La riluttanza all’oggettivazione, che nella sua forma più estrema rischia di condurre alla vanificazione dello stesso oggetto religioso, ha dettato un collasso delle formulazioni teoriche all’interno della storia delle religioni<sup>98</sup>. Come ha però ricordato Robert Segal, il cuore dello studio delle

---

<sup>97</sup>«Da un lato, infatti, la “mitologia” è un insieme di enunciati discorsivi, di pratiche narrative, o anche, più semplicemente, di racconti e di storie: [...]. Dall’altro, essa è un discorso *sui* miti, un sapere che intende trattare dei miti in generale, della loro origine, natura ed essenza; un sapere che aspira alla dignità di scienza [...]. La mitologia è dunque per noi, intuitivamente, un luogo semantico dove s’incrociano due livelli di discorso, il secondo dei quali parla del primo e appartiene all’ambito dell’interpretazione» (Detienne 2000 [1981], 12).

<sup>98</sup>Sulla vanificazione dell’oggetto religioso, cfr. Sabbatucci 1991, 124-128.



religioni è fatto di teorizzazioni e «theories are generalizations» (Segal 2006, 157). Le incriminazioni mosse contro l'universalità delle categorie analitiche sono così da considerarsi ingiustificate, perché basate sulla confusione tra "l'universalità di una definizione" e "l'universalità di un'essenza"<sup>99</sup>. Ragion per cui la definizione e la classificazione non devono essere lette come la volontà di sancire assoluti ontologici, ma come l'intento di fornire a una stessa cerchia di ricercatori degli strumenti interpretativi comuni. La prima risposta al nostro quesito non può allora che essere simile a quella fornita da Jonathan Z. Smith alla domanda "che cosa è la religione?":

«*There is no data for religion. Religion is solely the creation of the scholar's study. It is created for the scholar's analytic purposes by his imaginative acts of comparison and generalization. Religion has no independent existence apart from the academy. For this reason, the student of religion, and most particularly the historian of religion, must be relentlessly self-conscious. Indeed, this self-consciousness constitutes his primary expertise, his foremost object of study*» (Smith 1982, xi)

«"Religion" is not a native term; it is a term created by scholars for their intellectual purposes and therefore is theirs to define. It is a second-order, generic concept that plays the same role in establishing a disciplinary horizon that a concept such as "language" plays in linguistics or "culture" plays in anthropology. There can be no disciplined study of religion without such a horizon» (Smith 1998, 281-282).

Così come per la religione, anche nel nostro caso: *there is no data for historiologiae*. L'*historiola* è il prodotto artificiale di un'opera di classificazione prettamente accademica. Il termine stesso, più di qualunque altro vocabolo euristico nella storia delle religioni, è assolutamente non nativo; in aggiunta, sul piano emico la sua stessa percezione è del tutto assente, dal momento che essa non è sentita né come una parte distaccata dal resto della *performance* rituale né come una narrazione qualitativamente differente dagli altri miti. Dobbiamo, dunque, sviluppare la «self-consciousness» necessaria per riconoscere nell'oggettivazione dell'*historiola* un prodotto accademico e questo primo capitolo è stato interamente dedicato alla costruzione di tale autoconsapevolezza. Chiarito ciò, la risposta alla nostra domanda non può comunque

---

<sup>99</sup> Cfr. Segal 2006.

esaurirsi in una mera riflessione sull'arbitrarietà delle tassonomie delle scienze umanistiche. Rispondere al quesito asserendo che l'*historiola* non esiste se non all'interno dei nostri studi sarebbe solo un modo più articolato ed elegante di eludere l'interrogativo stesso. D'altro canto, anche Jonathan Z. Smith, al di là delle sue provocazioni, sapeva bene che pur non essendoci dati per la religione, era necessario che su di essa si teorizzasse e che lo si facesse ricorrendo a classificazioni e tassonomie<sup>100</sup>. Il processo di riscrittura e ridefinizione delle categorie accademiche proposto da Smith, basato sulla decostruzione e sull'utilizzo di termini emici, non troverebbe, però, piena utilità nel caso dell'*historiola*<sup>101</sup>. Trattandosi di uno strumento di indagine abbastanza recente ed essendo nata al di fuori delle antiche correnti evoluzionistiche, volte a garantire «l'essenziale unità della specie umana»<sup>102</sup>, non è necessario che essa sia sottoposta a un processo di decostruzione. Per quanto invece riguarda la proposta di Smith di sostituire i termini accademici con termini nativi, per l'*historiola* sarebbe quasi del tutto impossibile<sup>103</sup>: si possono trovare vocaboli nativi che indichino in qualche modo la “magia” o il “mito” o il “rito”, ma solitamente manca un vocabolo che differenzi una mitologia di tipo performativo-rituale da una mitologia “vera e propria”<sup>104</sup>. Che cosa fare, allora, se non mantenere attivo questo termine che

---

<sup>100</sup> «So classify we must – though we can learn from the past to eschew dual classifications such as that between “universal” and “ethnic” or the host of related dualisms, all of which finally reduce to “ours” and “theirs”» (Smith 1996, 402).

<sup>101</sup> Cfr. Smith 2000, 239.

<sup>102</sup> È in questi termini che Smith critica il tipo di comparativismo adottato agli albori della storia delle religioni, cfr. Smith 2000, 238.

<sup>103</sup> Si veda, per esempio, quanto detto in merito all'abolizione del termine magia in Smith 1995. In sua risposta, sottolineando la necessità di adottare categorie analitiche, Frankfurter ha ribadito che: «This argument of Smith's was powerful stuff when it was published, and it convinced many of us, who consequently raised the banner of the abandonment of “magic” (even while attending conference sessions and publishing in books with “magic” in their titles). The problem with Smith's argument, however, is that all of our principal second-order categories carry some degree of Otherness or exoticism, from “religion” (as Talal Asad notably pointed out) and “ritual” (as historians of the Reformation remind us) to “sacrifice,” which mystifies and overloads the most prosaic animal-slaughter or homicide. If we want all our descriptive categories to carry neutral pedigrees we won't have anything left. The more realistic goal should be to ask ourselves what is gained or lost by describing data with one etic term or another: magic or ritual, religion or tradition, book or Bible, pilgrimage or travel, and so on» (Frankfurter 2019a, 11).

<sup>104</sup> Si potrebbe obiettare sulla mancanza di termini nativi per indicare l'*historiola*, ponendo l'attenzione sulla divisione tripartita degli incantesimi trobriandesi in: *u'ula* (“fondamento”, “inizio”, “causa”), *tapwana* (“parte di mezzo”; “pelle”; “corpo”) e *dogina* (“punta”; “fine”; “coda”), cfr. Malinowski 1916, 391; Tambiah 1968, 190. La prima sezione dell'incantesimo, l'*u'ula*, è redatta in una lingua arcaizzante ed è costituita da racconti mitici molto brevi, in cui sono narrate le vicende eroico-

in modo tanto fortuito si è imposto all'interno dei nostri studi? È vero che "historiola" non proviene da un contesto religioso, così come è vero che nasconde in sé una classificazione tra miti "propriamente detti" e miti che sono "solo" delle "piccole storie", ma è altrettanto vero che quest'ultima discrasia non verrebbe dissolta dalla coniazione di una nuova terminologia. Che si dica "antecedente mitico" o "mito della magia", non cambia il dato di fatto: negli studi accademici le narrazioni insite in un rituale sono diventate un oggetto di indagine a sé stante. In ultimo, rinnegare l'utilizzo di un qualsiasi vocabolo specifico, rifiutando a priori la definizione del nostro oggetto, sarebbe ugualmente inefficace dal momento che «loose definitions can lead to a weaking of a shared vocabulary» (Satlow 2005, 295). La storia delle religioni, così come ogni altra disciplina, ha bisogno di un vocabolario condiviso. L'applicazione di termini comuni rimane legittima in virtù di quella *self-consciousness* che ci ricorda che le nostre categorie sono parte di un universo del discorso e non sono universali ontologici<sup>105</sup>.

Data questa presa di coscienza, la seconda risposta alla domanda "Che cosa è l'*historiola*?" prevede la descrizione della categoria euristica che siamo consapevoli di aver generato, formulando un discorso teorico *sulla historiola*. Per essere più precisi, potremmo solo riformulare il quesito in: "che cosa è per noi oggi l'*historiola*?".

---

divine collegate con la crisi da fronteggiare nel presente. Si potrebbe allora supporre che il termine *u'ula* sia un corrispettivo emico del nostro *historiola*. Prima di poterlo affermare con certezza, però, si deve tenere conto della tassonomia con cui i trobriandesi classificano i loro diversi tipi di "storie". Dai resoconti etnografici, sappiamo che il termine *kukwanebu* è usato per indicare racconti popolari, che i *libwogwo* sono, invece, vicende che noi definiremmo più di tipo "storico" e, infine, che nei *lilii* vi rientrano i racconti mitici, cfr. Malinowski 1948 [1926], pp.82-83. Ciò che rende i *lilii* differenti dagli altri due tipi di storie è il loro essere permeati di sacralità, a tal punto che possono essere recitati solo nel corso di rituali e celebrazioni o quando prescritti da una precisa norma sociale, cfr. Malinowski 1948 [1926], 84-85. La distinzione di fondo, dunque, è qualitativa: i *lilii* non sono semplici storie, ma storia sacra. Tornando alla tripartizione degli incantesimi, si può notare come essa non operi una distinzione "qualitativa" tra le tre parti, ma una suddivisione puramente "strutturale" dell'incantesimo, individuandone una sezione iniziale (inizio/*u'ula*), una parte mediana (centrale/*tapwana*) e una finale (fine/*dogina*). Tutte e tre le parti costituiscono indistintamente l'incantesimo che, senza una di esse, non sarebbe operativo. In conclusione, il termine *u'ula* non classifica una tipologia di narrazione, né costituisce un tassello aggiuntivo della tassonomia delle narrazioni trobriandesi. Esso è solamente indice di un *incipit* e non ha la complessità semantica del trobriandese *lilii*, né tantomeno del nostro *historiola*.

<sup>105</sup> Per una riflessione su universi del discorso nelle scienze dure e universi del discorso nelle scienze umanistiche, si veda Sapir 1972 [1939].



## II. CHE COSA È PER NOI OGGI L'*HISTORIOLO*?

*Ogni vera scienza riposa sopra la classificazione, e solo nel caso di non riuscire a classificare i vari dialetti della fede, bisognerà confessare che una Scienza della Religione è davvero impossibile.*

F. Max Müller 1874 [1870], 52.

Con *Narrating Power* termina il lungo processo di “creazione” dell'*historiola*. Questa cessa di essere un oggetto a volte presente, a volte assente, divenendo agli occhi degli studiosi una parte costituente del rituale. Al tempo stesso, la lunga inchiesta di Frankfurter, come l'apertura di un vaso di Pandora, mette in luce l'incredibile malleabilità con la quale il mito può rimodellarsi per confluire nella *performance* rituale, sollevando una serie di problemi interpretativi per la formulazione di un'unica “teoria generale dell'*historiola*”. Pur riconoscendo nelle *historiolae* delle vicende prototipiche da riattualizzare nel presente, diventa evidente che le modalità di questo processo analogico possono essere disparate, non solo ponendo a confronto culture differenti, ma anche all'interno di una medesima “tradizione mitica”. Partendo dall'impalcatura che era stata delineata da Malinowski, seguendo poi le direttive di Frankfurter e, infine, aggiungendo quanto è stato detto sull'*historiola* dopo il 1995, si vuole ora riassumere quelle che secondo gli studiosi odierni sono le parti costituenti, le funzionalità e le applicazioni delle *historiolae*.

Partendo dal significato latino di “piccola storia”, la definizione minima di *historiola* che ci viene suggerita alla luce della storia degli studi e che potremmo formulare e utilizzare come punto di partenza è:

Una narrazione mitica di lunghezza e struttura narrativa variabili che è parte integrante di un atto magico-rituale.

Da questo primo assunto risulta che l'elemento primario e basilare dell'*historiola* si inquadra nella sua discorsività: l'*historiola* è una narrazione. Questa condizione è decisiva, dal momento che ci permette di restringere l'identificazione dell'*historiola* a casi ben specifici, senza rischiare di applicare il termine a qualunque tipo di riferimento mitico interno all'atto magico-rituale. Difatti alcuni studiosi, in assenza di narrazioni, estendono la definizione di *historiola* anche a riferimenti mitologici impliciti o simbolici. Così facendo, costoro hanno distinto due tipologie di *historiola*, una "esplicita" e una "implicita": nelle *historiolae explicitae* essi fanno rientrare le *historiolae* "vere e proprie", cioè le narrazioni mitiche recitate o scritte all'interno di *performance* o fonti rituali; nella *historiolae implicitae*, invece, costoro vi fanno confluire tutte le espressioni simboliche, non dichiarative e non discorsive del mito<sup>1</sup>.

---

<sup>1</sup> Per quanto ricorrenti, le accezioni di *historiola* "vera e propria", *historiola* "implicita" e *historiola* "esplicita" non sono mai adottate con un significato unanime dagli studiosi. Per Podemann Sørensen è chiaro che la distinzione implicito/esplicito verta sulle modalità narrative e che le «formule epiche propriamente dette» – *alias* le *historiolae* – siano solo quelle che si manifestano come racconti mitici: «epic formulae proper quote a continuous mythical narrative; other formulae only hint at the mythical situation by means of allusions that do not make out a narrative, yet are sufficient to identify a mythical episode» (Podemann Sørensen 1984, 9). In Ernesto de Martino, invece, le definizioni di *historiola explicita* e di *historiola implicita* (utilizzate a più riprese, cfr. de Martino 2001 [1959], 20; 105; 110), andrebbero revisionate, dal momento che il reale soggetto di disambiguazione non è l'*historiola*, bensì il modo in cui è attuato il rimando a un *exemplum* mitico. Per l'etnografo italiano, infatti, la presenza del prototipo mitico, che è ritenuta una costante delle azioni magico-rituali (cfr. de Martino 2001 [1959], 103 e 104), può mostrarsi o con rimandi impliciti a elementi mitici o esplicitamente, attraverso il racconto di una *historiola* (cfr. de Martino 2001 [1959], 105). Di conseguenza, l'*historiola* è di sua natura sempre "esplicita", perché è sempre «un esplicito e autonomo modello narrativo configurato» (de Martino 2001 [1959], 106) e, in quanto tale, è sempre la chiara espressione di un legame tra modello mitico e azione rituale. La definizione di de Martino andrebbe allora riformulata in *exemplum implicito*, espresso con rimandi allusivi, ed *exemplum esplicito*, espresso con rimandi mitici palesi, tra i quali rientra l'intera narrazione di una *historiola*. In ultimo, neanche in *Narrating Power* è fatta piena chiarezza sull'uso di queste classificazioni. Nel saggio di Frankfurter, il termine "implicito" è in un primo momento associato all'*historiola* del *Philinna papyrus*, non perché nel papiro manchi una narrazione di tipo mitica, ma perché in esso è assente il riferimento a una situazione parallela nel tempo presente, generando una «implicit analogy» tra il tempo del mito e la contingenza del rito (cfr. Frankfurter 1995, 459). Successivamente, sono definiti "impliciti" tutti i riferimenti sottesi e allusivi al mito, come quelli di tipo iconografico o come quelli ottenuti da un uso simbolico del linguaggio (cfr. Frankfurter 1995, 462; con particolare riferimento a Sebeok–Ingermann 1956, 287-289). In ultimo, è proposta la distinzione tra le «*historiolae proper*», strutturate in forma narrativa come dei racconti veri e propri – similamente a quanto detto da Podemann Sørensen – e le «clausal *historiolae*», costruite su enunciati di tipo diretto (p. es. invocazioni, comandi o preghiere), sottolineando che in entrambi i casi il rinvio alla situazione presente non deve essere sempre espresso, ma può rimanere "implicito" (cfr. Frankfurter 1995, 469). Si deduce che, mentre in autori come Podemann Sørensen "esplicito" è un corrispettivo di "vero e proprio", dal momento che la formula epica «proper» è quella espressa esplicitamente con una narrazione, in altri, come per Frankfurter, i due termini possono indicare caratteristiche diverse. In *Narrating Power*, una *historiola* narrativa è definibile una *historiola*

A tal proposito, Frankfurter propone l'esempio degli amuleti, sui quali formule magiche o immagini possono rimandare implicitamente a episodi mitici, asserendo che:

«However, the specific declaration to apply the *historiola* may be only implicit, such as an amulet inscribed with a healing account (or image) alone: a person in need of the same healing enacts the “application” by the very act of wearing it» (Frankfurter 1995, 462)

Certamente, per rievocare un mito non è necessario che esso sia interamente recitato o menzionato. Nel momento in cui una cerchia di individui condivide un medesimo capitale culturale e un uguale *habitus* sociale, i riferimenti non discorsivi, impliciti o iconografici rimandano immediatamente all'inezienza della narrazione mitica<sup>2</sup>. Ciononostante, le modalità con cui il mito si esprime determinano un mutamento della sua forza performativa e, di conseguenza, delle modalità con cui essa deve essere interpretata. La rappresentazione iconografica di una scena mitica su di un amuleto, per esempio, non potrà mai essere letta nei termini di un atto linguistico, specialmente in assenza di una formula scritta<sup>3</sup>. La dicitura *implicit historiola*, inoltre, è di per sé

---

*proper*, ma il riallaccio con la situazione presente può non essere del tutto chiaro e allora la sua forza analogica sarà “implicita”. In conclusione, nonostante la terminologia adottata per classificare le *historiolae* sia spesso la stessa (*historiolae* “vere e proprie”, *historiolae* “esplicite/implicite”, *historiolae* “narrative/dialogiche”, *historiolae* “dirette/indirette”), è bene ricordare che quasi mai esse sono adottate con un significato unanime, non solo tra autori diversi, ma anche all'interno di un medesimo studio. Per questa ragione, quando qui verranno adottate queste accezioni, si avrà premura di chiarire il perché del loro utilizzo.

<sup>2</sup> L'introduzione della nozione di capitale all'interno della sfera sociale è stata pensata dal sociologo francese Pierre Bourdieu. L'accostamento è stato concepito sull'assunto secondo cui le conoscenze e le competenze derivate dalla cultura o gli obblighi e le relazioni derivati dalla propria posizione sociale, alla stregua del capitale monetario, siano delle risorse cumulabili e convertibili in privilegi e poteri. Il sociologo francese ha così distinto tre principali forme di capitale, uno economico, uno culturale e uno sociale, tutte declinabili in forme derivate e specifiche (nel capitale culturale può rientrare lo specifico capitale linguistico; nel capitale sociale può rientrare il capitale politico e via dicendo). Ogni capitale è poi da considerarsi un bene relazionale, dal momento che il suo valore è mutuato dal contesto entro il quale è utilizzato. Ciò significa che un capitale può essere svalutato e sconosciuto al di fuori del suo contesto natale (p. es. il capitale culturale della società X perde di valore nella società Y). Inoltre, anche all'interno della propria comunità d'origine, ogni forma di capitale è vincolata e, al tempo stesso, è in grado di produrre una forma di meta-capitale di tipo simbolico, che determina il modo in cui esso è valorizzato/svalutato e riconosciuto/misconosciuto. Per la nozione di capitale, si veda Bourdieu 1983 [1979] e *Id.* 2015 [1986]. Per un approfondimento bibliografico, si guardi la nota di Marco Santoro in Bourdieu 2015 [1986], 37-38: n.22.

<sup>3</sup> In merito all'assenza di scrittura lo stesso Frankfurter, tornando sul tema, dirà che «the application of the category *historiola* to unspoken inscribed materials (like scripture), images, or literary texts

aleatoria<sup>4</sup>. Di rimandi “impliciti” alla mitologia ne sono sempre impregnati attori, oggetti e ambienti di ogni assetto rituale. Il rischio finale, dunque, è che la definizione di *historiola* finisca col diventare un bacino troppo ampio, inglobando dentro di sé il più piccolo e sotteso rinvio mitologico. Per non confondere le specificità e le caratteristiche delle diverse forme con cui il mito può acquisire performatività, sarebbe più cauto e, di conseguenza, anche più preciso, classificare come *historiolae* le sole manifestazioni narrative del mito<sup>5</sup>.

## II.1 *Historiola* e Mito

L'*historiola* è una narrazione dotata di una specifica performatività. Tale forza d'azione è ottenuta dal ricorso a temi mitici che donano autorità e potere all'atto

---

seems to me unwarranted, as the *historiola* proper arises fundamentally as form of oral illocution in (or immediately recalling) some kind of performative context, while these other media depend on different constructions of authority and ritual efficacy» (Frankfurter 2019c, 612: n.16). Sulla performatività magica della scrittura si veda Kotansky 2019, Faraone 2012, Frankfurter 2019d; Graf 2015. Per approfondire la nozione di *written speech act*, invece, si veda Weiss 2015.

<sup>4</sup> Nel chiarire la conformazione delle *historiolae implicite*, Frankfurter rimanda all'esempio finnico proposto da Sebeok e Ingemann (cfr. Frankfurter 1995, 462: n.15). In un testo sulle credenze dei Ceremissi del 1956, i due autori avevano dedicato un'intera sezione all'*historiola* (termine che non è chiarito con rimandi bibliografici, ma che certamente dovette essere preso da Ohrt che è frequentemente citato), cfr. Sebeok-Ingemann 1956, 287-289. Nel definire l'*historiola*, avevano parlato di un suo contenuto simbolico oscuro che poteva essere compreso solo «by recognizing historical connections and by observing the function of a given symbol in Cheremis folklore as a whole» (Sebeok-Ingemann 1956, 288). Per questo avevano proceduto, più che a una analisi di *historiolae* narrative, a una analisi del linguaggio figurativo adottato negli incantesimi e agli eventuali rimandi mitici da esso veicolati.

<sup>5</sup> Dello stesso avviso è Daniel J. Waller che, accusando Sarah Johnston di aver dilatato eccessivamente il parametro di selezione delle *historiolae*, invita a un uso più consapevole del termine: «Johnston 2015 discusses the fact that even the smallest reference can invoke an entire myth. We do need to be careful, though, not to water down the term *historiola* by using it of too small or too oblique allusions. Its very definition—after all—dictates a story, whatever subsequent difficulty we may have in attempting to define a story's minimum length» (Waller 2015, 274:n.34). Johnston, a ogni modo, non ha cambiato il proprio modello interpretativo, riproponendo anche recentemente uno studio trasversale della *historiola* nel mondo greco antico. Secondo la studiosa, nel mondo greco è assente un uso delle *historiolae* simile a quello riscontrato in altri ambiti culturali, questo perché – a suo avviso – l'idea che una narrazione mitica potesse provocare dei cambiamenti nel presente non collima con l'idea di mito insita nella cultura greca. Per la Johnston, quindi, l'*historiola* greca non è composta da narrazioni, dal momento che il rimando col mondo mitico è creato per mezzo di un uso figurativo del linguaggio e non dalla ripetizione di racconti. Per questo, l'*historiola* greca non andrebbe letta secondo le regole degli enunciati performativi di Austin, bensì secondo quelle della “metafora concettuale” di George Lakoff e Mark Johnson, cfr. Johnston 2018, 66-67; Lakoff-Johnson 1982 [1980]. La proposta di Sarah Johnston, però, rischia di confondere ciò che è una narrazione dotata di performatività (l'*historiola*), con una delle strategie costitutive del linguaggio rituale, cioè il ricorso al linguaggio figurativo e all'uso di metafore concettuali (un approccio molto simile a quello adottato in Sebeok – Ingemann 1956, discusso in §II, n.4; §IV.2 e IV.3).



magico compiuto. Per l'*historiola* la tradizione mitica è, dunque, una risorsa dalla quale attingere per garantire l'efficacia rituale:

«Yet myth, properly understood, is not a particular type of narrative but rather a *source* for narrative: a kind of repository of power and authoritativeness that can be represented in various narrative forms and performative settings and that people draw into their world and experiences through telling certain stories in certain ways. Myth is that quality of certain narratives— paradigmatic, foundational, ancestral, and so on—that allows them to convey blessing and efficacy through various types of performance» (Frankfurter 2017, 97)

Tale constatazione induce a riflettere sui rapporti esistenti tra le “piccole storie” mitiche insite nei rituali e il restante bagaglio mitico. Nel cercare di spiegare il rapporto tra le *historiolae* e il mito, gli studiosi hanno individuato due linee interpretative differenti:

- Le *historiolae* rimandano a un macro-mito noto
- Le *historiolae* sono delle creazioni *ad hoc*

Nel primo caso, le *historiolae* sono lette come un prodotto minore del mito, poiché le vicende in esse narrate rimandano alla trama di un macro-mito esterno<sup>6</sup>. Con “macro-mito” è inteso un mito slegato dalla *performance* magico-rituale, una narrazione mitica nota da fonti esterne e libera da vincoli col contesto performativo. Nel secondo caso, invece, le *historiolae* sono considerate dei prodotti totalmente autonomi, ideati appositamente (*ad hoc*) per fini rituali. Entrambe queste visioni, però, poggiandosi su una percezione eccessivamente rigida del mito, risultano solo parzialmente corrette.

L'affermazione di un legame necessario tra *historiolae* e macro-miti esterni è stata particolarmente favorita dai ricorrenti rimandi cosmogonici presenti nelle narrazioni rituali. Una caratteristica che è stata enfatizzata particolarmente da Mircea Eliade, che ha definito il *ritorno alle origini* come il mezzo attraverso cui il rituale risana le

---

<sup>6</sup> Cfr. Frankfurter 1995, 463.

problematiche del presente<sup>7</sup>:

«Grazie al *ritorno all'origine*, si spera di rinascere di nuovo. Tutti i rituali medici che abbiamo esaminato, contemplano un ritorno all'origine. Si ha l'impressione che, per le Società arcaiche, la vita non possa essere *riparata*, ma soltanto *ricreata*, da un ritorno alle fonti. E la "fonte" per eccellenza è lo zampillo prodigioso d'energia, di vita e di fertilità che vi è stato al tempo della Creazione del Mondo. Tutto questo emerge chiaramente dalle molteplici applicazioni rituali del mito cosmogonico [...]» (Eliade 1966 [1963], 54)<sup>8</sup>.

Nonostante le *historiolae* legate ai momenti della creazione siano molto numerose, non sempre, però, gli eventi cosmogonici riportati corrispondono fedelmente con quelli presenti nelle fonti mitiche non rituali. Per esempio, in Mesopotamia, dove si riscontra un vasto numero di cosmogonie rituali, non solo queste non sono pienamente conformi a quelle riportate dai testi mitici "tradizionali", ma non sono neanche mai totalmente identiche le une con le altre (§III.1.1). Pertanto, anche in presenza di rimandi mitici esterni non è corretto affermare che l'*historiola* sia un prodotto totalmente derivato dal macro-mito, dal momento che manifesta proprie variazioni narrative.

D'altra parte, quando la caccia al macro-mito corrispondente non va a buon fine, le *historiolae* prive di riferimenti esterni, sono bollate come creazioni *ad hoc*, formulate appositamente per il rito, come spiegato dalle parole di Arthur Darby Nock:<sup>9</sup>

«For this hate no precise parallel is forthcoming, and the most probable explanation is that we have here one of the legends invented *ad hoc* and recounted in magic with complete assurance ad though canonical» (Nock 1972, 1:271).

L'*historiola* che non trova riscontro in narrazioni mitiche esterne è declassata al rango di «leggenda inventata *ad hoc*»: essa non appartiene al "canone mitico" e, di conseguenza, non è considerata mito. Nel parlare di *historiola* creata *ad hoc*, quindi, il rischio è quello di adottare una visione eccessivamente rigida della nostra categoria di

---

<sup>7</sup> Sulle posizioni di antropologici e storici delle religioni in merito al "ritorno all'origine" come elemento base della ripetizione mitico-rituale, si veda Di Nola 1974, 97-99.

<sup>8</sup> Per l'intera analisi sull'applicazione rituale dei riti cosmogonici, si veda Eliade 1966 [1963], 45-61; Eliade 1975 [1949].

<sup>9</sup> Le posizioni di Nock sono criticate anche da Frankfurter, cfr. Frankfurter 1995, 463.

mito, decifrando come tale solo ciò che rientra in un presunto canone. Delimitare i contorni di una “mitologia tradizionale” – tanto in civiltà del mondo antico, quanto in quelle da noi investigabili sul campo – è, però, un’impresa insidiosa. L’errore è di non tenere in considerazione che molte delle *historiolae* “create *ad hoc*” potessero essere conosciute e condivise esattamente come quelle del “canone” e, come tali, ne fossero considerate parte<sup>10</sup>. Come ripetuto ormai più volte, la percezione dell’*historiola* è prettamente moderna, l’*historiola* vive negli occhi degli accademici che la individuano e la nominano, ma una distinzione qualitativa tra un “mito-vero” e un “mito-rituale-di-classe-inferiore” non è percepita da quegli attori che fanno ricorso in prima persona alla narrazione mitica rituale. Per questo motivo, proprio riflettendo sull’esistenza di miti che si presentano nella sola forma di *historiola*, cioè di intere vicende mitiche note solo da contesti rituali, Frankfurter invita non solo ad ampliare i confini della nostra categoria di mito, ma anche a farvi rientrare a pieno titolo l’*historiola*:

«I would say that, as long as we regard *historiolae* as referring in some sense to a mythic dimension, we may need to redefine what we mean by “myth” in the first place. In many cultures “myths” as coherent narratives describing supernatural events do not exist *except* as ritual librettos which are implicitly or explicitly oriented toward ritual context and its goals. [...] the *historiolae* “are” the myths, rather than derivatives of them; [...] Yet the concept of a “myth” or macro-narrative somehow transcendent of the *historiola* is not entirely an analytical or romantic construct» (Frankfurter 1995, 472-473)<sup>11</sup>.

---

<sup>10</sup> Si è costretti ad ammettere che la nostra idea di “canone mitico” è, nel caso degli studi del mondo antico, del tutto limitata al fortuito ritrovamento di fonti scritte. Questo singolo fattore dovrebbe sin da principio distoglierci dalla presunzione di poter definire cosa sia e cosa non sia canonico per le civiltà del passato. In aggiunta, si dovrebbe anche riconoscere che non vi è la certezza che tutti i racconti mitici fossero messi per iscritto. Un netto raffronto tra “canonico” e “non canonico” sarebbe forse possibile solo all’interno delle “religioni del Libro” nelle quali l’istituzione religiosa sancisce l’esistenza di un canone. Anche in questo caso, però, prendendo l’esempio del contesto cattolico, le *historiolae* condensano dentro di sé elementi considerati “canonici” con credenze folklorico-popolari e “rimanenze” più antiche, cfr. Bozóky 1992; de Martino 2001 [1959]; Van Gennep 1928. In presenza di credenze più antiche che, per il solo fatto di non essere state messe per iscritto, non dovrebbero essere definite come non-canoniche o non-tradizionali, il concetto stesso di “canone” subisce delle variazioni, mutando di valore in base alla classe sociale e al capitale culturale condiviso al loro interno.

<sup>11</sup> In quest’ottica, risultano più chiare le parole di Graf nella sua definizione di *historiola*: «*historiolas* should not be understood as abridgments of well-known myths or as *ad hoc* inventions, rather the narrator understands them as proof of an all-embracing order into which he integrates his rite » (Graf 2006). Sulla necessità di considerare le *historiolae* come miti veri e propri è concorde anche Sarah

Un ulteriore pericolo nella definizione di “racconti creati *ad hoc*” è quello di attribuire nuovamente al mito una funzione essenzialmente eziologica. Questo è ciò che, per esempio, emerge dalle analisi di Wilfred Lambert, che in merito agli «incantations myths» babilonesi si esprime riducendo la loro *raison d'être* all'eziologia:

«But it must be observed that only a small minority of incantations contain myths, so that there was nothing special, on the magic level, in a myth. The end could be achieved just as well without it. It was being an incantation, not being a myth that counted. It is, then, relevant to ask what the function of the myths was on the rational plane. Usually it was aetiological» (Lambert 1968, 108).

La naturale conseguenza di queste parole, dunque, è che le *historiolae* al più possono ricoprire sul «piano razionale» una funzione eziologica, ma in linea generale sono da considerarsi dei meri «abbellimenti letterari» del tutto superflui per la resa del rituale:

«In terms of literary structure this is embellishment. For the real purpose of the incantation, such as driving out the demon, the myth is clearly dispensable. With this qualification it can be said that incantation myths are examples of myth occurring within ritual» (Lambert 1968, 108)

Seguendo simili teorizzazioni, l'*historiola ad hoc* diviene una creazione che ha come scopo quello di giustificare/spiegare il rituale, riaprendo l'antico dibattito tra semantica e pragmatica, nel quale come con l'uovo e con la gallina ci si domanda chi tra il mito e il rito sia nato per primo.

In conclusione, entrambe le definizioni di *historiola*, quella derivata dal macro-mito e quella creata *ad hoc*, possono essere solo parzialmente precise. Le *historiolae* non devono necessariamente essere legate a macro-miti esterni e anche in presenza di rimandi ad altre narrazioni mitiche, non sempre la loro conformità con “la tradizione” è totale. Dinnanzi alle *historiolae* che invece si presentano come narrazioni uniche e

---

Johnston: «I emphasized the importance of *not* understanding a culture's corpus of myths as a limited number of pure forms from which 'versions' more-or-less true to those forms are derived, but rather understanding the versions *to be* the myths» (Johnston 2013, 153; cfr. *Ibi*, 124-126). Meno aderente a una piena identificazione tra *historiola* e mito, è David James Waller, per il quale l'*historiola* agisce solo come un' “eco” del mito, cfr. Waller 2015, 272.

originali, non si può ridurre la loro creazione a una arbitraria e soggettiva invenzione *ad hoc*. L'*historiola* è una narrazione dotata di autorità, è un atto illocutorio, una “narrazione che fa qualcosa” e, come ricordato dalla teoria degli atti linguistici, la principale caratteristica degli atti illocutori è quella di essere atti convenzionali. Deve, quindi, esistere un principio regolatore dietro la formulazione delle *historiolae*: non basta “inventare” una “piccola storia”, adattarla a una situazione contingente e pensare che questa sia riconosciuta come autorevole da parte di una comunità. L’analogia messa in atto dalla narrazione mitica è sempre una «persuasion through authority» e l’autorità non deriva mai da un’azione prettamente soggettiva e autonoma<sup>12</sup>. La relazione dell'*historiola* con il mito deve allora essere letta tenendo in mente quanto detto precedentemente: la struttura mitica è la fonte da cui l'*historiola* attinge, dal momento che «in order to link the world of myth with the situation at hand the *historiola* plays creatively with stories familiar from heritage or scripture» (Frankfurter 2019c, 611). Il mito, però, non deve essere inteso come un rigido bagaglio tradizionale, ma piuttosto come un capitale di credenze. Questo particolare tipo di capitale culturale, che qui definisco “capitale mitico”, è l’insieme delle intere credenze mitiche, dai grandi blocchi narrativi (interi mitemi), alle singole unità del mito (i personaggi, i luoghi, le espressioni, le azioni mitiche, etc.). Le *historiolae* attingono a questo capitale, avviando un processo che, a giusta ragione, è stato descritto da Frankfurter come una “analogizzazione attiva”, simile a un processo di *bricolage*:

«[...]we can see that the “active analogizing” involved in the coining of *historiolae* is really a form of dynamic story-telling, a “bricolage” of environment, tradition and ritual speech» (Frankfurter 1995, 472).

L'*historiola*, in conclusione, nel creare un vincolo tra passato mitico e presente storico, attinge al capitale mitico, rimodellando interi sintagmi narrativi o selezionando singole unità mitiche, per poi intrecciare i dati mitici scelti con la situazione da fronteggiare nel rituale. Questo significa che, pur godendo di una certa flessibilità, l'*historiola* non è una produzione creata in piena libertà, tutt’altro: per poter godere di performatività la sua costruzione dovrà essere data dalla commistione di elementi provenienti da un capitale culturale condiviso dalla comunità e dovrà seguire

---

<sup>12</sup> Cfr. Johnston 2017a, 141.

meccaniche narrative convenzionali<sup>13</sup>.

## II.2 *Historiola e analogia*

Nel definire l'*historiola*, gli studiosi hanno parlato di un paradigma mitico<sup>14</sup>, un esempio collocato *in illo tempore* che è posto in un rapporto analogico con personaggi, oggetti o intere situazioni del presente<sup>15</sup>. Ne consegue, quindi, che la performatività dell'*historiola*, cioè il suo essere una “narrazione che fa qualcosa”, verte su di una “strategia analogica”<sup>16</sup>.

Secondo Tzvetan Todorov la struttura della lingua magica è costituita da due tipi di organizzazioni semantiche, una sintagmatica o figurale e una simbolica. Il fulcro dell'organizzazione simbolica è determinato dall'instaurazione di un parallelo tra una situazione appartenente alla vita quotidiana e una riguardante un episodio mitico<sup>17</sup>.

---

<sup>13</sup> Determinare la portata del processo creativo delle *historiolae*, così come quello delle formule magiche *tout court*, non è facile. Versnel si è inoltrato in tale problematica, riconoscendo nella creatività una componente essenziale della parola magica, per quanto per noi difficile da misurare: «[...] the choice of models in comparative formulas is liable to a liberty that often verges on arbitrariness. Although there are fixed and recurrent models, either taken from nature or from cultural tradition, which have an authority in themselves, the users are apparently free to vary, associate, recreate, make additions, and all this practically without restriction. In other words, there seems to be a remarkable tolerance or rather openness to improvisation» (Versnel 2002, 129). In aggiunta, è da considerare anche la possibilità del singolo operatore di modificare formule magiche o narrazioni mitiche, (*Ibi*, 135), descritta da Versnel come una volontà conscia o inconscia dell'individuo di ampliare la propria partecipazione e, di conseguenza la propria rilevanza, all'interno dell'atto magico: «it is as if the inventiveness of each user and transmitter, his personal capacity to add, transform, adapt and create similes and their applications, is a reflection of the small margins of- and the desire to expand – his power to influence things. His personal manipulation of expressive language has a resonance in the expected effects of the healing event. Both are creational processes, one within the power of man— of each individual man provided he is in possession of the necessary instruments—and one beyond his power, but perhaps liable to influences through magical charms.» (*Ibi*, 153).

<sup>14</sup> Sarah Johnston ha voluto rimarcare l'importanza del termine “paradigma” usato per definire l'*historiola*: «I adopt the term ‘paradigm’ from Frankfurter (1995). Frankfurter, however, pairs it with ‘precedents’, which I avoid because I want to emphasize the potential for *historiolae* to narrate actions that occur *for the first time* as the narration take place» (Johnston 2013, 125: n.14).

<sup>15</sup> Tra le più note definizioni di *historiola*: «[...] short mythological stories provide a paradigm for a desired magical action» (Faraone 1988, 284); «A short mythical tale or extract serving as precedent to activate or legitimate a spell» (Ritner 1993, 76: n.338); «This idea that mythical events (archetypes) “once upon a time” (*illo tempore*), retain their supernatural forces forever and can be reactivated[...]» (Brashear, 1995:3439); «Such analogies help to establish the myths as *paradigms* to which the situations confronted by the practitioner and his client are then expected to adhere» (Johnston 2013, 124).

<sup>16</sup> «One of the great strategies to add efficacy to words is to exemplary models, which for some reason or other are powerful in themselves, and if incorporated into the formula impart their power, in other words persuasive force. This is the strategy of analogy, which includes a great number of different techniques, such as comparison, simile, metaphor, *historiolae*» (Versnel 2002, 122).

<sup>17</sup> Cfr. Todorov 1993 [1978], 282-300.

Questo principio, come si è visto, non solo regola formule o incantesimi, ma può espandersi all'inezienza di una narrazione, come la nostra *historiola*. Nell'esaminare la morfologia dell'analogia, Todorov nota che, mentre nelle forme più articolate la messa in paragone dell'evento quotidiano con quello *in illo tempore* segue un meccanismo di associazione facilmente comprensibile, in altre enunciazioni, spesso quelle più brevi, la pertinenza del paragone sembra venir meno. Nel caso di un lungo scongiuro contro il carbonchio, per esempio, si richiede che la rimozione del male avvenga presto «come Giuda tradì nostro Signore Gesù Cristo sul monte degli Olivi e come i dodici martiri l'hanno assistito e sono ascisi al cielo» (Todorov 1993 [1978], 279), mentre un breve incantesimo contro le scottature recita semplicemente «placa il tuo dolore come Giuda cambiò colore accedendo al monte degli Olivi» (Todorov 1993 [1978], 293:12). Per Todorov, il perché della comparazione è immediatamente desumibile nel primo caso (il male deve andare via con la stessa velocità di Giuda e dei martiri), per il secondo, invece, l'autore si domanda come sia possibile calmare un dolore come Giuda cambiò colore<sup>18</sup>. Questo induce lo studioso a ricercare il fondamento generale che regola il ricorso al paradigma mitico, anche quando il nesso analogico non sembra appropriato:

«Com'è possibile calmare il dolore *come* Giuda ha cambiato colore? [...]. Il paragone non serve a evidenziare la somiglianza tra due eventi proprio perché non c'è alcuna somiglianza! Il che ci induce a formulare un'ipotesi più generale, vale a dire che la funzione del paragone non è di sottolineare somiglianze, ma piuttosto di affermare la possibilità stessa di instaurare un rapporto tra fatti appartenenti a serie diverse, di consentire il riordino dell'universo. In questo particolare caso si tratta di iscrivere un evento contingente e nuovo – una scottatura – in una serie finita e nota, limitata ai principali avvenimenti della vita di Cristo. Così l'atto perturbatore, ignoto, si trova integrato in un ordine rassicurante; è un'attività di classificazione. Ciò che importa è instaurare un rapporto, al punto da eliminare persino la motivazione (la somiglianza reale)» (Todorov 1993 [1978], 293).

Certamente, il criterio con cui si individua la “pertinenza” del paragone non può

---

<sup>18</sup> Nel caso delle formule si deve tenere conto anche della forza delle singole parole e, come in questo caso, di meccanismi fonetici quali l'allitterazione e l'assonanza. Si legga, infatti, la versione originale dell'incantesimo, nella quale risuona l'assonanza tra *douleur* e *couleur*: «Calme ta douleur, comme Judas change de couleur à l'entrée du jardin des Olives».

essere un criterio soggettivo, ma deve tener conto anche delle meccaniche dell'analogia persuasiva definita da Tambiah, secondo cui le corrispondenze sono dettate da specifiche credenze culturali. Bisogna quindi ricordare che non sempre la "logica" del confronto è palese per chi – come noi – è esterno a quel sistema socioculturale. Ciononostante, la riflessione di Todorov riesce a mettere in luce il fine ultimo del confronto: una attività di classificazione che permette di definire e, di conseguenza, affrontare ciò che è ignoto e perturbante. In questo modo, ciò che diventa davvero importante non è la "logica" della similarità, ma la creazione di almeno una corrispondenza tra l'episodio narrato e la vicenda presente<sup>19</sup>.

La volontà di affrontare l'ignoto, con le funzionalità descritte da Todorov, permette il rinvio a uno dei concetti fondamentali per la comprensione dell'*historiola*: la "destorificazione del negativo" elaborata da Ernesto de Martino<sup>20</sup>. L'"atto perturbatore" del saggista bulgaro, infatti, è rapportabile a quelli che per l'etnografo italiano sono i "momenti critici dell'esistenza", cioè quelle situazioni negative che l'uomo non può fronteggiare con le sue sole forze e che mettono in pericolo la sua stessa "presenza" nella storia<sup>21</sup>. Secondo de Martino, per garantire la possibilità di controllo e risoluzione della crisi, le azioni magico-rituali estrapolano l'elemento negativo dalla contingenza del presente, "destorificandolo" e collocandolo nel tempo del mito:

«Per quel che concerne i modi di questo riscatto, ci limiteremo al tema della destorificazione religiosa. Il divenire angoscia, soprattutto nei momenti critici

---

<sup>19</sup> Sulla stessa questione Bozóky ha sottolineato l'importanza di una "corrispondenza" e non di una totale "coincidenza" tra evento mitico e situazione presente: «It is the miraculous and extraordinary nature of the mythic event that furnishes the basis of the comparison in narrative incantations. Indeed, the myth and the actual situation need not necessarily have any points in common. It is not a question always of establishing a similarity, but of creating a correspondence—sometimes a quite surprising one—between the two situations» (Bozóky 1992, 89).

<sup>20</sup> Attenendoci all'intento di ricostruire il processo di formulazione della nozione di "historiola", si è costretti a notare che, nonostante i diversi punti di contatto col pensiero malinowskiano e benché abbia adottato a più riprese il termine "historiola", il nome di Ernesto de Martino non è citato nei principali studi stranieri che si sono interessati direttamente al nostro stesso tema.

<sup>21</sup> «I momenti critici dell'esistenza possono essere quelli connessi alla ricerca del cibo e alla nutrizione, alla fabbricazione e all'impiego di strumenti tecnici, ai rapporti sessuali e alla crisi della pubertà, al rapporto col nemico o con lo straniero, all'attraversamento o all'occupazione dei territori nuovi, all'incontro con l'animale o con la pianta, alla guerra, alla malattia e alla morte, alle fasi del lavoro agricolo e ai cicli astronomici e stagionali, alle gerarchie sociali e politiche, ai rapporti economici e giuridici, alle obbligazioni morali e persino alla ispirazione poetica e speculativa» (de Martino 1953-1954, 18-19).



dell'esistenza: l'istituto religioso della destorificazione sottrae questi momenti alla iniziativa umana e li risolve nella iterazione dell'identico, onde si compie la cancellazione o il mascheramento della storia angosciante» (de Martino 1953-1954, 19)<sup>22</sup>.

«[...] il rischio di alienazione delle singole presenze si converte in ordine metastorico, cioè in un piano sul quale può essere effettuata la ripresa e la reintegrazione del rischio; d'altra parte ripresa e reintegrazione del rischio possono aver luogo nella misura in cui la negatività attuale o possibile del divenire possono essere ritualmente destorificati. Si profila così il secondo momento protettivo della magia, il mito in quanto *exemplum* risolutore dell'accadere e il rito in quanto iterazione del mito» (de Martino 2001 [1959], 103).

Il processo di destorificazione è così vincolato a quello di “ripetizione mitico-rituale” che, con le parole di un altro grande antropologo italiano, Alfonso Di Nola, è traducibile come «l'attitudine dell'uomo, in differenti culture, a *ricreare stati e condizioni potenti* che, ricreate, salvaguardano il suo essere nella storia» (Di Nola 1974, 134). L'iterazione del mito diventa allora una “ri-creazione” della vicenda mitica, permettendo alla sua azione risolutiva di rinnovarsi nel presente<sup>23</sup>. Alla luce della necessaria trasposizione della crisi in un momento metastorico e prototipico, la narrazione dell'*historiola* è da considerarsi la manifestazione più limpida del processo di destorificazione:

---

<sup>22</sup> La reiterazione del mito posta in contrasto con una storia definita «angosciante» potrebbe, erroneamente, essere interpretata come una coincidenza di pensiero tra Eliade e de Martino. Per entrambi, la ripetizione mitica e la destorificazione sono due elementi portanti della dinamica rituale, ciononostante il fine ultimo di tali meccaniche è totalmente differente per i due studiosi. Nell'ottica mistica di Eliade, l'accesso al mondo del mito è una liberazione dal “falso” tempo profano della storia e un ritorno alla realtà sacra, unitaria e archetipica del tempo delle origini. Per de Martino, invece, la dinamica risolutiva e liberatoria del rituale segue una direttrice opposta: il ritorno al mito non è finalizzato a una fuga dal tempo storico, ma alla sua riappropriazione. Con la destorificazione l'uomo torna ad affermare la propria “presenza” nel mondo profano, dominando quei momenti il cui carattere critico «sta nel fatto che in essi il rischio di non esserci è più intenso, e quindi più urgente il riscatto culturale» (de Martino 1953-1954, 19). Nel voler trovare delle similitudini con de Martino, sarebbe più corretto guardare al funzionalismo di Malinowski e alla forte difesa del “momento profano” operata negli ultimi scritti di Pettazzoni, cfr. Malinowski 1948 [1926]; Brelich 1960 (a cura di). Per un raffronto sulla funzionalità della ripetizione mitico-rituale in Eliade, Malinowski, Pettazzoni e de Martino si veda Di Nola 1974, 130-132; Massenzio 1998, 522-532; Severino 2012. Per una rilettura delle teorie dell'eterno ritorno di Eliade e della sua percezione del tempo storico e del tempo mitico, si veda Smith 1972, successivamente riesaminato in Johnston 2012.

<sup>23</sup> Per questa ragione, Di Nola distingue tra la “ripetizione mitico-rituale” e la “ripetizione storico-rituale”. La prima è “ri-creazione” della vicenda mitica nel presente, mentre la seconda è “commemorazione” di azioni ormai compiute e non più ripetibili, cfr. Di Nola 1974, 135.

«Ancor più esplicito e autonomo si rende il momento mitico nei cosiddetti scongiuri con *historiola*, nei quali il principio e il termine di una certa negatività sono riplasmati in episodi esemplari che hanno operatori metastorici come protagonisti del “fare” e del “disfare”» (de Martino 2001 [1959], 105).

«La destorificazione del divenire, o più esattamente, dell’accadere in quanto negativo attuale o possibile ha luogo nella magia lucana attraverso la tecnica fondamentale del “così-come”, con la quale il “così” di un certo concreto aspetto negativo e di un corrispondente desiderio di eliminazione viene ritualmente riassorbito in una esemplarità mitica. [...] il rito è appunto la iterazione stereotipa di questo univoco *exemplum*, nella cui stabilità esemplare sono riassorbite, via via che si presentano, le varie incerte possibilità concrete dei singoli casi di ingorgo» (de Martino 2001 [1959], 104-105).

Tenendo conto del bisogno di costruire un modello metastorico, si deve adesso rilevare che la modalità con cui l’*historiola* ricorre alla tecnica del “così-come” non è sempre la stessa. Il più esplicito ricorso alla strategia del paragone è dato dalla presenza di una formula *similia similibus* a termine della narrazione, cioè un’espressione che in maniera esplicita dichiara la corrispondenza tra gli eventi avvenuti nel passato mitico e quelli che dovranno accadere nel presente. Per proporre brevemente un esempio, si può ricordare la celebre *historiola* mesopotamica de *La Vacca di Sîn*, recitata nel corso di un rituale per contrastare i problemi del parto (§III.1.2.2). Il racconto mitico narra di come la vacca Geme-Sîn, dopo essere stata ingravidata dal dio lunare Sîn, superi le complicanze del travaglio grazie al supporto di entità extra-umane. A termine della narrazione vi si trova una formula *similia similibus* che recita:

*kîma Geme-Sîn išariš îlida*  
*îlîd ardatum mušapšiqtum*<sup>24</sup>

Così come Geme-Sîn ha partorito normalmente,  
possa partorire anche questa giovane in travaglio (§Testo 4: 33-34).

---

<sup>24</sup> Veldhuis 1991, 8-9.

Possiamo allora concludere che nelle formule *similia similibus* il processo analogico con cui l'*historiola* diventa prototipo dell'atto rituale è esplicitamente dichiarato da una espressione comparativa: “così come X *in illo tempore*, possa Y *in hoc tempore*”<sup>25</sup>. La ricorrenza delle formule *similia similibus* non è una costante, ciononostante non è corretto pensare che in loro assenza la strategia analogica dell'*historiola* venga meno, dal momento che l'esemplarità del mito «assume vari gradi di complessità e di autonomia rappresentativa rispetto alla esecuzione rituale, ma per rozza ed elementare che sia, non manca mai» (de Martino 2001 [1959], 104). La formula *similia similibus* è, quindi, solo una delle possibili applicazioni della forza analogica dell'*historiola*<sup>26</sup>. Di conseguenza, la funzionalità analogica dell'*historiola* può avere diverse forme e fondarsi su una combinazione di elementi molteplici, senza presentare un rigido schema esecutivo. Nonostante la malleabilità di questo processo analogico, spesso gli studiosi si rifanno alle riflessioni di Podemann Sørensen per enumerare le varianti con cui la narrazione mitica può stipulare dei paralleli con l'azione rituale<sup>27</sup>:

(1) - *Parallelo tra l'operatore rituale e un'entità extra-umana:*

Questa forma di analogie ricorre principalmente all'interno di *ἱεροὶ λόγοι*, cioè

---

<sup>25</sup> Ritornando sull'arbitrarietà con cui si fa uso di classificazioni binarie per definire diverse tipologie di *historiola* (implicita/esplicita; diretta/indiretta, §II, n.1), si veda come in Bozóky la formula *similia similibus*, solitamente ritenuta una manifestazione “esplicita” della forza paradigmatica dell'*historiola*, è invece definita una “mediazione mitica indiretta”, perché non attribuita a un protagonista del racconto mitico, bensì all'operatore stesso: «the mythic mediation becomes indirect, that is to say, the conjuration is not pronounced by the protagonist of the myth but by the actual officiator. [...] The mythic level and the actual level are here separated and the accent is put on analogous magic» (Bozóky 1992, 87-88). Ciò risulta plausibile perché l'analisi delle *historiolae* di Bozóky tiene come punto di riferimento la figura del “mediatore” dell'incantesimo, cioè colui al quale è riconosciuta la capacità e la forza di agire nel tempo presente (concetto ripreso dalle riformulazioni delle teorie di Černov operate da Todorov, cfr. Todorov 1993 [1978], 281 e 281-282: n.10).

<sup>26</sup> «The *similia similibus* formula should thus be viewed as one possible way of “applying” *historiolae*» (Frankfurter 1995, 469 : n. 38).

<sup>27</sup> Cfr. Podemann Sørensen 1984, 9-13. Per una struttura simile a quella di Podemann Sørensen si veda anche Ohrt 1987 [1936]. Si vuole, inoltre, precisare che l'articolo di Podemann Sørensen del 1984 è esclusivamente incentrato sullo studio delle formule magiche dell'antico Egitto. Il primo ad aver generalizzato le osservazioni di Podemann Sørensen, estrapolandole dal contesto egiziano e rendendole un *pattern* neutrale, è stato Frankfurter, dichiarando che «we can see them operative throughout ancient magical tradition» (Frankfurter 1995, 469). Nel riassumere le osservazioni di Podemann Sørensen, si è qui scelto di seguire lo schema suddiviso in cinque punti utilizzato da Frankfurter.

*historiolae* di tipo dialogico nelle quali è messo in scena un dialogo diretto tra entità extra-umane. Recitando il discorso diretto, si ritiene che l'operatore rituale si identifichi con l'entità da cui dipende la risoluzione del problema che il rituale vuole fronteggiare. Nel maggior numero dei casi, si tratta di rituali di tipo terapeutico nei quali il processo di identificazione consente all'operatore di eliminare o scacciare il male del paziente.

(2) - *Parallelo eziologico.*

L'*historiola* narra l'episodio mitico nel corso del quale si è generato il rito, generalmente riportando anche le formule e gli incantesimi che dovranno essere ripetute dall'operatore.

(3) - *Parallelo tra sostanze e/o oggetti*

Alcune delle sostanze o degli oggetti presenti nel mito corrispondono a quelli utilizzati nel rituale.

(4) - *Paralleli tra singoli dettagli*

Solo singoli dettagli del presente e non una intera vicenda sono ricollegati a specifici episodi mitici<sup>28</sup>.

(5) - *Riferimento specifico del nome o del corpo del paziente*

Il corpo del paziente o il suo nome sono direttamente citati nel mito.

Schematizzare in cinque punti le possibili manifestazioni della messa analogica, però, rischia di creare confusione tra quella che semplicemente è la struttura narrativa dell'*historiola* (il dialogo diretto del primo gruppo, il racconto vero e proprio del secondo), la porzione degli elementi scelti per creare analogie (un oggetto, un personaggio, un'intera vicenda) e le modalità attraverso cui il mito e il tempo presente entrano in comunicazione. Si deve, quindi, tenere solo conto che le *historiolae* non seguono uno schema di composizione predefinito: dal punto di vista "stilistico", la narrazione può articolarsi sia in un racconto, sia in un dialogo diretto, ma né l'uno né

---

<sup>28</sup> Nel cercare di esplicitare questa categoria, Frankfurter riporta l'esempio di un incantesimo copto nel quale è raccontata l'origine della lancia di Longino che è poi associata a un oggetto penetrato nell'occhio del paziente. Riguardo all'antico Egitto, invece, è riportato l'esempio di un incantesimo contro il veleno di scorpione, nel quale lo scorpione è associato al dio Seth e il malato al dio Horus. In entrambi i casi, un dettaglio del presente (l'oggetto nell'occhio del paziente, il veleno dello scorpione) è ricollegato ad articolate narrazioni mitiche (Longino che ferisce Cristo, la lotta tra Seth e Horus) cfr. Frankfurter 1995, 471.

l'altro si escludono a vicenda; dall'altra parte, come è stato detto, l'analogia può basarsi sul minimo di una sola unità estratta dal capitale mitico, costituendosi sul paragone di un singolo dettaglio, sino a raggiungere la messa a confronto di un'intera vicenda. Questi elementi, che costituiscono la morfologia dell'*historiola*, cioè il mondo in cui essa si manifesta, presentano una certa libertà compositiva. Il solo elemento stabile è che la narrazione abbia almeno un'unità d'aggancio con la crisi del presente. In aggiunta, trattandosi entrambe di "ripetizioni mitico-rituali", è importante distinguere tra *historiolae* e drammatizzazioni del mito. Entrambe sono applicazioni magico-rituali del mito, ma nelle seconde il predominio del mito nella *performance* è assoluto e l'intero atto rituale non è semplicemente la recitazione/lettura di un mito, ma la sua piena e totale messa in scena<sup>29</sup>. L'elemento visivo nell'*historiola* è decisamente più ristretto, al più circoscritto a una gestualità rituale precisa, ma che non valica mai il confine della recitazione, per approdare in una rappresentazione scenica totale.

### II.3 *Historiola* e tempo

Riguardo la strategia analogica adottata dall'*historiola*, si è detto che il suo fine ultimo è stabilire un parallelo tra due assetti temporali opposti: il lontano *illud tempus* del mito e il contingente *hoc tempus* del presente. Successivamente, si è visto che nell'elenco dei parallelismi tra mito e rito di Podemann Sørensen sono enumerati anche i casi in cui l'operatore rituale si identifica con entità extraumane mitiche (1) e quelli in cui nell'*historiola* vi sono riferimenti specifici al nome o al corpo del paziente (5). Questi due costrutti analogici sono ricorrenti nelle *historiolae* più originali (quelle che verrebbero definite delle "costruzioni *ad hoc*"), dove spesso tra i protagonisti figurano proprio alcuni degli attori umani che presenziano al rito. In questi casi può verificarsi che accadimenti legati a un tempo presente, come la malattia del paziente, siano presentati nell'*historiola* come eventi dell'*illud tempus*<sup>30</sup>. Questo vuol dire che

---

<sup>29</sup> Cfr. Lang 1998, 451-452.

<sup>30</sup> Se pur non in merito a un rituale, ma a una ballata popolare, anche Eliade aveva parlato della presenza— molto rara — di episodi dell'*hoc tempus* trasposti *in illo tempore*, cfr. Eliade 1975 [1949], 66-67. Questo meccanismo è letto da Eliade come emblematico del carattere anistorico della memoria popolare che, per superare momenti di crisi, rifiuta le individualità del presente,

vicende verificatesi non in un lontano passato, ma in un vicinissimo presente, sono esposte con le stesse tecniche narrative del mito, a mo' di episodi avvenuti "molto molto tempo fa"<sup>31</sup>. Gli attori umani diventano allora parte del mito, ribaltando la dinamica di comunicazione tra le due linee temporali, sinora pensata solo secondo la direttrice che va dal tempo mitico al tempo presente. La possibilità di invertire la direzionalità di questo avvicinamento, permettendo al tempo presente di approcciarsi al tempo mitico, mette in evidenza che l'*illud* e l'*hoc tempus* non sono percepiti come due circuiti chiusi, bensì come due settori comunicanti in entrambe le direzioni. Data questa constatazione, rifacendoci alle già citate parole di Malinowski, possiamo davvero asserire che la strategia analogica costruita dall'*historiola* funziona come un "passaporto per viaggi nel tempo"<sup>32</sup>. In tal caso, possiamo solo aggiungere che questo lasciapassare non solo permette a episodi del passato di "viaggiare" nel presente, ma anche a elementi del presente di "viaggiare" in direzione del passato.

Investigando proprio sulla bivalenza del transito tra *illud* e *hoc tempus*, Daniel J. Waller ha proposto una riformulazione teorica della strategia analogica dell'*historiola*. Adottando la distinzione tra *historiolae* legate a un contesto macro-mitico e *historiolae*

---

generalizzandole in situazioni archetipiche fuori dalla storia, cfr. *ibi*, 66-70. Nuovamente, la differenza con la riappropriazione della "presenza" attuata dalla destorificazione di de Martino non potrebbe essere più netta (si veda §II.2, n. 22).

<sup>31</sup> In particolar modo per quanto concerne la struttura linguistica, questi episodi adottano spesso i tempi verbali che solitamente sono utilizzati dalle narrazioni mitiche "autonome", cioè quelle esterne al contesto rituale. Sulla base di questa constatazione, per il mondo greco antico, Christopher Faraone ha postulato una differenziazione tra le formule *similia similibus* e le *historiolae*, asserendo che solo le seconde ricorrono all'uso di tempi al passato (nel caso delle fonti greche, dell'aoristo). Adottare, però, un criterio linguistico di questo tipo come un assunto universale della teoria dell'*historiola*, sarebbe scorretto, dal momento che tenendo conto di fonti provenienti da contesti culturali differenti, emerge come «the linguistic representation of the "realm" of mythic precedent can be in any tense (just as "myth" in traditional cultures is rarely so distinct from mundane time as the aorist would imply)» (Frankfurter 1995, 469: n. 38). Difatti, non è raro trovare l'uso di verbi al presente all'interno delle *historiolae*. Sarah Johnston, che ha riflettuto su questo aspetto, ha supposto che il presente fosse scelto o per suggerire che gli episodi mitici si svolgessero direttamente e per la prima volta nel presente oppure per rendere ancora più chiaramente l'idea di una "ripetizione immediata" del mito nell'*hoc tempus*. Come ultima suggestione, la studiosa considera l'ipotesi che entrambe queste interpretazioni possano essere veritiere, perché conseguenti l'una all'altra. In questo caso, quando creata (*ad hoc*) l'*historiola* sarebbe narrata al presente per intendere che l'episodio si verifica in quel preciso momento; successivamente, la stessa *historiola*, se si mostra efficace, potrebbe diffondersi ed essere recitata nuovamente con l'uso del presente, ma con l'intento di produrre una "ripetizione immediata" di una narrazione che si sa che ha già avuto un effetto positivo. Secondo Johnston, vedere la consequenzialità di questi due aspetti (creazione e ripetizione) è il solo modo per riconoscere l'importanza della malleabilità e della creatività insite nelle *historiolae*, cfr. Johnston 2013, 125-126.

<sup>32</sup> Cfr. Malinowski 1948 [1926], 118.

create *ad hoc*, Waller ritiene che solo le prime agiscano secondo i principi della “ripetizione mitica”. Differentemente, le *historiolae ad hoc*, sarebbero pensate per fare perno sulla “partecipazione al tempo mitico”, rendendo personaggi del presente dei soggetti agenti *in illo tempore*<sup>33</sup>. In aggiunta, Waller ritiene che sia la ripetizione che la partecipazione possano attingere solo parzialmente alla forza del mito, che è descritta attraverso la metafora dell’eco: così come il suono di un’eco non è forte quanto il rumore che l’ha generata, allo stesso modo la forza del mito nel presente non può avere la stessa potenza che si ritiene avesse nel momento in cui si è compiuto:

«In using the *historiola*, the magical practitioner makes use of a technique that permits a connection between present time and mythical time to exist *now*. And within that concomitant connection *in-the-now*, the cause of the mythical event is allowed to echo its effects in the present [...]. The *historiola* echoes in two ways: in the sense in which it may allude to a prior narrative, and in the way it gives to mythic time an “image of voice” which is the “vocal presence” of mythical time in the present. This is its truly performative or effectual aspect» (Waller 2015, 272-273).

In conclusione, stando a quanto esposto da Waller, la vera forza performativa dell’*historiola* risiederebbe nelle sue proprietà analogiche, per mezzo delle quali si attinge alla forza del mito che può essere utilizzata – anche se in una forma “indebolita” – entrando in contatto con l’*illud tempus* o per diretta partecipazione o per sua ripetizione. Basandosi su questa diversa “forza performativa”, Waller ritiene che l’*historiola* non sia mito e da questo debba essere separata. In questo modo, si ritorna alla distinzione tra *historiola* e mito, adottando questa volta la forza performativa come elemento di disambiguazione. Per poter approvare o confutare questo assunto, però, è prima necessario capire che cosa gli studiosi intendano con “performatività dell’*historiola*” e in che termini questa nozione possa dirsi propriamente utilizzata.

#### II.4 *Historiola* e performatività

La teoria degli atti linguistici è una scienza particolarmente circoscritta, focalizzata su piccole unità semantiche, la cui massima estensione non supera quella di un singolo

---

<sup>33</sup> Waller 2015, 271.

enunciato. Tale natura “monologica” non rende i suoi strumenti pienamente adatti all’analisi dell’*historiola*, che invece ha le peculiarità di essere un racconto<sup>34</sup>. A sottolineare questa sostanziale divergenza è Frankfurter, che sin dal 1995 parla di *narrating power*, sostituendo al motto austiniiano di “parole che fanno cose” quello di “narrazioni che fanno cose”<sup>35</sup>. Come evidenziato a più riprese dallo studioso, la performatività della narrazione mitica non è una prerogativa della sola *historiola*, ma è una caratteristica propria della sua “sorgente narrativa”, cioè del mito stesso:

«Yet myth, properly understood, is not a particular type of narrative but rather a source for narrative: a kind of repository of power and authoritativeness that can be represented in various narrative forms and performative settings and that people draw into their world and experiences through telling certain stories in certain ways. Myth is that quality of certain narratives— paradigmatic, foundational, ancestral, and so on—that allows them to convey blessing and efficacy through various types of performance» (Frankfurter 2017, 97)

Tenendo conto del mito come una sorgente performativa dalla quale poter attingere per creare storie dotate di autorità, si potrebbe avanzare un ulteriore parallelo con la teoria degli atti linguistici, asserendo che: così come gli atti linguistici sono tutti prodotti del linguaggio, pur conservando tipi diversi di performatività, allo stesso modo le *historiolae* e i miti autonomi sono prodotti del mito, dotati di una loro performatività specifica. Alla luce di questa evidenza, le supposizioni finali di Waller, che considerava i miti e le *historiolae* come due prodotti totalmente differenti, perché dotati di una performatività diversa, si rivelano solo parzialmente esatte: miti autonomi e *historiolae* sono sì due composizioni differenti, dotate di peculiarità distinte e votate a finalità diverse, ma entrambi sono un prodotto del mito.

Tra le incongruenze scaturite nell’adottare i presupposti metodologici degli atti linguistici sulle storie mitiche rituali, Frankfurter rivela poi l’erroneità di far corrispondere l’*historiola* a un atto illocutorio. La principale caratteristica attribuita agli illocutivi e, di conseguenza, anche alla specifica categoria dei dichiarativi nei quali secondo Searle rientrerebbero gli enunciati religiosi, è la capacità di produrre

---

<sup>34</sup> Sulla teoria degli *speech act* come “monologica” e in opposizione a una teoria degli atti dialogici, si veda Linell-Marková 1993.

<sup>35</sup> Cfr. Frankfurter 2017.



nell'immediato delle trasformazioni in persone o oggetti. A un'attenta analisi, le *historiolae* non seguono questa dinamica, non solo perché non tutte hanno al loro interno enunciati dichiarativi (benedizioni, maledizioni, scongiuri etc.), ma, soprattutto, perché la funzione analogica attribuita all'*historiola* non è in grado di alterare nell'immediato il presente. La comparazione tra *illud* e *hoc tempus*, difatti, non garantisce che l'esito delle azioni rituali sia positivo tanto quanto quello delle azioni compiute nel mito. Per questo motivo, Frankfurter ritiene che la vera forza d'azione dell'*historiola* non sia illocutoria, bensì perlocutoria, perché interamente votata all'ottenimento della futura risoluzione di una crisi:

«Although narrative itself is not an illocutionary act, those covered in this chapter are certainly performative utterances, since it is the telling that conveys power and transforms audience and environment in ways similar to declarations. But because narrative accomplishes this conveyance of power without actual declarations, one might categorize it as a perlocutionary act, where transformation (like healing or protection) occurs through (*per-*)—by means of—the utterance or recitation (*locutio*)» (Frankfurter 2017, 103).

Così operando, però, Frankfurter sembra confondere cosa propriamente sia illocutorio e perlocutorio in Austin e Searle. L'atto linguistico è da entrambi descritto come composto da tre elementi: locuzione, illocuzione e perlocuzione. Tutti gli atti linguistici sono performativi e “fanno qualcosa”, ma Searle, operando una loro tassonomia, li distingue tenendo conto del loro scopo (*illocutionary point*) e del loro effetto (perlocuzione), che non sempre coincidono tra di loro. Pur constatando che l'intera narrazione dell'*historiola* non è propriamente un illocutivo del tipo dichiarativo descritto da Searle, ciò non toglie che essa non abbia le caratteristiche di un atto illocutorio. Limitandoci in questo momento solo a quanto emerso sinora dallo studio della “teoria generale dell'*historiola*”, sembrerebbe che l'illocuzione dell'*historiola* – il suo obiettivo – sia di creare una “corrispondenza perlocutoria” tra quanto narrato e quanto operato nel rito, di modo che gli esiti positivi delle azioni mitiche si riproducano identici anche nel presente. Viceversa, discorrere sulla perlocuzione dell'*historiola* significa dover entrare in contatto con tematiche più vaste, come quella dell'efficacia rituale. Difatti, proprio nel ripensare la dialettica rituale nel suo insieme, osservando le dinamiche di interazione tra l'*historiola* e gli atti

dichiarativi del rito, Frankfurter ritiene che questi ultimi ottengano “power” (e siano quindi ritenuti efficaci) proprio grazie alla narrazione mitica:

« Thinking about storytelling in terms of performative utterances and their effects opens up for us the ways that recitation, the invocation of mythical characters and events, and even the alternation of speech types (narrative, incantation, declaration, appeal) can bring power into the performative situation: to bless, to heal, or to galvanize group commitments» (Frankfurter 2017, 104)

Il passo successivo, cioè la riflessione su che cosa realmente sia il “power” donato dalla narrazione, complica ulteriormente il discorso *sulle historiologiae*, dal momento che Frankfurter è costretto a notare che esso sia originato dall’esterno, cioè nell’autorità che è riconosciuta alla sorgente dell’*historiola*, il mito:

«myth exerts an authority over life, and we may call the exertion of that authority—even the desirability of that authority—a kind of power that can be directed. Finally, in consideration of the performative context, we may say that the reciter, healer, ritual specialist, or master storyteller establishes social power by controlling, via narrative, the terms by which tradition is understood there and then, in the performative environment» (Frankfurter 2017, 105).

Nell’autorità descritta come un prodotto costruito dall’esterno, vi si rivedono quelle “istituzioni extralinguistiche” che Searle aveva ritenuto necessarie per l’efficacia degli atti dichiarativi. Così procedendo, si palesa la necessaria dipendenza tra il *context of situation* di Malinowski e un contesto, quello sociale, molto più ampio. Per questo, quando Frankfurter riconosce un «social power» nelle mani dell’operatore rituale che modella e fa uso dell’*historiola*, non possono che riecheggiare come tristemente veritiere le considerazioni del sociologo francese Pierre Bourdieu sui limiti della teoria degli atti linguistici:

«La ricerca dell’origine puramente linguistica della “forza illocutoria” del discorso cede il posto alla ricerca propriamente sociologica delle condizioni nelle quali un agente singolo, e con lui la sua *parola*, può trovarsi investito di un tale potere» (Bourdieu 1988 [1982], 58).

## II.5 Aspetti e problematiche dell'*historiola* oggi

Non esiste una storia degli studi o delle idee che non sia a suo modo influenzata dall'autore che la redige. Basterà notare come nel corso di questa breve esposizione tra analogia, tempo e performatività siano state già avanzate delle revisioni riguardo alcuni aspetti metodologici di quella “teoria generale” che al momento ci si doveva limitare a descrivere. L'intrusione, però, è risultata più volte necessaria per ovviare alla mancanza di visioni omogenee tra i costruttori del discorso teorico sull'*historiola*. In assenza di alcune delucidazioni, infatti, non si sarebbe potuto perseguire l'obiettivo per il quale questo intero capitolo ha avuto ragione d'essere scritto: chiarire in che modo, partendo dalle teorie generali sinora formulate, si adotterà il termine “*historiola*” e quali peculiarità le si riconosceranno nel momento in cui diventerà oggetto d'analisi nel contesto dell'antica Mesopotamia.

Perseguendo quell'intento e tenendo conto di quanto riscontrato dallo studio delle teorie pregresse, d'ora in avanti si adotterà il termine “*historiola*”, tenendo a mente queste iniziali osservazioni:

- **L'*historiola* è una delle applicazioni magico-rituali del mito**

Dal momento che il mito è utilizzato per conferire “forza” agli attori, agli oggetti e alle azioni del rito, l'uso di riferimenti mitici all'interno delle operazioni magico-rituali è ricorrente e può presentarsi sotto forme diverse (p. es. l'uso di una oggettistica legata a un determinato personaggio mitico; rimandi impliciti a precisi episodi mitici, come la scelta di nominare un dio con l'epiteto che rievoca le gesta mitiche a termine delle quali ha ottenuto le prerogative che il rito gli chiede di utilizzare; la scelta di un ambiente rituale carico di valenze mitico-simboliche, etc.).

L'*historiola* è, quindi, solo una delle possibili modalità con cui il mito può essere applicato al rito.

- **L'*historiola* è sempre una narrazione**

Affinché una *historiola* si possa dire tale, l'unica caratteristica morfologica necessariamente presente deve essere la sua forma narrativa. Pertanto, i riferimenti mitici sottesi, simbolici e metaforici, non sono da intendersi come delle *historiolae* “implicite”, bensì come delle altre tipologie di

applicazioni magico-rituali del mito.

- **La morfologia narrativa dell'*historiola* è variabile**

Le caratteristiche morfologiche dell'*historiola* non sono vincolate a schemi narrativi costanti: la lunghezza è variabile e lo stile narrativo può alternare o prediligere sezioni discorsive a sezioni dialogiche.

- **Malleabilità e rigidità tematica**

La narrazione dell'*historiola* sembra godere di maggiore libertà compositiva rispetto ai miti autonomi esterni, soprattutto di quelli che costituiscono un canone riconosciuto e istituzionalizzato. Tuttavia, se si considera l'*historiola* in relazione agli atti linguistici, per poter essere “performativa” essa doveva essere ritenuta un “discorso convenzionale”. Per tale ragione, sarà necessario capire come i racconti mitici attingano a quello che qui ho definito “capitale mitico” e in che modo riescano ad affiancare l’innovazione con la convenzione di mitemi e schemi compositivi più rigidi.

- **Analogia e tempo**

La performatività dell'*historiola* è costruita su di una strategia analogica in grado di mettere in comunicazione, in modo bidirezionale, il tempo del mito e il tempo del rito, così da destoricare la crisi negativa che l’atto magico-rituale vuole risolvere.

Se questi possono essere considerati i nodi stabili sin qui appresi e in parte già riformulati rispetto a quelli canonicamente espressi dalla “teoria generale dell'*historiola*”, tanti altri punti appaiono ancora nebulosi. Primo fra tutti, pur riconoscendo nell'*historiola* una “narrazione che fa qualcosa”, non è ancora chiaro come essa possa essere sottoposta agli strumenti interpretativi della teoria degli atti linguistici. La corrispondenza tra le rispettive sorgenti dell’atto linguistico e dell'*historiola*, cioè tra il linguaggio e il mito, non è stata formulata adeguatamente, così che “illocutorio” e “perlocutorio” non hanno mai un valore ben definito quando applicati alle narrazioni mitiche rituali. In aggiunta, uno studio diacronico dell'*historiola*, come quello sinora proposto, per quanto necessario per formulare una teoria “generale”, sembra aver dato per scontati alcuni assunti che uno studio più

selettivo potrebbe invece smentire. Si è, per esempio, riscontrata una certa versatilità narrativa nelle *historiolae*, tanto che per alcuni studiosi esse sarebbero delle composizioni del tutto arbitrarie prive di regole. Uno studio più selettivo potrebbe, però, ridimensionare la presunta malleabilità dell'*historiola*, evidenziando come in una specifica cultura esistano degli schemi compositivi vincolanti.

Per tali ragioni, nelle pagine successive, dopo aver guardato con sguardo asettico e globale l'*historiola*, si proverà a cambiare angolatura e a visionarla in modo più puntuale. Il campione scelto per questa visione al microscopio è l'*historiola* mesopotamica. L'intento di questo passaggio dal generale al particolare non solo è quello di ampliare la nostra conoscenza delle applicazioni del mito nei riti mesopotamici, ma anche quello di provare a sanare alcune delle incongruenze metodologiche emerse all'interno di ciò che forse erroneamente ho definito una teoria "generale". Difatti, come è evidente, il discorso teorico sulle *historiolae* è in realtà ancora in piena fase di costruzione, ben lontano dall'ottenimento di assunti inconfutabili. L'*historiola* mesopotamica si propone, dunque, come uno dei numerosi casi "particolari" sui quali sarà necessario sperimentare e indagare, prima di poter assemblare una struttura teorica che possa davvero dirsi "generale".

**PARTE SECONDA:**

Dal generale al particolare

### III. LE *HISTORIOLOAE* IN MESOPOTAMIA

*Μάγος ἀνὴρ παρεστὲως ἐπαίδει θεογονίην, οἴην δὴ  
ἐκεῖνοι λέγουσι εἶναι τὴν ἐπαιδίην*

*Un Mago che è lì al suo fianco canta una teogonia, così  
loro definiscono questo incantesimo.*

Erodoto, *Storie* I, 132:3

All'occhio dell'orientalista che si cimenta in questa lettura, fatta esclusione dell'indispensabile riferimento alle opere di Robertson Smith e Samuel Hooke, nei capitoli precedenti non sarà passata inosservata l'assenza di rimandi specifici a studi sul Vicino Oriente antico. Pertanto, come preludio di un'apologia ormai necessaria, voglio citare le parole che Angelo Brelich riservò nella parte conclusiva della propria autobiografia:

«La mia sfida di fare “storia delle religioni” attraverso una troppo minuziosa documentazione greca e romana è caduta, incorrendo nell'uguale incompienza dei filologi classici e degli storici (?) delle religioni» (Brelich 1979, 97).

Queste affermazioni riportano a galla il contrasto tra discipline per la definizione del proprio campo di ricerca, sinora delineato solo sotto l'aspetto di un conflitto tra etnologia e studi del mondo antico, tra “ricerca sul campo” e “ricerca da tavolino” (§I.2.3). Nella realtà dei fatti, come lo stesso Brelich lamenta a termine di una lunga carriera, a ostacolare ancor di più lo sviluppo della storia delle religioni non solo vi erano le opposizioni dei sostenitori del *fieldwork*, ma anche le rimostranze di coloro che con secoli di anticipo si erano già ritagliati il proprio ambito di ricerca nello studio delle civiltà del passato. In aggiunta alle resistenze esterne, vi era poi una forte eterogeneità metodologica tra coloro che, nel 1976, Brelich definisce ancora «storici (?) delle religioni», con un punto interrogativo nel mezzo carico di sottintesi. A oggi,

possiamo fortunatamente considerare le tristi conclusioni di Brelich come parzialmente anacronistiche, dal momento che proprio quella filologia del mondo classico a cui lui si era avvicinato e da cui si sentiva respinto è stato uno dei primi terreni di sviluppo della storia delle religioni del mondo antico. Non a caso, escludendo le ricerche sul campo degli etnologi e degli antropologi, la restante fetta degli storici delle religioni citati nei capitoli precedenti è in gran parte costituita da classicisti. Sfortunatamente, però, quelle parole a oggi anacronistiche risultano in parte attuali, se rapportate allo studio del Vicino Oriente antico. La vecchia predilezione degli assiriologi per una filologia “pura”, vale a dire epurata da qualunque risvolto interpretativo, ha infatti ostacolato e ritardato il contatto con le scienze umane limitrofe, determinando una chiusura da entrambi i fronti<sup>1</sup>: per discipline quali l’antropologia e la storia delle religioni, così come per i settori del mondo antico, la Mesopotamia è a lungo restata un campo di indagine isolato, appannaggio di una ristretta cerchia di esperti, specialmente in virtù della grossa barriera linguistica rappresentata dalla difficile comprensione dei testi cuneiformi<sup>2</sup>; da parte degli

---

<sup>1</sup> Una simile discrepanza fu di certo favorita dalla tardiva riscoperta delle civiltà mesopotamiche, avvenuta sola a partire dal XIX secolo per mano di avventurieri e campagne di scavo capitanate da veri e propri pionieri della archeologia, cfr. Bottéro-Stève 1994 [1993], 14-35. È quindi del tutto logico che, ben prima di poter divergere su questioni interpretative, gli sforzi degli studiosi non poterono che focalizzarsi sulla decifrazione del complesso sistema di scrittura cuneiforme, ufficialmente avvenuta nel 1857 a seguito di una celebre prova di traduzione indetta dalla Royal Asiatic Society di Londra, cfr. Bottéro-Stève 1994 [1993], 37-47. Per non dimenticare che, in parallelo con i progressi della filologia, prima ancora di poter avanzare qualsivoglia analisi interpretativa, diventava di primaria importanza ricostruire la storia dei popoli mesopotamici, così da poterne comprendere le organizzazioni politiche, sociali e religiose. Ciononostante, come ormai da tempo gli stessi orientalisti sono soliti lamentare, quando le competenze linguistiche e le conoscenze storiche divennero più che solide, lo studio interpretativo delle fonti non riuscì a smuovere l’ostentata positività scientifica della filologia, cfr. Van Binsbergen – Wiggermann 1999, 4-5; Michalowski 1996.). Si legga anche quanto scritto da Samuel Noah Kramer in relazione alla riscoperta tardiva delle civiltà mesopotamiche, alla grande mole di materiale scritto da catalogare e decifrare e alla successiva inflazione di analisi filologiche finissime, sbilanciate, però, da prospetti interpretativi claudicanti, cfr. Kramer 1962, 299-303.

<sup>2</sup> «In realtà, la difficoltà di approccio ai documenti scritti, legata alla complessità delle lingue nelle quali sono redatti e, quindi, all’obiettiva necessità di specialisti, per darne una lettura filologicamente corretta, abbinata ad un significato plausibile, ha, in pratica “consegnato” questi testi nelle mani dei filologi, che ne hanno quindi tentato, a buon diritto, una interpretazione. Che poi questa interpretazione risulti plausibile anche sul piano storico-religioso, è un altro discorso. [...] Ne consegue che la soluzione del problema sarebbe la collaborazione di tutti questi esperti nell’analisi dei dati» (Biga-Capomacchia 2008, 29). Con questa citazione e con le parole sopra scritte non si vuole dire che gli storici delle religioni furono del tutto sordi al richiamo del mondo mesopotamico. Piuttosto, che nella storia delle religioni, a causa di una mancanza di comunicazione tra discipline, la Mesopotamia è stata a lungo trattata con taglio generico o didascalico, venendo di fatto scartata



orientalisti, invece, l'adozione di un approccio prettamente storico-filologico ha determinato un disinteresse generale nei confronti delle questioni di metodo esterne, privando così le fonti mesopotamiche di analisi ermeneutiche in linea con quelle dibattute dalle scienze demo-etno-antropologiche e dagli altri studi di antichistica. A causa di queste discrepanze, a oggi meno profonde, ma estremamente marcate sino alla seconda metà del '900, proporre in parallelo nel primo capitolo una "ricerca fantasma" anche negli studi mesopotamici sarebbe risultato dissonante e non funzionale alla ricostruzione dell'*historiola* in qualità di discorso dell'universo storico-religioso e oggetto di una "teoria generale"<sup>3</sup>. Difatti, partendo inizialmente con una

---

come oggetto di uno studio ermeneutico più approfondito. Una simile posizione, fortunatamente, è oggi ampiamente mitigata e inizia a perdere di validità se rapportata dalla fine del XIX secolo in poi. Per ricordare solo uno degli esempi più noti, il classicista Geoffrey S. Kirk, nel suo testo *Il mito: significato e funzioni nella cultura antica e nelle culture altre*, scritto nel 1970, pur in assenza di specifiche competenze linguistiche, grazie a studi specialistici (quelli di Jacobsen e Kramer sono tra i più citati) ha saputo immergersi in uno studio articolato della nozione di mito, tenendo in gran considerazione l'analisi dei testi mesopotamici. Per tale ragione, seppur non opera di un orientalista "puro", questo volume può essere ancora oggi una fonte autorevole per uno studio esegetico del mito in Mesopotamia, continuando a esser tenuto in considerazione anche dagli specialisti del Vicino Oriente antico, cfr. Kirk 1980 [1970], 99-185. Nella scuola "romana" (Brellich, 2002) di storia delle religioni, non si può poi negare lo sforzo compiuto da Anna Maria Gloria Capomacchia nel cercare di restringere il divario che ha a lungo allontanato la storia delle religioni da un confronto più approfondito con il mondo mesopotamico; non a caso, infatti, il suo volume sul politeismo vicino-orientale, citato a inizio di questa nota, è stato scritto assieme a una storica del Vicino Oriente antico, Maria Giovanna Biga.

<sup>3</sup> Se nelle ricerche fin qui citate vi è, infatti, la possibilità di cogliere una certa simbiosi, uno scambio e una influenza reciproci, guardando a studi vicino-orientali di epoche simili, si ha l'impressione che essi siano stati scritti decenni prima della loro vera pubblicazione. Per fare solo qualche breve esempio, dal momento che la questione necessiterebbe uno sviluppo ben più ampio, basti pensare che, quando negli anni '60 del secolo scorso non solo le idee di Malinowski, ma anche quelle di Tambiah e Austin iniziavano a influenzare una buona fetta degli studi sul mito e sul rito, assiriologi autorevoli quali Oppenheim e Kramer dovevano ancora battersi affinché le fonti mesopotamiche fossero sottoposte agli strumenti interpretativi dell'antropologia culturale (cfr. Oppenheim 1960; Kramer 1962; sullo stesso tema e in risposta al testo di Oppenheim, si veda Diakonoff 1961; per un esempio del rapporto odierno – decisamente più sinergico – tra antropologia e assiriologia, si vedano l'introduzione e i diversi contributi presenti in Ambos-Zisa 2021 (in stampa) e Fallman *et. al.* 2020, 1-4). Trent'anni dopo, la situazione era solo parzialmente cambiata: alcuni orientalisti iniziarono ad adottare approcci più interpretativi anche nello studio delle fonti magico-rituali, seppur dovendo difendere il proprio impianto metodologico con esplicite invettive nei confronti degli assiriologi più "puristi" (cfr. Michalowski 1990, 381); dal versante opposto, la differenza nei confronti di ermeneutiche provenienti dall'esterno era ancora molto radicata, tanto che pietre miliari dello studio della religione mesopotamica vedevano poi offuscare parte dei loro meriti a causa di criteri interpretativi non in linea coi progressi degli studi storico-religiosi. Si torni, per esempio, al già citato *Lorsque que les dieux faisaient l'homme*, che indubbiamente favorì una larga divulgazione della mitologia vicino-orientale, corredandola di un apparato interpretativo sotto certi aspetti ancora oggi illuminante, ma fondato su costrutti obsoleti. Al suo interno, infatti, la religione mesopotamica era definita «primitiva» e «illogica» e il mito era considerato come una spiegazione favolosa della realtà (cfr. Bottéro-Kramer 1992 [1989], 48-49; 74; 77). La denigrazione delle "pseudo-scienze"

adesione alle *Myth and Ritual Theories*, gli orientalisti adottarono visioni ritualiste, riconoscendo raramente e solo in minima parte una forza performativa al mito. Per molto tempo, favoriti dai riferimenti presenti nel *Ramo d'oro* di Frazer, gran parte degli studi si incentrò sull'analisi del "cult drama" dell'*akītu* e sulla ripetizione drammatica del mito dell'*Enūma eliš*<sup>4</sup>. I restanti miti, di cui non era accertata o ipotizzabile una rappresentazione scenica<sup>5</sup>, furono invece considerati privi di una valenza performativa, in qualità di semplici opere letterarie o spiegazioni eziologiche del rito<sup>6</sup>. Ne consegue che anche sul fronte del "potere delle parole", le dicotomie tra pragmatica e semantica, pensiero e azione, mito e rito siano state intese in modo tanto rigido da negare per molto tempo la valenza figurativa del linguaggio magico-rituale mesopotamico, chiudendo di fatto la possibilità che anche alle "piccole narrazioni

---

interpretative e dei loro «pseudo-studiosi» (*Ibi*, 96), tra cui le correnti della *Myth and Ritual Schools* (cfr. *Ibi*, 72) e la ferma convinzione che solo l'assiriologo potesse produrre esegesi vevoli di considerazione scientifica (cfr. *Ibi*, 94-95), inducevano ad adottare nel testo assunti teorici che senza difficoltà avrebbero trovato un secolo prima l'avallo degli evoluzionisti più fervidi (si pensi alla forte opposizione tra la logicità della scienza e l'irrazionalità primitiva mesopotamica: «La logica della scienza è una *logica di verità*, che va dritta al suo unico fine per il solo e unico cammino possibile e autentico. Quella della mitologia è una *logica di verosimiglianza* che "salva le apparenze"», *ibi*, 77). Si può allora notare come a ridosso degli anni '90, a pochi anni di distanza dal saggio che per noi determina una svolta negli studi dell'*historiologia*, *Narrating Power* (1995), la maggior parte degli orientalisti si teneva ancora a debita distanza da tali approcci esegetici, di fatto auto-estraniandosi dal dibattito e dall'avanzamento scientifico del loro tempo. La tragica risultante, come si è visto, li conduceva a riportate in auge questioni e terminologie che nelle sfere demo-etno-antropologica e storico-religiosa erano ormai altamente riformulate, se non del tutto sepolte.

<sup>4</sup> A tal proposito, si pensi al celebre *Thespis* di Theodor Gaster, che presenta il vincolo tra mito e rito solo in termini di ripetizione drammatica degli episodi mitici, cfr. Gaster 1950a. Si consideri, inoltre, quanto detto dallo Stesso alla voce "Semitic Mythology" dello *Standard Dictionary of Folklore*, nella quale il mito è considerato come un prodotto sempre originato dal rito, cfr. Gaster 1950b, 989. Sulle stesse tematiche, si veda anche James 1958, 295-299. Non mancarono anche delle forti critiche sulla necessaria interdipendenza del mito dal rito, specialmente in correlazione all'*Enūma eliš*, cfr. Hecker 1974, 22.

<sup>5</sup> Si pensi alle prime speculazioni sulla possibile rappresentazione fisica del "matrimonio sacro" in relazione a miti e inni del ciclo di Inanna e Dumuzi, cfr. Gaster 1950a, 232-233 §12; Kramer 1963b; *Id.* 1969; Jacobsen 1976: 32-47.

<sup>6</sup> Una visione che è perdurata a lungo, sino a tempi recenti, come si è già visto riportando le idee di Lambert, per il quale gli «incantation myths» non sarebbero altro che abbellimenti letterari eziologici, cfr. Lambert 1968, 108. Sulla stessa linea si era espresso anche uno dei padri dello studio dei miti sumerici, Samuel Noah Kramer, che aveva negato fortemente sia l'esistenza di un legame tra mito e rito, sia la forza performativa delle narrazioni mitiche: «In turning now to Sumerian mythology, it is important to note first of all that Sumerian myths have little if any connection with rite and ritual in spite of the fact that the latter played so important a role in Sumerian religious practice. Practically all the extant Sumerian myths are literary and etiological in character; they are neither "rite spoken", as myth has often been erroneously categorized, nor verbalized appendages to ritual acts» (Kramer 1963a: 144).

mitiche” fosse riconosciuto un ruolo attivo nella costruzione dell’efficacia magica<sup>7</sup>. A tal proposito, l’impostazione ritualista di Robertson Smith, largamente approvata negli studi a lui successivi, non facilitò una lettura in chiave sinergica del rapporto tra pensiero-azione e mito-rito nel Vicino Oriente antico. Come per il caso delle opere di E. O. James che, pur individuando l’importanza dei “ritual myth” e<sup>8</sup>, di fatto, riconoscendo la forza della parola nel rituale<sup>9</sup>, continuarono a sottolineare la superiorità del rito sul mito, non nascondendo l’aderenza al pensiero espresso nelle *Lectures*<sup>10</sup>. Un reale punto di svolta per il riconoscimento della “forza delle parole” lo si può intravedere solo a fine degli anni ‘80, in studi improntati sull’analisi del linguaggio figurativo in Mesopotamia. Da quel momento, analisi specifiche di singoli rituali e incantesimi hanno sottolineato sempre di più come l’efficacia dell’atto magico fosse perseguita attraverso un uso “poetico” della lingua, ricolmo di forme retoriche, riferimenti intertestuali, giochi di parole e un consapevole utilizzo della polivalenza semantica e fonetica dei segni cuneiformi<sup>11</sup>. In aggiunta, l’individuazione di un uso figurativo del linguaggio e di una struttura poetica all’interno di formule magiche e

---

<sup>7</sup> Tra i primi studi sulla forza della parola nel Vicino Oriente antico, si veda Moriarty 1974. Si osservi anche quest’altro brano di Jacobsen che, nel 1976, pur non ricorrendo alla terminologia austiniana, accenna all’uso performativo delle parole all’interno degli incantesimi mesopotamici: «Poetry was another means of invoking the presence of the powers, for word pictures, too, created the corresponding reality. This is clear in the incantations, which often used the form of command, to exhort evil forces to go away. But mere statement was often enough. A sufferer might declare that he was heaven and earth, and through that statement of identity become filled with the purity of heaven and earth and impervious to evil. [...] The creative power of the word underlines all Mesopotamian religious literature» (Jacobsen 1976, 15). Oggigiorno, invece, l’utilizzo delle teorie dello *speech act* e le riflessioni sulla forza delle parole è molto più diffuso, come dimostrano gli studi di Sanders 2001; *Id.* 2004; Lenzi 2010, Schwemer 2014; Gabrieli 2017.

<sup>8</sup> Cfr. James 1958, 293-299.

<sup>9</sup> «As the spoken word is thought to exercise supernatural power in its utterance and repetition, it gives efficacy to the actions performed and the episodes recounted as an “uttered rite”» cfr. *Ibi*, 285.

<sup>10</sup> Pur affermando che «in its primary sense myth is the utterance of the rite» (James 1938, 97) e pur riconoscendo alle *historiolae* la capacità di donare efficacia al rituale – p. es., si veda quanto detto su *Il verme del mal di denti*, cfr. James 1958, 254 – James rimase un fermo sostenitore della dipendenza delle religioni antiche alla “pratica” e non alla “credenza” o a quello che Robertson Smith aveva classificato come “dogma”: «Moreover, for the reasons which have been given, the *dromenon*, “the thing done”, rather than *muthos*, “the words spoken”, has constituted the essential and permanent element in this traffic with supernatural. Beliefs being in a constant state of flux, it has been the more stable rite that has gone on acquiring first this meaning and then that, but always fulfilling its proper function, releasing supra-mundane power and efficacy» (James 1958, 293), con diretto riferimento alle *Lectures* poco dopo, cfr. *Ibi*, 294, da confrontare con Robertson Smith 1894<sup>2</sup> [1889], 16-17.

<sup>11</sup> Cfr. Michalowski 1981; Reiner 1985: 94-100; Farber 1986; Farber 1990a; Cooper 1996, Veldhuis 1999. Sul riconoscimento di un uso consapevole e simbolico delle polivalenze del cuneiforme, al fine di costruire testi volutamente “ambigui” perché polisemantici, si veda Vanstiphout 1996 e Ceravolo 2019a.

incantesimi pose questi ultimi anche al centro degli studi sulla “letteratura” Mesopotamica<sup>12</sup>:

«Incantations often used vivid or unusual figures of speech, especially similes and metaphors, chain-like repetition, and assonance. As a group, they tend to show the highest concentration of figurative language per sentence of any form of Mesopotamian literature, far more, for example, than myths or epics [...]» (Foster 2007, 92).

In conclusione, rispetto al passato, gli orientalisti sono ormai propensi nel riconoscere un rapporto sinergico tra semantica e pragmatica. Per esempio, possono essere considerate vicine agli assunti della “teoria generale dell’*historiola*” le riflessioni di Eva Cancik-Kirschbaum del 1995. Pur senza mai citare Frankfurter e senza mai adottare il termine “*historiola*”, l’autrice riflette sulla relazione tra mito e rito, esprimendo concetti del tutto conformi agli studiosi che abbiamo menzionato nel capitolo precedente. Cancik-Kirschbaum discorre sui «miti che sono parte costituente di un rituale»<sup>13</sup>, suddividendoli in: miti con funzione analogica, per i quali l’esito positivo del mito garantisce l’esito positivo del rito; miti che sono racconti eziologici del rito<sup>14</sup>; in ultimo, la drammatizzazione rituale, che prima aveva concentrato su di sé gli studi delle *Myth-Ritual Schools*, è inserita in una categoria a parte, quella delle “recitazioni mitologiche”, riconoscendo così delle funzionalità specifiche alle rappresentazioni drammatiche come quella dell’*Enūma eliš* nel corso dell’*akītu*<sup>15</sup>. In seguito, molti altri assiriologi hanno adottato approcci similari, quindi più lontani dall’ottica ritualista dei primi studi e più vicini a un’interpretazione sinergica del ruolo giocato dalla pragmatica e dalla semantica<sup>16</sup>. Per quanto invece riguarda contributi

---

<sup>12</sup> È ormai consuetudine inserire testi rituali e formule magiche nel bacino della letteratura e nelle fonti necessarie alla comprensione degli “stili letterari” mesopotamici, cfr. Wasserman 2003; Foster 2005<sup>3</sup> [1993]. Sulla relazione tra poesia e magia, si veda invece Michalowski 1981; Cooper 1996, Veldhuis 1999. Sulle *historiolae* in qualità di testo scritto, si veda §III.3.

<sup>13</sup> «Mythologische Erzählungen als Teil von Ritualen», Cancik-Kirschbaum 1995, 13-15.

<sup>14</sup> In questi l’autrice fa rientrare tutte le cosmogonie in apertura dei rituali, tra cui testi come *Il verme del mal di denti* (§Testo 1.A). Per Cancik-Kirschbaum queste cosmogonie rimandano sempre a una situazione negativa (come la nascita dei mali o l’attacco di demoni), cfr. Cancik-Kirschbaum 1995, 14. Queste posizioni sono già state considerate erranee da Ambos in relazione ai rituali di (ri)costruzione, nei quali le cosmogonie sono, all’opposto, il momento in cui sono creati gli elementi essenziali per l’edificazione e lo svolgimento del culto templare, cfr. Ambos 2004, 51: n. 363, qui si veda §III.1.1.1. Ritengo che una interpretazione del genere non renda giustizia alla funzione di contestualizzazione assoluta dagli *incipit* all’inizio dei *legomena*, cfr. §III.1.1.2.

<sup>15</sup> Una sistematizzazione simile dei legami tra mito e rito è proposta anche in Lang 1998, 451-452.

<sup>16</sup> P. es. l’approccio proposto dagli interventi in Ambos-Verderame 2013.

strettamente legati alla “teoria generale dell’*historiola*”, a oggi non esistono studi complessivi sull’*historiola* Mesopotamica. In larga parte, infatti, gli orientalisti hanno fatto proprie sia le teorie sulla “forza” della parola magica di Tambiah che le riflessioni sull’*historiola* di Frankfurter, applicando entrambe nell’analisi di singoli rituali o singole formule magiche mesopotamiche<sup>17</sup>. Il solo autore ad aver proposto uno studio più complessivo sulle *historiolae* nel Vicino Oriente antico è stato Seth Sanders, in un articolo dal titolo *A Historiography of Demons: Preterit-Thema, Para-Myth, and Historiola in the Morphology of Genres* (2001). Nel testo, Sanders porta per la prima volta in contatto i nodi concettuali della “teoria generale dell’*historiola*” con il caso particolare mesopotamico, discorrendo quelle che sono le peculiarità delle diverse “morfologie del genere-*historiola*” in Mesopotamia. Seguendo in parte la sua classificazione, anche qui si sceglie di adottare come principio di classificazione delle *historiolae* il parametro interno della loro struttura narrativa. Pertanto, in questo capitolo saranno prima affrontate le *historiolae* narrative, cioè quelle che, pur non omettendo l’uso di dialoghi diretti, presentano gli episodi mitici principalmente in forma discorsiva; secondariamente, saranno trattate le *historiolae* dialogiche del cosiddetto “modello Marduk-Ea”, nelle quali è un *ἱερός λόγος* a costituire il fulcro dell’intera narrazione mitica.

### III.1 *Historiolae* narrative

Benché le *historiolae* mesopotamiche non siano state oggetto di studi approfonditi e specifici, è interessante notare che non solo in ambito vicino-orientale, ma anche in altri studi di antichistica e, in alcuni casi, tra gli studiosi che si sono occupati di miti rituali, è spesso citato l’incantesimo neo-assiro (ca. 911-612 a.C.) de *Il verme del mal di denti* (§Testo 1.A)<sup>18</sup> che, a oggi, possiamo pensare come una delle *historiolae*

---

<sup>17</sup> Di tipo più interpretativo le riflessioni di Ambos sulle *historiolae* interne ai rituali di fondazione (cfr. Ambos 2004) e quelle di Zisa in merito alle *historiolae* dei rituali ŠÀ.ZI.GA (cfr. Zisa 2018, 200-206). Si segnala, inoltre, che Zisa ricorre proprio al concetto di destorificazione del negativo di de Martino per esplicitare la funzione delle narrazioni mitiche rituali, cfr. Zisa 2018, 204. Si vedano anche le recenti interpretazioni di Lenzi sull’*historiola* in KAR 50 in relazione al Toro Celeste, apportate seguendo le linee guida di Frankfurter e Tambiah, cfr. Lenzi 2018, 76-85.

<sup>18</sup> La tavoletta in questione, la BM 55547, è datata al periodo neo-assiro. Ciononostante, come riportato nel colofone, doveva trattarsi della copia di un testo più antico. Per approfondimenti, si vedano le informazioni riportate assieme al Testo 1.A in appendice.

mesopotamiche più note e, anche, una sorta di “idealtipo” di *historiola*<sup>19</sup>. Le ragioni di tale fama e di una definizione tanto ardita non sono difficili da comprendere, una volta analizzata la struttura di questo scongiuro:

- **Incipit cosmogonico** (1.A: 1-6): il testo inizia con la creazione del cielo e della terra<sup>20</sup>, preludio di una concatenazione di creazioni che portano alla generazione del verme.
- **Racconto ad hoc** (1.A: 7-19): dopo la cosmogonia e la creazione stessa del verme, segue quella che potremmo definire l'*historiola* “vera e propria”, cioè un racconto – che la “teoria generale” direbbe essere creato *ad hoc* – per esplicitare l’origine del mal di denti e della sua cura. Una volta che è stato creato dal fango, il verme corre piangendo dal dio Šamaš e dal dio Ea domandando loro che cosa gli sarà dato da mangiare e da succhiare/bere. Ea propone all’animale una serie di frutti, ma il verme li rifiuta con arroganza, decidendo di collocarsi tra il dente e la gengiva dell’uomo e di lì cibarsi del suo sangue e della sua carne. In questo modo, la mitica tracotanza del verme diviene l’eziologia stessa del mal di denti.
- **Istruzioni e formula** (1.A: 20-23): nelle linee successive sono riportate le modalità con cui curare il dente malato<sup>21</sup>: all’operatore rituale, l’esorcista (*āšipu*)<sup>22</sup>, è detto di estirpare il “piede” del verme (*tūltu*) – probabilmente da intendersi come l’estremità del nervo dentale del paziente<sup>23</sup> – recitando le

---

<sup>19</sup> Frankfurter lo definisce «one of the most striking examples» di *historiolae* (Frankfurter 1995, 459); il racconto è stato inserito nella raccolta delle “più antiche storie del mondo” di Theodor H. Gaster, al fianco dell’*Epopea di Gilgameš* e dell’*Enūma eliš*, cfr. Gaster 1971 [1952], 101-104; Eliade, invece, si riferisce a esso come un antico esempio del ritorno alle origini, vedi nota successiva.

<sup>20</sup> Proprio in virtù del suo *incipit* cosmogonico, anche Mircea Eliade si era interessato a questa *historiola*, asserendo che: «L’efficienza terapeutica dell’incantesimo consiste nel fatto che, pronunciato ritualmente, riattualizza il tempo mitico dell’“origine”, sia dell’origine del mondo, sia dell’origine del mal di denti e della sua cura» (Eliade 1966 [1963], 53-54).

<sup>21</sup> Per uno studio specifico sui denti e le malattie dei denti in Mesopotamia, si veda Stol 2018 (per il riferimento a questa *historiola* in particolare, cfr. *Ibidem*, 754-755).

<sup>22</sup> Dallo studio delle fonti inerenti il cosiddetto *Manuale dell’esorcista*, sappiamo che nel suo percorso di formazione l’*āšipu* doveva essere in grado non solo di praticare i rituali complessi come quelli per l’attivazione della statua di culto o per l’inaugurazione di un tempio, ma che doveva anche saper praticare rituali privati volti a contrastare malattie comuni, quali il mal di testa, il mal di denti e malattie della vista e della bocca, tra cui risulta anche *būšānu*, la malattia della bocca causata da un verme nell’*historiola* 1.B. Sul *Manuale dell’esorcista* e sulle diverse specifiche del suo operato, si veda Frahm 2018; Geller 2018.

<sup>23</sup> Cfr. CAD T, s.v. *tūltu* 1-b, 466-467. Si noti che *tūltu* in accadico è un sostantivo femminile, quindi

seguenti parole: «Verme, poiché hai parlato in questo modo, che Ea ti colpisca con la sua possente mano!». Pur non trattandosi di una formula *similia similibus*, l'intento di questo enunciato è di creare un esplicito nesso analogico tra l'azione del dio Ea e quella compiuta dall'operatore. Ci si trova quindi di fronte a uno *speech act*, sulla cui natura si indagherà in seguito (§III.1.2.1), dal momento che già da una prima lettura è evidente che non rientri nella classe dei dichiarativi in cui Searle avrebbe fatto rientrare gli enunciati religiosi.

- **Rubrica e altre istruzioni rituali** (1.A: 24-26): sono in ultimo riportati il nome dell'incantesimo (“Incantesimo per il dente malato”) e gli ingredienti con cui l'operatore dovrà ottenere una mistura, che sarà applicata sulla gengiva del paziente dopo essere stata “attivata” da un incantesimo ripetuto tre volte.

Alla luce di questa struttura, è evidente che questo incantesimo è costituito da quasi tutti quegli elementi considerati caratteristici di una *historiola*: una cosmogonia; un racconto creato *ad hoc*; l'eziologia del male e della sua cura; l'esplicito intento di messa analogica tra le azioni divine del tempo del mito e le azioni dell'operatore nel presente<sup>24</sup>. A prima vista, dunque, lo schema definito dalla “teoria generale” sembra

---

nell'*historiola* in questione gli aggettivi e i pronomi riferiti al verme sono tutti femminili (proprio come in italiano “tigre” e “giraffa” sono sostantivi femminili che possono indicare animali di sesso maschile, non è però detto che il *tūltu* del racconto sia percepito come un verme di sesso femminile). Come gli altri termini da noi tradotti con “verme” (cfr. § n.29 di questo capitolo), *tūltu* conosce la scrittura sumerica con MAR (“parassita”), ma è il solo a poter essere scritto anche KA.MUŠ, letteralmente “bocca.serpente”, con la lettura polisemantica del segno KA che darebbe anche la lettura ZÚ.MUŠ “dente.serpente”. Pertanto, è interessante notare che nella sua possibile resa sumerica è presente un collegamento visivo e concettuale con la bocca e il dente e che lo stesso utilizzo di *muš* lasci intendere qualcosa di serpentiforme che striscia, figurativamente simile al verme ma anche alla radice di un dente.

<sup>24</sup> Probabilmente un altro elemento che ha reso particolarmente conosciuta questa *historiola* mesopotamica è che molte culture – del mondo antico e non (p. es. Bozóky 1992, 86-87) – hanno spesso identificato in un verme la causa del mal di denti, ponendolo al centro di numerosi scongiuri (cfr. Campbell Thompson 1908, xlili-xliv; Meissner 1904, 221; Gaster 1973 [1952], 103; riferimenti specifici alle culture vicino e medio-orientali, cfr. Stol 2018, 754-757). In virtù di questa ricorrenza del trattamento rituale del mal di denti, Jack Goody ha sostenuto che: «la cura del mal di denti è molto spesso nelle società elementari un compito intellettuale, che comporta un riaggiustamento del rapporto dell'uomo, non solo con il suo ambiente fisico, ma con l'universo morale e soprannaturale» (Goody 1981 [1977], 14). Su questo tema in ambito antropologico, si veda anche: Lévi-Strauss 2010 [1962], 22. Nello specifico dell'*historiola* mesopotamica, questa è stata posta in parallelo con un testo hurrita paleo-babilonese proveniente da Mari, dal titolo accadico *ši-pa-at tu-ul-tim*,

combaciare perfettamente con questo racconto. Cosa succede, però, se scomponiamo tutte le sue parti, operandone un'analisi più approfondita e, al tempo stesso, una comparazione con altre *historiolae* mesopotamiche?

### III.1.1 Cosmogonie rituali

Come si è visto nella prima parte, soprattutto a seguito delle pubblicazioni di Mircea Eliade, il “ritorno alle origini” è stato inteso come un elemento necessario affinché l'atto magico acquisisse potenza ed efficacia. Nello specifico delle *historiolae*, la presenza delle cosmogonie è stata poi interpretata come segno di una dipendenza da “macro-miti” esterni. Il caso del Vicino Oriente antico, però, dimostra quanto entrambe queste affermazioni possano essere solo parzialmente veritiere. Innanzitutto, in Mesopotamia non esiste una sola e unica cosmogonia tradizionale, trasmessa in modo fisso e inamovibile<sup>25</sup>. Tutto all'opposto, i racconti cosmogonici costituiscono il *corpus* di testi mitici non solo più cospicuo, ma anche più ricco di varianti. Per questa ragione, gran parte degli studi che si sono interessati all'analisi delle credenze cosmogoniche vicino-orientali è andata alla ricerca di *pattern* che, al di là delle molteplici differenze, accomunavano tra di loro le singole narrazioni sulla creazione del mondo<sup>26</sup>. Partendo dall'analisi dell'organizzazione cosmica insita nelle liste divine del III millennio a.C., sino ad arrivare ai testi mitici più tardi ed elaborati come quello

---

“Incantesimo del verme” (cfr. Thureau-Dangin 1939; Campbell-Fischer 2018). Tenendo però conto delle numerose divergenze tra i due testi, l'incantesimo hurrita è più probabilmente frutto di una tradizione autonoma e non di una diretta influenza mesopotamica (cfr. Speiser 1969, 100).

<sup>25</sup> Una voce dissonante è certamente quella di George, che ha recentemente sostenuto che le varie rappresentazioni della creazione siano la descrizione di un unico processo cosmogonico, suddiviso per fasi: caos acquatico; unione del cielo e della terra; teogonia; separazione di cielo e terra; rilascio della luce solare; lotte tra dèi; scontri contro mostri; antropogonia; civilizzazione dell'umanità grazie al supporto di saggi; diluvio; età post-diluviana, cfr. George 2016a:18. Tuttavia, questa visione analizza diacronicamente una serie di tradizioni differenti, dislocate nel tempo e nello spazio, ignorando le evidenti differenze regionali insite in Mesopotamia e presupponendo l'esistenza di un'unica e programmatica organizzazione mitologica che, alla luce di un approccio sincronico, si dimostra del tutto fatiscente (un approccio diacronico simile è favorito anche da Lisman, cfr. Lisman 2013: 202). Sono quindi a favore di quanto sostenuto da Lambert: «No doubt cosmogonic motifs were inherited in large numbers from prehistoric times and what survives results from selecting, modifying and combining such motifs, usually within myths about the gods» (Lambert 1980-1983, 219). A tal proposito, si veda anche Zisa 2021 (in stampa).

<sup>26</sup> Per studi specifici sulle cosmogonie sumeriche, si veda: van Dijk 1964, *Id.* 1976, Lisman 2013; Per studi specifici sulla tradizione accadica, si veda Heidel 1951<sup>2</sup>; Lambert-Millard 1969; Lambert 2013, Maul 2015. Per studi complessivi: Pettinato 1971; *Id.* 2007<sup>2</sup> [1991], 313-326; Lambert 1975; *Id.* 1980-1983; *Id.* 2008; Rölling 1987-1990, 51- 52; Green 1993-1997; Heimpel 1993-1997, 546-547; *Ibi.*, 558-559; Sjöberg, 2002; Lisman 2013:172-178; George 2016a; Sallaberger 2019; Zisa 2021 (in stampa).



dell'*Enūma eliš*, non è stato possibile parlare di un'unica e coeva rappresentazione della costruzione del cosmo, ma dell'applicazione di “motivi cosmogonici” e modelli strutturali ricorrenti<sup>27</sup>. Dal momento che le piccole narrazioni sulla genesi del mondo sono la forma di *historiola* più frequente, a tal punto che «quand on croit avoir trouvé quelques lignes d'une cosmogonie, il faut poser la question: ces lignes, appartiennent-elles à une incantation ou à un “poème de la création”?» (van Dijk 1976, 128), esse hanno giocato un ruolo fondamentale nella ricostruzione dei “modelli” cosmogonici<sup>28</sup>.

<sup>27</sup> Alla base della teogonia e della cosmogonia vi è generalmente una generazione binaria, prodotta dall'unione di coppie primordiali. Seguendo le linee guida di van Dijk (1964), possiamo parlare di “motivo cosmico” in riferimento alle fonti in cui in principio vi sono il cielo (an) e la terra (ki), mentre possiamo parlare di “tradizione di Eridu” – dal quale poi attingerà la teogonia dell'*Enūma eliš*– per i testi in cui si fa riferimento a due entità acquatiche primordiali, le acque sotterranee incarnate da Apsû, e le acque marine incarnate dalla mostruosa Tiāmat. La questione diventa più complicata quando nel corso di secoli e millenni di storia i racconti cosmogonici più antichi sono modificati, reinventati, assemblati tra di loro, creando di fatto nuove narrazioni, nelle quali si riflettono le dinamiche politiche e regionali contingenti alla loro formulazione. Per esempio, la “tradizione di Eridu”, adottata da Babilonia, pone al centro del processo creativo il dio Marduk, seguendo il filone sumerico che in passato attribuiva a Enki l'organizzazione del mondo (cfr. Katz, D. 2011); il modello vincolato alla centralità di Nippur e del dio Enlil – poi ripreso in Assiria – attribuisce, invece, a quest'ultimo i meriti della cosmogonia (cfr. Maul 2017). Allo stesso modo, sono ricorrenti anche le proposte di creazione a carico della “triade creatrice” costituita da An, Enlil ed Enki (cfr. Bottéro-Kramer 1992 [1989], 522-534). In aggiunta a queste varianti, per quanto isolata, esiste anche un riferimento a una creazione del mondo *ex nihilo*: nelle linee accadiche di una preghiera bilingue (STT 2, 199: r.2 e 5) recitata nel corso del rituale *mīs pī* operato sulla statua di culto, si legge [AN]𒀭 u 𒀭 ina ra-ma-ni-šú-nu [ib]-ba-ni / er-še-tu<sub>4</sub> ina ra-ma-ni-šá-ma 𒀭 ib 𒀭-ba-ni, “Il cielo si è creato da solo, la terra si è creata da sola”. Si noti, però, che nelle le linee in sumerico della stessa preghiera (STT 2, 199: recto 1 e 3), il senso è differente e il soggetto di riferimento è il dio rappresentato dall'effigie: [én an-na] ní-bi-ta tu-[ud-da-àm] / ki-a ní-bi-ta 𒀭 tu 𒀭-ud-da-àm, “Incantesimo: in cielo si è generato da sé; sulla terra si è generato da sé” (per testo e traduzione della preghiera, cfr. Walker–Dick 2001, 114-119).

<sup>28</sup> Questo gran numero di *historiolae* cosmogoniche non è passato inosservato agli occhi degli assiriologi che generalmente le hanno fatte rientrare nel bacino della mitologia mesopotamica. Da un punto di vista metodologico, ciò non significa che le *historiolae* siano state riconosciute come “mito”. Difatti, anche se questi studi spesso non utilizzano il termine *historiola* – non ponendosi quindi i nostri problemi di definizione dell'oggetto-*historiola* – tendono comunque a differenziare i racconti rituali dal resto del bagaglio mitico, utilizzando accezioni quali “leggende” (*Légendes*, in Bottéro 1987-1990, 216: §31) “racconti folklorici” (*folktale* in Vanstiphout 1990, 290), “piccoli racconti della creazione” (*Kleinere Schöpfungserzählungen* in Hecker 1994) “testi cosmogonici minori” (*textes cosmogoniques mineurs* in Bottéro 1985, 279; *lesser cosmogonies* in Vanstiphout 1990, 290). Si guardi, per esempio, al *Reallexikon der Assyriologie (RIA)*, dove, pur mancando una voce per “*historiola*”, tra i testi mitologici della sezione *Literature* è inserita una lista di miti della creazione nei quali vi sono elencate le “leggende della creazione” (*Schöpfungslegenden*) «spesso poste in apertura di rituali e incantesimi» (cfr. Röling 1987-1990, pp. 51-52). In questo modo, ci si è spesso limitati ad accostare le *historiolae* cosmogoniche ai miti cosmogonici, preoccupandosi più di come esse contribuissero ad ampliare le nostre conoscenze della mitologia mesopotamica e meno di quale fosse la funzione della loro applicazione rituale. Un approccio più ermeneutico va riconosciuto a *Lorsque que les dieux font l'homme* nel quale è riservato un intero capitolo alle cosmogonie, comprese quelle rituali (cfr. Bottéro-Kramer 1992 [1989], 500-558; similamente, ma

Ciononostante, seppur il tema cosmogonico è quello più ricorrente nelle *historiolae*, esso non è strettamente necessario alla loro formulazione e, come vedremo, se ne conoscono altre che ne sono prive (§Testo 4). Per queste ragioni, il ritenere che le cosmogonie siano indispensabili alla costruzione di una *historiola*, così come il credere che esse dipendano *in toto* da “macro-miti” esterni, sono delle affermazioni che necessitano di essere ridimensionate e contestualizzate. Per farlo, prenderò nuovamente in esame il caso del verme del mal di denti.

In Mesopotamia il verme (accadico: *tūltu*) è identificato come l’agente patogeno non solo del mal di denti ma di svariate altre malattie, della bocca e non<sup>29</sup>. Questa ricorrenza, se da una parte ha sollevato dubbi sulla corretta traduzione di *tūltu* con “verme”, dall’altra parte, è per noi particolarmente utile<sup>30</sup>: l’esistenza di numerosi incantesimi atti alla neutralizzazione dello stesso soggetto ci consente di comparare versioni diverse della sua genesi all’interno di altri *incipit* cosmogonici. Possiamo,

---

solo per testi di lingua accadica, in Bottéro 1985, 280-328). Data l’ostilità dell’autore nei confronti delle “pseudo-scienze” interpretative, nonostante a queste piccole *historiolae* sia riconosciuta, sommariamente e con riluttanza, una funzione analogica e legittimava, il loro nesso con il rituale è ritenuto, con “onestà di storico”, sovrastimato cfr. Bottéro-Kramer 1992 [1989], 71-72.

<sup>29</sup> Con l’accadico *tūltu* era possibile indicare: il verme quale animale legato alla morte e alla putrefazione (p. es. nella versione paleo-babilonese dell’*Epopoea di Gilgameš*, *tūltu* è usato in relazione al cadavere di Enkidu, cfr. George 2003, 278: ii 9’); un parassita interno al corpo umano, legato a malattie intestinali (p. es. Ugumu Bil. E: 10, 13; Bock 2014,); in particolar modo con la scrittura sumerica KA.MUŠ (lett. “bocca.serpente”) o nella lettura alternativa ZÚ.MUŠ (lett. “dente.serpente”), si indicava una infezione della bocca, probabilmente legate al nervo del dente. L’identificazione del verme quale causa di malattie, special modo della bocca, è attestata sin dal periodo paleo-babilonese, cfr. Cunningham 1997, 105-106. Per i diversi incantesimi contro il mal di denti di cui il verme viene ritenuto protagonista, si veda Collins 1999, 262-276; Stol 2018 754-755. Si noti che l’idea stessa del verme è, a ogni modo, associata a quella del parassita e, di conseguenza, a quella di un soggetto che causa malattie. Al di là della scrittura sillabica e di quella logografica con il sumerico KA.MUŠ, *tūltu* può infatti essere scritto anche con il segno MAR, usato in sumerico per indicare un parassita (CAD T, s.v. *tūltu*, 466-467). Allo stesso tempo, il segno MAR è anche utilizzato per scrivere il nome di altri agenti patogeni/malattie da noi tradotti come “verme”, per esempio: *išqippu*/mar.gal e mar.dib (CAD I, s.v. *išqippu* 1 e 3, 261); *urbatu*/mar.gal e mar.šur (CAD U, s.v. *urbatu* B, 212-213); *miqqānu*/ mar e mar.síg (probabilmente un pidocchio, cfr. CAD M/2, s.v. *miqqānu*, 102). Bock (2014, 181-182) ha suggerito che lo stesso processo di oggettivazione che riguarda la malattia (*muršu*), alla quale l’operatore può direttamente rivolgersi, investa anche il verme. Difatti, non solo il verme è un elemento sensiente a cui l’operatore rivolge i suoi scongiuri –come nel caso della nostra *historiola*– ma la sua personificazione secondo Bock (2014, 106-109) è ancora più palese in un rituale nel quale era previsto l’utilizzo di effigi rappresentanti questo animale (N.B. la tavoletta in questione è di difficile lettura, Bock traduce *tam-šil*, “effige”, laddove Nougayrol aveva tradotto *maš-šil* e Geller aveva, invece, evitato qualunque ricostruzione, cfr. Bock 2014, 109: l.14).

<sup>30</sup> Wasserman ha avviato un’analisi delle diverse apparizioni del verme negli scongiuri, evidenziando come spesso esso sia descritto nell’atto di succhiare il sangue (p. es. in §Testo 1.A: 17; §Testo 1.C: 4-5). Per questo motivo, l’autore suggerisce che *tūltu* potesse indicare anche una sanguisuga, oltre al generico verme, cfr. Wasserman 2008.

quindi, affiancare al testo 1.A, di cui abbiamo parlato poc'anzi, le prime linee di altri due testi che si aprono con la creazione del mondo e la genesi del verme: il primo (§testo 1.B) è un incantesimo neo-assiro (ca. 911-612 a.C.) per la guarigione di una malattia della bocca detta *būšānu*<sup>31</sup>; il secondo, è un testo più antico, di età paleobabilonese (ca. 1900-1600 a.C.) e in esso il verme è accusato di arrossare gli occhi dei bambini (§testo 1.C):

**Tabella 1:** genesi del verme

Testo 1.A: 1-6	Testo 1.B: ll. 1-5	Testo 1.C: ll. 1-3
Dopo che Anu creò il cielo, il cielo creò la terra, la terra creò i fiumi i fiumi crearono i canali i canali crearono il pantano, il pantano creò il verme.	Era Anu, Anu Anu, la totalità del cielo, Anu, la totalità della terra, la terra creò il verme, la terra creò <i>būšānu</i>	Anu impregnò/inseminò il cielo, il cielo generò la terra, la terra generò il fetore, il fetore generò il fango, il fango generò la mosca, la mosca generò il verme

In merito all'aderenza a una presunta "tradizione macro-mitica" esterna è evidente che questi tre *incipit* abbiano poco a che vedere con le complesse cosmogonie presenti in testi come il *Poema della Creazione* (*Enūma eliš*) o il *Poema del Diluvio* (*Atra-ḫasīs*). Alcuni degli elementi qui menzionati, come il fetore, la mosca o il pantano, sono talmente marginali da non essere mai menzionati nei "grandi miti della creazione"<sup>32</sup>. La stessa struttura narrativa di queste cosmogonie è poi così minale e

<sup>31</sup> Una malattia della bocca, del naso e della pelle (cfr. CAD B, s.v. *būšānu* 1, 350), il cui trattamento spettava all'*āšipu*, come riportato nel *Manuale dell'esorcista* (KAR 44, 16).

<sup>32</sup> Secondo Veldhuis (1993, 56-57), l'unico elemento a dover essere considerato come «a traditional stage» della creazione è il fango, poiché a esso si fa riferimento anche nell'*Enūma eliš*. L'autore, però, non specifica a quale linea del poema faccia riferimento e si limita a dire che in esso vi sia una "allusione" al fango. Viene allora da pensare che stia rimandando alla coppia primordiale Lahmu e Lahamu (*Ee*, tav. I :10), che nell'*Enūma eliš* succede il duo acquatico di Apsū e Tiāmat e precede, invece, quello di An-šar, "la totalità del cielo", e Ki-šar, "la totalità della terra". Si è, infatti, a lungo ritenuto che Lahmu e Lahamu incarnassero il fango (per un legame con l'accadico *luḫāmu*), ipotesi oggi accantonata, in favore di una associazione col termine *lahāmu*, "peloso" (Lambert 1985, 189-191). L'idea per la quale il fango fosse un elemento primordiale portato dall'acqua non è poi riscontrabile chiaramente in nessun altro testo mesopotamico oggi in nostro possesso (cfr. Lambert 1985, 190). In aggiunta, l'identificazione delle due entità con *luḫāmu* appare illogica, dal momento

ripetitiva dall'essere ben lontana dalla complessità dei più noti poemi mesopotamici. A prima vista, dunque, tutto lascerebbe pensare che le tre cosmogonie rituali siano delle costruzioni *ad hoc*, slegate da qualunque altro racconto cosmogonico e svincolate da ogni regola compositiva. Allo stesso tempo, però, già da una prima lettura è evidente che tra queste *historiolae* vi siano delle similitudini, se non sempre di tipo narrativo, quantomeno di tipo strutturale. In primo luogo, all'apice di ogni incantesimo è posta la coppia di cielo e terra che è identificata come la scintilla di una concatenazione di creazioni che si concluderà con la nascita del verme. La presenza di cielo e terra in queste *historiolae* potrebbe rimandare a quello che van Dijk ha identificato in molte fonti mesopotamiche e poi definito come il “motivo cosmico”. Nelle cosmogonie che si rifanno al “motivo cosmico”, il mondo è generato o dalla unione (“nozze cosmiche”) o dalla separazione del principio mascolino del cielo (an) e di quello femminile della terra (ki) <sup>33</sup>. Ciò, però, non significa che i tre testi siano completamente dipendenti da un macro-mito esterno. Pur rifacendosi al mitema che vedeva in an e ki la fonte del Creato, in poche righe i tre esempi rivelano un'aderenza non assoluta e nemmeno unanime al medesimo motivo narrativo, dal momento che nessun racconto è perfettamente adiacente con un altro. Per i testi 1.A e 1.B è certamente da escludere un collegamento con le “nozze cosmiche”, dal momento che non è mai espressa chiaramente l'idea di un accoppiamento tra an e ki e, in entrambi i casi, l'atto cosmogonico è presentato come una generazione spontanea progressiva, che non è innescata dall'unione di un agente maschile e di uno femminile. La metafora

---

che significherebbe anteporre la nascita del fango a quella della terra, quando questo è costituito proprio da terra e acqua (cfr. Lambert 1985, 190). Ritengo quindi che, eccezion fatta di cielo e terra, che rispecchiano in maniera precisa un motivo cosmico frequente, definire gli altri elementi di queste piccole cosmogonie come “tradizionali” sia fuorviante. Ciò che è “tradizionale”, inteso come ciò che è vincolato a una struttura e a una modalità semantica ed espositiva precisa, è la struttura stessa di queste catene, a differenza delle loro singole maglie che, all'opposto, sembrano essere gli unici elementi davvero selezionati *ad hoc*. Per questo, possiamo pensare che il fango presente in 1.C sia scelto perché indice della sporcizia dalla quale ha origine la mosca, da cui è generato il verme; mentre il fango presente nell'eziologia del *merhu* (§Testo 2.A: 1-2), che è posto al vertice della catena cosmogonica, sembra essere scelto, non più per indicare lo sporco, bensì un terreno fertile (terra+acqua) dal quale si creano gli elementi necessari alla nascita del chicco di cereale.

<sup>33</sup> van Dijk delinea una iniziale contrapposizione e successive forme di sincretismo tra il “motivo cosmico” basato sull'idea di unione (*noces cosmiques*, “nozze cosmiche”) di cielo e terra, e il “sistema ctonio di Eridu” nel quale l'origine del mondo è attribuita a entità acquatiche primordiali, cfr. van Dijk 1964, 10-11; *Ibi*, 35-47. Per una interpretazione unitaria e diacronica dell'alternanza di cosmogonia a favore di una ierogamia tra cielo e terra e cosmogonie basate sulla separazione di an e ki, si vedano le conclusioni di Lisman 2013, 163. Per un approfondimento sulle dinamiche di questa unione sacra attraverso la metafora del rumore cfr. Zisa 2021 (in stampa).

di un rapporto fisico non è avvalorata nemmeno dalla personificazione di cielo e terra: il dio Anu è presentato come un'entità separata dal cielo, dal momento che ne è lo stesso creatore, così come la terra non è identificata con una paredra di Anu e non vi è alcuna personificazione del principio terrestre (inoltre, i sostantivi *eršetum* e KI, “terra”, non sono mai scritti col determinativo divino). Il testo 1.C sembrerebbe il solo a poter rimandare a una metafora fisica, dal momento che utilizza il verbo *reḥû*, “inseminare/impregnare”, per descrivere l'atto iniziale con cui il dio Anu insemmina il cielo e (*w*)*alādu* “generare, dare alla luce, partorire”, per indicare la successiva catena di generazioni<sup>34</sup>. Anche questa volta, però, non si può parlare di “nozze sacre” dal momento che An insemmina il cielo e non la terra. Per questo ritengo che 1.C descriva la creazione attraverso metafore fisiche (l'atto di inseminare e l'atto di partorire), ma senza alludere ad alcuna unione sessuale, dal momento che solo il primo atto riproduttivo è dato dal seme del dio, mentre tutte le altre generazioni sono “spontanee”, verificandosi in assenza di altre inseminazioni. Un'ultima annotazione che potrebbe palesare l'aderenza a un'altra variante cosmogonica è il testo 1.B, nel quale la ripetizione del determinativo nella seconda e terza linea, che ci spinge a tradurre “Anu, la totalità del cielo/Anu, la totalità della terra”, può essere interpretata come un'allusione ad AN-KI, l'unione del cielo e della terra, indice di una fase precosmogonica in cui Anu non è ancora un'entità singola<sup>35</sup>; in alternativa, la presenza di “la totalità del cielo” e di “la totalità della terra” potrebbe riferirsi ad altre due entità primordiali, in sumerico chiamate an-šar (“totalità del cielo”) e ki-šar (“totalità della terra”), presentate sin dalle più antiche liste lessicali alla più recente *Enūma eliš* come antenate del dio Anu<sup>36</sup>.

Tirando le somme, queste cosmogonie non possono dirsi né totalmente autonome né totalmente aderenti a un canone macro-mitico: tutte attingono al “motivo cosmico”, ma le modalità con cui cielo e terra partecipano alla creazione sono mutevoli. Quello che però dovrebbe essere notato, non è la misura con cui i tre

---

<sup>34</sup> Per il rimando all'atto di “impregnare” per indicare l'atto sessuale anche nelle fonti sumeriche, si veda Cooper 1989; Couto-Ferreira 2017a, 58; Ceravolo 2019a, 127-128.

<sup>35</sup> Lisman 2013, 63-64; *Ibi*, 320-323; van Dijk 1964, 7-16. Si veda, invece, lo studio presentato da Silvia M. Chiodi (2008) per una panoramica e analisi delle diverse teorie circa la presenza e il significato di AN-KI nelle liste divine.

<sup>36</sup> cfr. Ebeling 1928.

incantesimi aderiscano o meno a uno stesso mitema, bensì come le loro cosmogonie siano tutte costruite secondo lo schema comune di una “generazione a cascata”<sup>37</sup>. La genesi del verme è sempre l’elemento ultimo di una concatenazione di creazioni nella quale ogni elemento genera l’altro con un processo espositivo molto sintetico<sup>38</sup>, volutamente non articolato, che rispecchia la struttura narrativa cosiddetta della “catena”<sup>39</sup>. Negli studi del Vicino Oriente antico, Veldhuis ha analizzato l’utilizzo delle catene in seno alla magia mesopotamica, asserendo che una catena è costituita da più maglie (*members*), formulate da una serie di elementi variabili (*the items*), legati secondo una impalcatura costante (*the frame*)<sup>40</sup>. Nello specifico, le tre *historiolae* del verme adottano una tipologia di catena che è definita “catena con interrelazioni” (*chain with interrelation*), nella quale il *frame* è dato dalla successione di maglie il cui primo elemento riprende sempre l’ultimo elemento della maglia precedente<sup>41</sup>:

X – Y (prima maglia); Y – Z (seconda maglia); Z – A (terza maglia) etc.

Da un punto di vista sintattico, il confronto tra le catene di interrelazione del verme (Tabella 2) mette in luce come nei tre *incipit* il collante tra ogni membro di ogni singola maglia sia lo stesso verbo (v) ripetuto di volta in volta. Nel caso di 1.B i primi due elementi non costituiscono realmente una maglia, dato che, come detto poco sopra, il testo sta parlando o di un unico soggetto, l’unione di cielo e terra (AN-KI), o di an-šar e ki-šar. Difatti, in 1.B tra “Anu” e “la totalità del cielo” e la “totalità della terra”, manca il collante del verbo e la “generazione a cascata” comincia subito dopo con la maglia terra-(v)-verme. Anche nel caso di 1.C, sintatticamente la catena vera e propria inizia solo quando viene usato (w)*alādu* (v<sub>1</sub>), mentre l’utilizzo di *rehû* (che è anche il

<sup>37</sup> Espressione ripresa da Bottéro, cfr. Bottéro 1985: 283;291; 326; Bottéro-Kramer 1992 [1989], 161.

<sup>38</sup> Il testo 1.B potrebbe sembrare un’eccezione, dal momento che la terra genera il verme e subito dopo la terra genera la malattia della bocca *bu’sānu*. In realtà, le due linee sanciscono comunque un legame tra il verme e la malattia che sono entrambi accomunati dalla medesima origine. La ripetizione sembrerebbe, quindi, un *escamotage* per sancire la correlazione tra l’elemento patogeno del verme e la malattia quale “sorella” co-generata con esso. Si veda come Scurlock e Andersen al posto di KI-*tum* abbiano dato la lettura *tul-tum*, rendendo quindi l’ultimo verso come *tultum ibtani bu’sānu*, “il verme creò *bu’sānu*”, una resa che non rompe la consequenzialità della catena, cfr. Scurlock – Andersen 2005, 421.

<sup>39</sup> Si vedano le diverse morfologie di catena nel *Motif-Index of Folk-Literature*. cfr. Thompson 1955-1958, Z30 e Z40.

<sup>40</sup> Cfr. Veldhuis 1993b, 47. Si veda anche il recente approfondimento sulle morfologie e gli usi della catena nei testi mesopotamici esposto in Wasserman (2021, in stampa).

<sup>41</sup> Cfr. *Ibi*, 48.

solo verbo scritto con l'aggiunta del ventivo) rende Anu esterno all'impalcatura della catena<sup>42</sup>.

**Tabella 2:** catene con interrelazione per la genesi del verme

<b>maglia</b>	<b>1.A</b> X-v-Y v = <i>banû</i> , “creare”	<b>1.B</b> X-v-Y v = <i>banû</i> , “creare”	<b>1.C</b> X-v-Y + Y-v <sub>1</sub> -Z v = <i>rehû</i> “inseminare” v <sub>1</sub> =(w) <i>alādu</i> “generare”
		Anu, la totalità del cielo	
		An, la totalità della terra	
<b>I</b>	Anu -v-cielo	terra-v-verme	Anu-v-cielo
<b>II</b>	cielo-v-terra	terra-v- <i>būšānu</i>	cielo-v <sub>1</sub> - terra
<b>III</b>	terra-v-fiumi		terra-v <sub>1</sub> -fetore
<b>IV</b>	fiumi-v-canali		fetore-v <sub>1</sub> -fango
<b>V</b>	canali-v- pantano		fango-v <sub>1</sub> -mosca
<b>VI</b>	pantano-v-verme		mosca-v <sub>1</sub> -verme

Un esempio strutturalmente molto simile a *Il verme del mal di denti* (1.A) è quello di un incantesimo di età paleo-babilonese, ritrovato vicino al tempio di Šamaš dell'antica Neribtum (odierna Tell Ishchali). Si tratta di un incantesimo contro una malattia oculare causata dall'entrata nell'occhio del *merhu* (§Testo 2.A). Dal momento che l'*historiola* è ambientata nel corso della mietitura, si è ritenuto che il *merhu* sia il chicco di un cereale che, come succede in numerose culture del mondo, è spesso associato all'infiammazione dell'orzaiolo<sup>43</sup>. In questo caso, quindi, la forma del chicco

<sup>42</sup> Cfr. Veldhuis 1993b, 54.

<sup>43</sup> Sin dalla prima edizione del testo, Landsbrger e Jacobsen hanno sostenuto che il *merhu* era da intendere come l'infiammazione dell'orzaiolo espressa attraverso l'immagine di un cereale che entra nell'occhio, una posizione ampiamente condivisa negli studi successivi, cfr. Bottéro 1985, 284ss; Farber *et al.* 1987, TUAT II/2, 272-273; Fincke 2000, 199-200; Scurlock – Andersen 2005, 194 e 358. Bottéro ha sottolineato come l'associazione tra il seme di un cereale e questa patologia sia anche alla base del termine francese “orzaiolo”, cioè *orgelet*, da intendersi come «petite grain d'orge», cfr. Bottéro 1985, 285, n.6 (a cui potremmo aggiungere il tedesco *das Gerstenkorn*, il bulgaro *ечемик* e lo stesso italiano “orzaiolo”). A tal proposito, Barbara Stol ha condotto un approfondimento, mettendo in luce che l'associazione tra cereali e malattie dell'occhio è presente

(*merḫu*) sarebbe accostata alla purulenza che compare sulla palpebra nel corso dell'orzaiolo, creando un *transfert* simbolico tra il *merḫu* e la pustola (proprio come il corpo filiforme del verme permette l'identificazione simbolica con il nervo dentale). Similmente all'incantesimo contro il mal di denti, anche nel racconto rituale relativo al *merḫu* sono presenti tutti gli elementi tipici dell'*historiola*:

- **Incipit cosmogonico** (2.A:1-8): l'introduzione cosmogonica costituita da una generazione a cascata che parte dalla terra, sino ad arrivare alla nascita del *merḫu*.
- **Racconto ad hoc** (2.A: 9-16): l'*historiola* “vera e propria” che racconta di quando, al tempo de mito, Šamaš e Sîn operavano la raccolta e la mietitura nei campi e il *merḫu* entrò nell'occhio dell'uomo.
- **Formula e istruzioni** (2.A: 17-27): con una formula *mannam lušpur*, “Chi dovrei mandare (per far venire...)?”, utilizzata spesso nella magia mesopotamica<sup>44</sup>, l'operatore chiede il supporto delle Figlie di An, elencando le operazioni che dovrà eseguire per curare l'occhio de paziente.

Come nel caso del verme, anche per il *merḫu* ci è possibile operare un raffronto con la cosmogonia presente in un altro incantesimo (Tabella 3), di età neo-assira (e

---

anche in altre culture del mondo antico e non solo nelle nostre lingue moderne, arrivando alla conclusione che il *merḫu* sia causa o dell'orzaiolo o del tracoma, cfr. Stol 1989,165. In ultimo, l'oftalmologa Annie Attia ha sostenuto che *merḫu* può avere un senso più ampio, potendo indicare tanto l'orzaiolo quanto una «granulation conjonctivale», cfr. Attia 2015, 22§95; *ibi*,56. Panayotov (2017, 215-216) ha, invece, evidenziato come l'associazione con l'orzaiolo non possa essere ritenuta certa, ricordando che in accadico il sostantivo per “orzo / grano” non è *merḫu*, ma *še'u* oppure *û*. Per questa ragione, in linea con la proposta di Foster che ha tradotto *merḫu* come “granello” (*mote*) e di Collins che ha usato il termine “chicco / seme” (*kernel*), Panayotov ha optato non per la resa “orzaiolo”, ma per “chicco di *merḫu*” (*merḫu-kernel*), cfr. Foster 2005<sup>3</sup> [1993], 181; Collins 1999, 65; 72; 95; Panayotov 2017, 215. D'accordo con questo autore, che sostiene che «il *merḫu* funziona indubbiamente come metafora, descrivendo un'entità simile al grano o un “granello” nell'occhio che può essere il risultato di un orzaiolo, di un tracoma o di un'allergia», qui si è scelta la traduzione “chicco”. Il *merḫu* è, infine, associato anche al fungo della “segale cornuta” (*ergot*), cfr. CAD M/2, s.v. *mirḫu* A, 106-197. Più in generale, sui problemi di traduzione del termine, cfr. Landsberger – Jacobsen 1955, 19-20 (3).

<sup>44</sup> Per l'uso della formula in questo scongiuro, cfr. Landsberger-Jacobsen 1955, 21. Per approfondimenti più specifici sull'utilizzo dell'espressione *mannam lušpur*, si veda Farber 1990b; per una sua lettura in termini di *speech act*, cfr. § III.1.2.1.



proveniente da Ninive, volto a scongiurare lo stesso male (§Testo 2.B):

**Tabella 3:** genesi del *merhu*

Testo 2.A: 1-6	Testo 2.B: 1-5
La terra – si dice – la terra generò il fango, il fango generò lo stelo, lo stelo generò, la spiga, la spiga generò il chicco	Incantesimo: In principio, prima della creazione, il canto da lavoro discese sulla terra, l’aratro generò il solco, il solco il germoglio, il gambo il picciolo, il picciolo la spiga, il chicco

Dinnanzi a queste due diverse genealogie del *merhu*, la difficoltà nel rintracciare collegamenti con motivi macro-mitici esterni potrebbe far incappare nella tentazione di definirle delle pure creazioni *ad hoc*. Difatti, è da escludere un legame col “motivo cosmico” o le “nozze cosmiche”, dal momento che in entrambi i racconti il principio di partenza è la terra, non venendo menzionato né il cielo né il dio Anu. L’assenza di an potrebbe essere spiegata dal fatto che il chicco è accusato di essere entrato nell’occhio dell’uomo nel corso del contesto agricolo della mietitura, portando ambo le catene di interrelazione a costruirsi di elementi terreni connessi al raccolto. Ciononostante, a smentire la totale arbitrarietà di questi due *incipit* è proprio l’adesione alla struttura comune della “catena con interrelazioni” (Tabella 4). Da un punto di vista sintattico, nel testo 2.A è riutilizzata la stessa formula presente nelle cosmogonie del verme, con il verbo creativo al centro della maglia che funge da collante tra ogni elemento; nel testo 2.B, invece, la catena vera e propria ha inizio solo a partire dalla maglia aratro-(v)-solco, dopo la quale il verbo della creazione è sottointeso, dando vita a maglie prive di predicato<sup>45</sup>. Merita poi particolare attenzione l’*incipit*

<sup>45</sup> Nel testo del verme 1.B, ho escluso l’ipotesi che il verbo fosse omissso nei primi due versi e ripreso in quelli successivi, decidendo di considerare le due linee non come una maglia, ma come due elementi singoli (l’elemento di “An, totalità del cielo” e quello di “An, totalità della terra”). Si veda come in questo caso il verbo sia omissso solo dopo essere stato usato una volta nella prima maglia.

dell'incantesimo 2.B, che non ha avvio con la catena di genealogie, ma con l'esplicita dichiarazione che l'intero racconto è collocato nell' *illud tempus* del “principio” (*ina šurrî*) prima della creazione (*bašamu*), quando il canto da lavoro (*alālu*) discese sulla terra<sup>46</sup>. Il rimando al canto da lavoro come elemento primevo del mondo terrestre,

**Tabella 4:** catene con interrelazione per la genesi del *merḥu*

maglia	2.A	2.B
	X-v-Y v = (w) <i>alādu</i> “generare”	X-v-Y v = (w) <i>alādu</i> “generare” scritto col sumerico Û.TU
		prima della creazione: il canto da lavoro
I	terra-v-fango	aratro-v-solco
II	fango-v-stelo	solco -germoglio
III	stelo-v-spiga	germoglio-gambo
IV	spiga-v- <i>merḥu</i>	gambo-picciolo
V		picciolo-spiga
VI		spiga- <i>merḥu</i>

antecedente alla creazione stessa, è da considerarsi non come un elemento arbitrario inserito *ad hoc* in una *historiola* ambientata in contesto agricolo, bensì come un oggetto scelto coscientemente, in aderenza a un motivo mitico esterno. Come è noto, le divinità mesopotamiche sono delle entità immanenti<sup>47</sup>, che necessitano di nutrimento per sopravvivere, tanto che in numerosi miti antropogonici è detto che, prima della creazione dell'uomo, esse erano costrette a provvedere da sole al proprio sostentamento, lavorando i campi e gestendo le opere di canalizzazione. Di conseguenza, in queste antropogonie il principale motivo della creazione dell'uomo è quello di sgravare da questa incombenza le divinità, facendo in modo che sia l'uomo

<sup>46</sup> Per le diverse sfumature semantiche e le varianti di scrittura del termine, si veda CAD A/1, s.v. *alāla*, 328-329.

<sup>47</sup> Proprio in virtù della loro immanenza, le divinità dovevano essere nutrite più volte al giorno all'interno dei templi, nei quali il personale templare provvedeva a offrire alle loro statue offerte di cibo e bevande, cfr. Oppenheim 1977<sup>2</sup> [1964], 183-198; Hundley 2013, 270-283. Per questo motivo, la presentazione dell'uomo come addetto al lavoro finalizzato al culto degli dèi è ripresa anche nelle *historiolae* per la (ri)costruzione del tempio, cfr. III.1.1.1.

a lavorare la terra, per poi destinare parte del raccolto in offerte di cibo per gli dèi<sup>48</sup>. In piena coerenza con questo filone narrativo, in 2.B il canto da lavoro è presentato come un elemento atavico, che accompagna necessariamente l'esistenza degli dèi, costretti a lavorare per sopravvivere<sup>49</sup>. Sempre in 2.B, si potrebbe poi intravedere un'aderenza al “motivo cosmico”, dal momento che l'*alālu* è detto “discendere sulla terra”. Poiché il cielo è presentato spesso come il punto di origine della realtà terrena, non è raro che alcuni elementi del reale siano ritenuti “discesi dal cielo” e, certamente, tra questi

---

<sup>48</sup> La concezione secondo la quale l'uomo era stato creato per lavorare al posto di/per gli dèi è originaria della tradizione sumerica, ma è poi pienamente condivisa e perpetuata per tutta le epoche successive. Nel mito sumerico di *Enki e Ninmah*, gli dèi “minori” costretti a lavorare insorgono contro gli altri dèi, costringendo l'ingegnoso Enki a sostituire la loro forza lavoro con quella umana (*Enki e Ninmah*, 1-37, cfr. Ceccarelli 2016, 96-105). Nell'*Inno alla zappa*, gli esseri umani sono creati da Enlil proprio dalla zappa, simbolo del lavoro che, per l'appunto, alla fine viene ceduta all'umanità appena nata, cfr. Pettinato 1971, 82-83. Nel prologo del testo scolastico che elenca i sovrani di Lagaš, facendo eco alla più celebre *Lista reale sumerica*, si menziona una umanità post-diluviana molto longeva, ma incapace di lavorare e autosostenersi. In questo testo sumerico sono allora le divinità a rispondere a una necessità dell'essere umano, consegnandogli gli emblemi del lavoro: vanga, zappa, cesto e aratro (BM 23103: 1.54; cfr. Sollberger 1967, 281 e 284). Successivamente, il motivo della ribellione divina è pienamente ripreso anche nei testi in accadico. Nel celebre *Poema del Diluvio* (*Atra-ḫasīs*) l'incipit recita: *i-nu-ma i-lu a-wi-lum/ ub-lu du-ul-la iz-bi-lu šu-up-ši-[i]k-ka/ šu-up-ši-ik i-li ra-bi-[m]*a “Quando gli dèi erano (come) l'uomo /sopportavano la corvée e si caricavano del cesto pesante/ il cesto degli dèi era grande” (*Atra-ḫasīs*, tav. I: 1-3; cfr. Lambert-Millard 1969, 42-43; la frase nominale del primo verso è stata oggetto di molteplici interpretazioni, cfr. Shehata 2001, 23-24; Ziegler 2016). La prima parte del Poema vede l'insurrezione degli dèi Igigi che non vogliono più portare il “cesto da lavoro” (*š/tupšikku*), simbolo della corvée, cosicché la soluzione è quella di creare l'uomo come loro sostituto (cfr. *Atra-ḫasīs*, tav. I: 1-339; Lambert-Millard 1969, 42- 67). Anche a termine dell'antropogonia, che vede il dio Ea e le dee madri dare vita ai primi uomini, mischiando all'argilla il sangue di uno degli dèi rivoltosi (cfr. Bottéro 1982), è nuovamente dichiarato che gli esseri umani dovranno coltivare, scavare canali e ottenere il nutrimento da dare agli dèi, cfr. *Atra-ḫasīs*, tav. I: 336-339; Lambert-Millard 1969, 65-67. L'uccisione di un dio ribelle e la successiva creazione dell'uomo per mano di Ea si ripete anche nell'*Enūma eliš*, con la solita imposizione del “lavoro degli dèi” sugli uomini, (*Ee*, tav. VI: 1-36; cfr. Talon 2005, 62- 63 e 99). Le stesse idee si ritrovano anche nel testo medio-assiro *KAR 4*, in cui gli dèi Anunna sollecitano la creazione dell'uomo, di modo che “il lavoro degli dèi possa essere il loro lavoro”( *á-giš-gar-ra dingir-e-ne éš-gàr-ne ḫe-a : iš-kar ilāni lu iš-kar-ši-na, KAR 4, r.27*, cfr. Lambert 2013, 354) e l'umanità è nuovamente destinata a sorreggere il cesto simbolo della corvée, lavorare i campi, celebrare le feste e donare offerte agli dèi.

<sup>49</sup> Una interpretazione diversa è fornita da Collins che, basandosi su fonti nella quali il termine *alālu* è preceduto dal determinativo divino, ritiene che in 2.B il canto da lavoro sia una metonimia che indica gli dèi stessi (cfr. Collins 1999, 334: n. 9). Mi trovo in disaccordo con questa ipotesi, prima di tutto perché in 2.B il determinativo non è anteposto e poi, come spiegato, perché ritengo che la presenza del canto da lavoro in apertura della creazione sia coerente con l'*illud tempus* dell'*historiola* e con l'intero contesto agricolo entro il quale è collocata. A ogni modo, anche in sua presenza, il determinativo non sarebbe sufficiente a rendere *alālu* una metonimia per le divinità. Il determinativo, infatti, ha un utilizzo molto ampio, non circoscritto alle sole entità divine, potendo, per esempio, essere anteposto anche dinnanzi al nome di oggetti rituali (cfr. Selz 1997). Di conseguenza, la sua presenza non garantirebbe una personificazione divina (in questo caso, l'intera identificazione con la moltitudine degli dèi), ma una semplice afferenza alla sfera del sacro e del sovraumano. Per un approfondimento generale sui determinativi sumerici, si veda Selz *et al.* 2018.

l'esempio più noto è quello della *Lista reale sumerica* in cui la nam-lugal, “la regalità”, discende dal cielo per collocarsi nella città a cui spetterà il dominio della Mezzaluna Fertile<sup>50</sup>. L'utilizzo di questa espressione, dunque, non è da considerarsi casuale, e, sotto un prospetto cosmogonico, potrebbe essere letta come una diretta aderenza al “motivo cosmico” che farebbe del cielo il punto di origine della creazione<sup>51</sup>.

Riassumendo quanto emerso sinora, un primo confronto tra gli *incipit* cosmogonici delle *historiolae* del verme e del *merḥu* ha messo in luce come le loro cosmogonie siano costruite utilizzando una struttura comune, i cui oggetti sono di volta in volta riformulati a seconda dell'elemento di cui si vuole proporre l'eziologia. Si è perciò costretti ad abbandonare l'assolutismo di definizioni quali “cosmogonia aderente a un macro-mito” o “cosmogonia creata *ad hoc*”, dal momento che ognuna di queste è al tempo stesso parzialmente vera e parzialmente falsa. Da un punto di vista extratestuale, le aderenze a macro-miti esterni sono talvolta esplicite, talvolta molto velate, mai del tutto congrue a un testo a noi noto, mai del tutto estranee a un motivo narrativo esterno (che sia il “motivo cosmico” o del lavoro agricolo operato dagli dèi prima che vi fosse addetto l'uomo). Internamente, confrontando tra di loro i singoli elementi della catena del verme e della catena del *merḥu* (Tabella 5) non è possibile parlare di una sequenza comune. All'interno della genesi del verme, l'inizio della creazione è sempre vincolato al cielo e alla terra, ma con le dovute differenze sintattiche e narrative di cui si è parlato sopra. Nel caso del *merḥu*, invece, le due sequenze sono quasi totalmente difformi l'una dall'altra, condividendo solo la tematica agricola e l'elemento della spiga come generatrice del *merḥu*<sup>52</sup>. Di conseguenza, anche il confronto incrociato tra le sequenze 1 (catene del verme) e 2 (catene del *merḥu*) non permette di delineare una comune cosmogonia. Le *historiolae* del verme hanno un legame più stretto col motivo cosmico, mentre quelle del *merḥu* estromettono il contesto celeste dai loro *incipit*, cosicché i soli elementi in comune tra 1 e 2 sono *eršetum* e *luhāmu*. Rinunciando alla

---

<sup>50</sup> La prima riga della lista recita: [nam]-lugal an-ta èd-dè-a-ba, “la regalità discese dal cielo” (cfr. *ETCSL*, 2.1.1, 1).

<sup>51</sup> Sul collegamento tra discesa celeste e “motivo cosmico”, cfr. van Dijk 1964, 5; *Ibi*, 58.

<sup>52</sup> Veldhuis ha esaminato gli elementi delle catene del *merḥu*, proponendone una interpretazione diacronica, quanto una loro rappresentazione all'interno di un triangolo sincronico, cfr. Veldhuis 1993b, 57.

ricerca di una necessaria aderenza a un macro-mito o di una invenzione totale di nuovi temi cosmogonici, si può riconoscere come narrazioni che di primo acchito apparirebbero delle eziologie poco complesse, architettate sommariamente per esporre l'eziologia di un male, siano invece costruite consapevolmente su un'impalcatura flessibile, scelta secondo un canone espositivo comune.

**Tabella 5:** Elementi della cosmogonia del verme e del *merḥu*

1. Verme			2. Merḥu	
1.A	1.B	1.C	2.A	2.B
An	An	An	<i>eršetu</i>	<i>alalu</i>
			la terra	canto da lavoro
<i>šamû</i>	<i>puḥur šamê</i>	<i>šamû</i>	<i>luḥāmu</i>	<i>ittû</i>
cielo	totalità del cielo	il cielo	fango	aratro
<i>eršetu</i>	<i>puḥur eršeti</i>	<i>eršetu</i>	<i>išinnu</i>	<i>šer'u</i>
la terra	totalità della terra	la terra	stelo	solco
<i>nāru</i>	<i>eršetum</i>	<i>būšu</i>	<i>šubultu</i>	<i>ḥabburu</i>
fiume	la terra	fetore	spiga	germoglio
<i>atappu</i>	<i>tūltu</i>	<i>luḥāmu</i>	<i>merḥu</i>	<i>kannu</i>
canale	verme	fango	chicco	il gambo
<i>rušumtu</i>	<i>eršetu</i>	<i>zubbu</i>		<i>kišru</i>
pantano	la terra	mosca		picciolo
<i>tūltu</i>	<i>būšānu</i>	<i>tūltu</i>		<i>šubultu</i>
verme	malattia	verme		spiga
				<i>merḥu</i>
				chicco

La malleabilità di questa struttura, dunque, rende vani gli sforzi di trovare rigidi schemi compositivi (p. es: non esiste un numero prestabilito di maglie per comporre una catena e non vi sono norme sintattiche stringenti che regolano il numero di sillabe di ogni elemento). A tal proposito, anche le ricerche di Veldhuis, così propense all'individuazione di norme sintattiche, alla fine concludono che:

«The non-observation of a rule of syntax ('last item is the longest') cannot be explained from semantics (or the inner logic of the creation stories). But the 'creation story' does not stand by itself: it functions within an incantation. This pragmatological point of view explains the deviation from the syntactical rule» (Veldhuis 1993b, 55).

Come nota lo studioso, le regole costitutive di sintassi che regolano la maggior parte delle catene, passano in secondo piano e possono essere facilmente infrante, dinnanzi alle esigenze del racconto e alla sua semantica. Per questo, nel parlare della costruzione della catena, dinnanzi al processo creativo costituito per coppie, Veldhuis sostiene che, per risolvere il quesito sintattico sulla corretta composizione delle catene, è necessario dare maggiore spazio alla semantica e alla pragmatica di cui l'intero incantesimo è costituito:

«In the analysis of *Fly* it appeared that the sequence of the items was not random, and and that the items were organized in pairs. Their sequence corresponds approximately to a 'top-down' movement and thus implicitly covers the complete face. Thus we find that in order to answer a question of syntax ('How are the items combined to result in a well-formed chain?') we cannot avoid semantics. Moreover it makes not much sense to detect any arbitrary sequential principle, apart from the direction of the chain, or the direction of the incantation as such» (Veldhuis 1993b, 56).

L'esito finale è che i motivi tradizionali, estrapolati dal grande complesso di racconti e credenze collettive, in queste piccole cosmogonie sono affiancati a elementi più circostanziati e arbitrari. La cosmogonia finale, elaborata a metà strada tra arbitrarietà e tradizione, è una trama composita, cucita su di uno schema compositivo comune, che in questi due casi abbiamo rintracciato nella "catena".

#### III.1.1.1 Una malleabilità folklorica? Il caso dei rituali di (ri)costruzione

Anche all'interno della "teoria generale", le *historiolae* sono state spesso considerate delle produzioni "popolari" o "folkloriche". Gli studi etnografici, in particolar modo quelli che si sono occupati dell'uso della magia nelle piccole realtà locali del nostro tempo, hanno contribuito a consolidare l'associazione tra *historiola* e folklore. Se si pensa alla magia lucana rappresentata da de Martino, per esempio, non ci sarebbe motivo di obiettare a un simile accostamento. Le cose, però, cambiano se ci si addentra nel mondo antico, laddove la linea tra una presunta "ortodossia" e le tradizioni "popolari" divergenti è difficile da intuire. Soffermandoci ancora sulle cosmogonie rituali, potremmo supporre che quelle del verme e del *merhu* siano tanto mutevoli perché attinenti a un tipo di magia popolare, di uso comune, indirizzata alla cura di mali tanto diffusi quanto banali, come il mal di denti e l'orzaio. Per poter

sostenere una tesi simile, però, è necessario osservare alcune delle cosmogonie presenti all'interno di rituali più complessi e certamente non definibili "popolari". Per farlo, prenderò in esame quattro *historiolae* recitate nel corso di alcuni dei rituali più solenni della tradizione mesopotamica: i rituali di fondazione o di ricostruzione e restauro di edifici<sup>53</sup>.

I rituali di (ri)costruzione sono tra i rituali più importanti e, di conseguenza, anche tra i più complessi, dell'antica Mesopotamia, tanto da richiedere non solo la partecipazione di più tipi di operatori rituali, ma all'occorrenza anche quella dello stesso sovrano<sup>54</sup>. Assieme alle operazioni per l'attivazione della statua di culto (*mīs pi*)<sup>55</sup>, questi erano elencati tra le prime e necessarie pratiche rituali che ogni esorcista, *āšipu*, doveva conoscere per poter ricoprire il proprio ruolo<sup>56</sup>. Ogni fase di costruzione doveva svolgersi nel giorno, nel mese e nelle modalità "appropriate", venendo supportata dall'avallo divino, la cui conferma era ottenuta da una frequente consultazione degli oracoli da parte del *bārû*, il divinatore. Allo stesso tempo, era essenziale che il *kalû*, il lamentatore, eseguisse le proprie preghiere per placare il cuore degli dèi, specialmente nel corso dei lavori su strutture templari<sup>57</sup>. Benché le tavolette con cui questi rituali sono giunti sino a noi siano tutte del I millennio, fonti esterne, come i celebri racconti della costruzione del tempio di Girsu del re Gudea di Lagaš (2144-2124 a.C.) o le famose imprese edilizie dei sovrani della III dinastia di Ur (2112-2004 a.C.), testimoniano come la loro esecuzione fosse estremamente antica, tanto che questi potrebbero essere considerati tra i rituali più longevi nella storia dell'intera Mezzaluna Fertile<sup>58</sup>. Tenendo conto dell'impiego di personale altamente specializzato, della loro lunga e vasta trasmissione nel tempo e nello spazio e del loro utilizzo sia per

---

<sup>53</sup> Per l'edizione, la traslitterazione e la traduzione dei rituali di (ri)costruzione, si veda Ambos 2004. Dello stesso autore, si veda la sintesi e lo studio del 2010, con attenzione all'appendice finale, nella quale una buona parte dei testi rituali è riportata in traduzione inglese, cfr. Ambos 2010: 447-477.

<sup>54</sup> La partecipazione del sovrano nei rituali di costruzione non è sempre esplicitata. Ciononostante, come si può evincere dalle nostre *historiolae* e dalle iscrizioni reali, il re dovette giocare un ruolo centrale nel corso di costruzioni e rifondazioni di templi e palazzi (cfr. Ellis 1968, 20-26).

<sup>55</sup> Per testo e traduzione del rituale del "lavaggio della bocca", *mīs pi*, cfr. Walker-Dick 2001.

<sup>56</sup> Così è riportato nel *Manuale dell'esorcista*, nel quale i rituali di (ri)costruzione sono indicati sotto il nome del dio mattone, Kulla (scritto col logogramma per il mattone SIG<sub>4</sub>), cfr. KAR 44, 2. Per approfondimenti, cfr. Ambos 2004: 7.

<sup>57</sup> Sull'attività sinergica dell'*āšipu*, del *bārû* e del *kalû* nei rituali di (ri)costruzione, cfr. Ambos 2004, 18-20.

<sup>58</sup> Cfr. Klein 1989; Flückiger-Hawker 1999, 35-40; *Ibi*, 58; Suter 2000.

la costruzione di piccole dimore private, che per quella di palazzi e templi, i rituali di (ri)costruzione sono certamente da considerare come esecuzioni ufficiali, non inscrivibili in una tradizione “folklorica”. La centralità di queste operazioni può essere compresa solo alla luce della credenza per cui l’intera realtà era considerata opera divina. Gli spazi entro i quali l’uomo agiva e trascorrevva la propria esistenza, compresi gli stessi insediamenti urbani, erano ritenuti creazioni divine antecedenti all’umanità<sup>59</sup>. Su di essi gli dèi conservavano ancora il loro dominio, essendo i custodi dell’ordine naturale e sociale che loro stessi avevano istituito al tempo del mito e che, senza il loro supporto anche nel tempo presente, si sarebbe dissolto<sup>60</sup>. In una realtà in cui tutto è opera e creazione degli dèi, anche l’edificazione della casa di un uomo comune poteva minacciare gli equilibri dell’assetto urbano. Di conseguenza, le attività di costruzione e fondazione dovevano svolgersi come un connubio di competenze tecnico-edili e rituali, cosicché oracoli, preghiere e offerte si affiancassero all’intero processo di costruzione, divenendone una parte imprescindibile. Se era necessario attenersi a norme tanto precise per la costruzione della casa di un uomo comune, ancora più delicate erano le opere da compiersi per l’edificazione o la restaurazione del tempio, dal momento che questo era pensato come la vera e propria “casa” del suo dio<sup>61</sup>. L’attenzione quasi maniacale nell’esecuzione dell’attività edilizie era dovuta al timore che la divinità, disturbata nella sua dimora, potesse infastidirsi e abbandonare il tempio, privando il centro urbano della sua protezione<sup>62</sup>. Se ciò fosse accaduto, come narrato nei testi di lamentazione per la distruzione delle città, si credeva che il caos sarebbe penetrato nelle mura urbane, scardinando gli equilibri cittadini e lasciando la popolazione alla mercé di invasori esterni. Dalla corretta esecuzione dei rituali di costruzione poteva così dipendere il mantenimento dell’intero assetto urbano.

Dalle fonti pervenute è possibile delineare l’intricata intelaiatura di pragmatica e semantica di questi rituali, composti da un intreccio di atti divinatori, offerte e lamentazioni che richiedeva la massima competenza e conoscenza dell’impianto

---

<sup>59</sup> Cfr. Verderame 2011, 106-109.

<sup>60</sup> *Ibi.* 118-124.

<sup>61</sup> L’identità della sede templare quale dimora terrestre del dio è totale (cfr. Verderame 2011, 101-106). Basti pensare che la parola per “tempio”, sia per il sumerico (é) che per l’accadico (*bītu*) è la stessa per indicare “casa”. Di conseguenza, se il tempio era la casa del dio, la statua cultuale era, in tutto e per tutto, l’emanazione fisica della sua presenza terrestre, cfr. Ceravolo 2019b, 889-891; *Id.* 2021b.

<sup>62</sup> Cfr. Johandi 2016.



teologico e ritualistico per essere correttamente eseguiti. Dalle prescrizioni rivolte sia all' *āšipu* che al *kalû*, è possibile ricavare le diverse *historiolae* che ambo questi operatori pronunciavano nel corso delle fasi di (ri)costruzione<sup>63</sup>. Da queste, tenendo conto di quelle prettamente cosmogoniche – che sono poi anche le più numerose –, si può delineare uno schema di quando e quali narrazioni mitiche accompagnavano i processi di demolizione o edificazione (Tabella 6):

**Tabella 6:** *Historiolae* cosmogoniche nei rituali di (ri)costruzione

<b>Quando crolla il muro di un dio, prima delle opere di smantellamento</b>		
<b>3.A</b> <i>Enūma Anu ibnū šamê</i>		
“Quando Anu ebbe creato il cielo”		
( <i>kalû</i> )		
<b>Quando si gettano le fondamenta</b>		
<b>3.B</b>	<b>3.C</b>	<b>3.D</b>
<i>Īnu Anu Enlil u Ea šamê u eršetim ibnû</i>	<i>Enūma nišī ibbanû</i>	<i>Īnu Anum Enlil u Ea ṫhuzū</i>
“Quando Anu, Enlil ed Ea crearono il cielo e la terra”	“Quando l’umanità fu creata”	“Quando Anu, Enlil ed Ea presero possesso, quando presero possesso del cielo e della terra”
( <i>kalû</i> + re?)	( <i>āšipu/mašmaššu</i> )	( <i>āšipu/mašmaššu</i> )
<b>All’entrata della statua del dio nel tempio</b>		
<b>3.E</b> <i>Bītu ellim bīt ilī ina ašri ellim ul ēpuš</i>		
“La dimora pura, la dimora degli dèi, non era stata costruita in un luogo puro”		
( <i>āšipu</i> )		

In cima allo schema, troviamo l’*historiola* *Enūma Anu ibnū šamê*, “Quando Anu ebbe creato il cielo” (§Testo 3.A)<sup>64</sup>, una preghiera recitata dal *kalû* nel corso del rituale

<sup>63</sup> Sulle *historiolae* nei rituali di fondazione, si veda Ambos 2004, 51-52.

<sup>64</sup> Il testo su cui è riportata (BE.13987) proviene da Babilonia ed è datato al periodo neo-babilonese. Dalle informazioni forniteci da R. Koldewey (cfr. *BMisc.*,32: nota a piè di pagina), si deduce che il testo fu rinvenuto nell’ “Archivio 18”, in un contesto privato. Ciononostante, come suggerisce Ambos (2004, 14), non è da escludere un suo collegamento con il tempio del dio Ninurta. La tavoletta ha conosciuto una storia travagliata, riportata in dettaglio in Dietrich 2000a, 33-35.

*Enūma igār bīt ili iqâpu*, “Quando crolla il muro della casa di un dio”, eseguito per il restauro di una struttura templare fatiscente<sup>65</sup>. L’*historiola* era recitata sul *libittu mahritu*, “il primo mattone”, dopo che questo era stato rimosso da parte del capomastro<sup>66</sup>. “Il primo mattone” era il cuore pulsante del tempio, tanto da essere considerato la sua *pars pro toto*<sup>67</sup>. Nel corso di restauri o demolizioni di un edificio templare, infatti, la conservazione del *libittu mahritu* era ciò che garantiva la continuità del culto, tanto nel tempio restaurato, quanto in quello totalmente ricostruito<sup>68</sup>. Questa preghiera che il *kalû* recitava sul “primo mattone” appena estratto si rivolge, quindi, all’oggetto ritenuto concettualmente determinante ai fini di una corretta edificazione del santuario. In apertura, il lamentatore descrive la creazione del cielo da parte di Anu, ma senza che a essa segua la catena con interrelazioni che ci aspetteremmo. La linea 25 di 3.A ricalca in parte la struttura della linea precedente (soggetto-predicato-oggetto), ma cambia il proprio soggetto in Nudimud, “Colui che crea”, epiteto sumerico del dio Enki (in accadico, Ea). Oltre a essere il signore degli abissi, nei filoni narrativi che fanno capo alla “tradizione di Eridu”, Enki/Ea è anche il dio che con l’argilla dell’Apsû crea l’essere umano, supportato da dee madri<sup>69</sup>. Tutto ciò fa di lui un’entità creatrice, nonché l’artigiano per eccellenza e il signore della saggezza, intesa in termini di un *savoir-faire* intellettuale e tecnico-pratico<sup>70</sup>. L’epiteto sumerico è qui

<sup>65</sup> Per il rituale e le sue varianti nei diversi testimoni oggi noti, cfr. Ambos 2004, 177-189.

<sup>66</sup> Cfr. Ambos 2004, 66-67, I.11.2; *Id.* 2010, 227-228.

<sup>67</sup> In generale sul primo mattone, si veda Ellis 1968, 28-29. Secondo Dietrich questa coincidenza tra il mattone e il tempio faceva anche in modo che la sua consacrazione corrispondesse a una benedizione di tutti gli altri materiali di costruzione, cfr. Dietrich 2000a, 40.

<sup>68</sup> Si noti che l’aggettivo *mahrû* può essere tradotto tanto come “primo”, quanto come “precedente”. il *libittu mahritu* potrebbe allora indicare sia il primo mattone del tempio, quanto un vecchio mattone della struttura che andrà riedificata. Non sappiamo, quindi, se la conservazione del *libittu mahritu* si riferisse effettivamente al primo mattone del tempio o a uno qualunque dei vecchi mattoni della sua struttura ormai fatiscente, cfr. Ellis 1968, 29.

<sup>69</sup> Si veda §III.1.1, n. 48.

<sup>70</sup> «Babylonian has a term 'wisdom' (*nēmequ*), and several adjectives for 'wise' (*enqu*, *mūdû*, *hassu*, *etpēšû*), but only rarely are they used with a moral content. Generally 'wisdom' refers to skill in cult and magic lore, and the wise man is the initiate. One of the texts edited below begins, "I will praise the lord of wisdom", where Marduk is the lord, and his wisdom is skill in the rites of exorcism» (Lambert 1960, 1). In Mesopotamia, dunque, la nozione di saggezza è molto più variegata rispetto a quella odierna. Si tratta di una saggezza nella quale conoscenze e competenze intellettuali si fondono ad abilità di tipo tecnico-pratico. Le competenze del primo ambito fanno di Enki/Ea il dio dell’occulto, il dio delle pratiche rituali e degli incantesimi e, anche, il dio dell’astuzia; le seconde, invece, lo rendono l’artigiano che nelle sue creazioni sa imprimere la vita. Sulle diverse percezioni e accezioni di saggezza in Mesopotamia e nel resto del Mediterraneo antico, cfr. Buccellati 1981, Curnow 2010; Ercolani-Xella (a cura di) 2013.

utilizzato con cognizione di causa, dal momento che sarà proprio il dio di Eridu a dare vita a tutto il necessario per la costruzione del tempio. Pertanto, subito dopo il cielo, non si assiste alla creazione della terra, bensì a quella dell’Apsû, le acque sotterranee nelle quali Enki dimora (3.A: 25)<sup>71</sup>. Da qui il dio può poi impastare l’argilla degli abissi, dando inizio al processo creativo a cascata che ci si aspettava, seppur con delle differenze sostanziali rispetto alle *historiolae* del verme o del *merĥu*. In questo caso, non ci si trova più dinnanzi a una generazione spontanea di elementi, ma in quella che è stata definita una *creatio ad usum*, nella quale è il dio a plasmare gli elementi necessari sia per l’edificazione del tempio, che per l’avvio delle attività di culto<sup>72</sup>. La *creatio ad usum* è espressa attraverso una catena senza interrelazioni, nella quale ogni elemento non origina dal precedente, ma sempre e solo da Ea. Le maglie di questa catena hanno tutte inizio con la terza persona del preterito del verbo *banû*, “egli ha creato/creò” (3.A: 27-38), seguendo uno schema compositivo meno ripetitivo rispetto a quelli visti precedentemente (p.es. X-v-Y; Y-v-Z; etc.). In questa struttura, non solo non vigono regole sul numero di oggetti retti dal predicato (cioè sugli elementi generati in ogni maglia), ma a termine di ogni sequenza di creazioni vi è anche l’aggiunta di una frase (f) introdotta da *ana* usata per esplicitare il ruolo/la funzione del gruppo di elementi retti da *banû* (p.es 3.A:29 = *ib-ni* (v) <sup>d</sup>*Nin-duluma* (X) <sup>d</sup>*Nin-simug* (Y) *u* <sup>d</sup>*A-ra-zu* (Z) *ana mu-šak-lil šī-pir na*[*b-ni-ti-ki* (f) = v - X + Y + Z - f). Nella disposizione degli elementi, rispetto ai testi antecedenti che vedevano l’oggetto di interesse dell’incantesimo come ultimo prodotto della creazione (sia il verme che il *merĥu* chiudono sempre le loro catene), qui il *libittu mahritu*, personificato dal dio-mattone Kulla<sup>73</sup>, è la prima delle creazioni di Ea. Una disposizione voluta, dal momento che, a differenza del verme e del *merĥu*, qui il mattone è posto in una posizione di rilievo per sottolinearne la primaria importanza nella costruzione del tempio, ma anche per

<sup>71</sup> Sulla collocazione dell’Apsû nel pensiero geografico mesopotamico, cfr. Horowitz 1998, 334-347.

<sup>72</sup> Dietrich paragona questa *creatio ad usum* ad altre creazioni di Enki\Ea, quella di Ašû-šu-namir ne *La discesa di Ištar negli inferi* e quella di Šaltum, “Discordia”, nel *Poema di Agušaya*, cfr. Dietrich 2000a, 43. Per quanto il concetto di una creazione dettata “dal bisogno” sia calzante in ambo questi casi, si noti, però, che nel caso di Šaltum il processo creativo è assolutamente differente: questa è creata dallo sporco sotto le unghie del dio Ea.

<sup>73</sup> Lo stesso nome del dio è scritto col logogramma sumerico per “mattone”, SIG<sub>4</sub>. Data la valenza simbolica del mattone nei rituali di costruzione, Kulla è un’entità chiamata spesso a parteciparvi, assieme all’entità legata alle fondamenta Mušdama, cfr. Lambert 1987; Ambos 2004, 21-23; *Id.* e 2010, 222-223.

rimarcare come quest’ultimo sia un prodotto divino e non umano<sup>74</sup>. Creato il mattone e, al tempo stesso, l’entità che lo incarna, Ea si appresta a plasmare tutto ciò che servirà non solo per la costruzione edile del tempio, ma anche per le azioni di culto che entro di esso verranno svolte. La cosmogonia degli ambienti (la foresta, il canneto, i mari, la montagna<sup>75</sup>) dai quali andranno prese le materie prime, tanto per l’edilizia, quanto per le offerte rituali, si alternano a una teogonia di divinità artigiane nelle quali si rispecchiano le figure professionali senza cui il tempio non potrebbe né ergersi, né divenire l’epicentro del sostentamento del suo dio (Tabella 7)<sup>76</sup>. A entità artigiane, prettamente adibite a attività tecnico-pratiche (Ninduluma, carpentiere; Ninsimug, fabbro; Kusibanda, orefice; etc.), si intervallano entità strettamente vincolate al culto (come Arazu, dio della preghiera<sup>77</sup>; Kusu, dio del sacerdozio; Umunmutamngu e Umunmutamnag dediti alle offerte di cibo e di birra<sup>78</sup>) e personificazioni – tutte precedute dal determinativo divino – degli stessi generi alimentari (Ašnan, il grano; Laḥar, il bestiame; Siris, la birra). Queste componenti, però, non bastano affinché il tempio diventi un’entità viva e pulsante. Perché ciò avvenga, gli ingranaggi della macchina templare dovranno essere azionati da colui il quale è stato creato con il solo e unico scopo di servire gli dèi: l’uomo. L’*historiola*, quindi, aderendo al motivo narrativo che abbiamo già intravisto in 2.B con il riferimento al “canto da lavoro”, si conclude con la creazione dell’essere umano.

**Tabella 7:** Disposizione degli elementi in 3.A

---

Anu- Il cielo (l. 24)

---

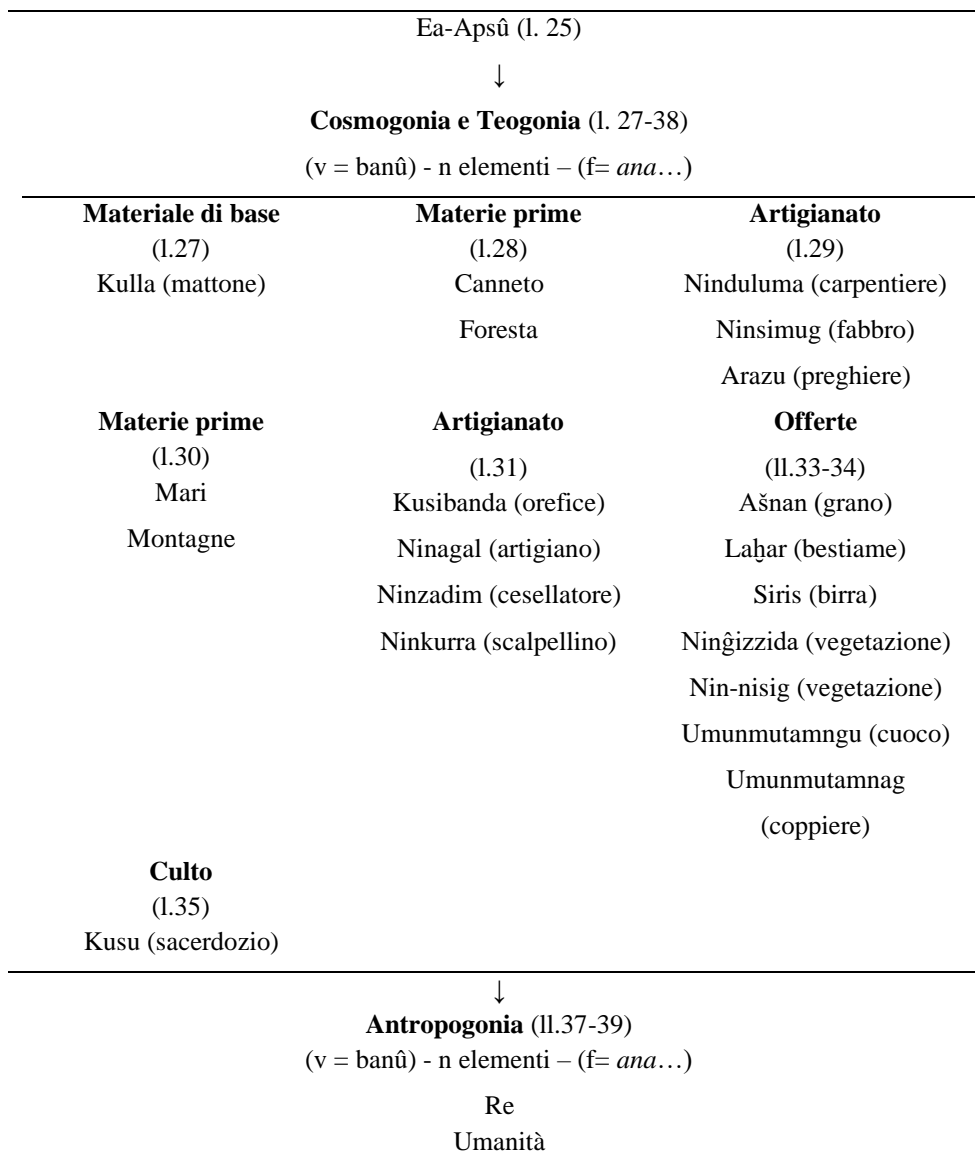
<sup>74</sup> « Vor diesem Ziegel rezitierte der Klagesänger die Beschwörung „Als Anu den Himmel erschuf“, durch welche der Tempel noch vor Beginn der Bauarbeiten als Werk der Götter identifiziert wurde», Ambos 2004, 12.

<sup>75</sup> Sul legame del dio Enki con l’abbondanza e gli ambienti naturali, si veda Gabbay– Mirelman – Reid. 2020.

<sup>76</sup> Per una nota dettagliata delle singole divinità create in questa *historiola* da Ea, si veda Ambos 2004, 26-28; Lambert 2013, 376-379. Dietrich ha inoltre sostenuto che, essendo il prodotto di una *creatio ad usum* a opera di Ea e non essendo nate “spontaneamente” o dall’unione di una coppia di dèi, le divinità artigiane sono da ritenersi esseri a metà strada tra le divinità vere e proprie e l’umanità, cfr. Dietrich 2000a, 43.

<sup>77</sup> Altro dio dal nome parlante: il sumerico a-ra-zu, significa “preghiera” o “supplica”.

<sup>78</sup> Letteralmente Umunmutamngu e Umunmutamnag significano “cosa vuole il mio Signore da mangiare?” e “cosa vuole il mio Signore da bere?”. Sono per questo interpretabili come l’incarnazione delle offerte di cibo e bevande agli dèi. Entrambe le divinità sono conosciute come il cuoco (*nuḫatimmu*) e il birraio di Marduk (*sirāšū*) nell’Esagila e nella lista divina An=*Anum* sono enumerati nel suo *entourage*, rispettivamente come <sup>d</sup>*Mi-na-a i-kul be-lí* = muḫaldim é-saĝ-í-l-la-ke<sub>4</sub>, e come <sup>d</sup>*Mi-na-a iš-ti be-lí*= lunga è-saĝ-í-l-la-ke, cfr. An=*Anum* II 263f (Litke 1998, 98). Per approfondimenti, cfr. Ambos 2004, 207, I.4.7.3.



Per l'esattezza, l'antropogonia si biforca in due creazioni distinte: in prima istanza è creato il sovrano<sup>79</sup>, vicario degli dèi in terra e, di conseguenza, mandante e sovrintendente di tutte le (ri)costruzioni templari<sup>80</sup>; in secondo luogo e come ultima

<sup>79</sup> In un racconto sulla creazione dell'uomo e del re, riecheggiano motivi simili a quelli trovati in questa *historiola*. Con evidenti legami con l'*Atra-ḥasis*, la dea Bēlet-ilī aiuta il dio Ea a creare l'uomo e, separatamente, il re. All'ultimo è affidato il dominio della terra e la gestione della guerra, mentre al primo è richiesto, come d'usanza, di provvedere al culto e di lavorare al posto degli dèi. Per approfondimenti, cfr. Mayer 1987. Sul rapporto sinergico tra pensiero mitico e legittimazione del potere regale, cfr. Cancik-Kirschbaum 1995, 20.

<sup>80</sup> Come testimoniato in iscrizioni reali, dai reperti emersi dai depositi di costruzione e dalle fonti letterarie stesse, l'accuratezza con la quale i sovrani si dedicavano alla fondazione e manutenzione dei templi fu sempre posta al centro delle loro politiche. La gestione della casa del dio era vista come

creazione, il dio artigiano plasma la razza umana, che sotto forma di manodopera e di personale templare o, semplicemente, di offerente e credente renderà onore alle divinità nei loro templi. A linea 37, infine, si leggono i nomi di An, Enlil ed Ea, ma il testo è frammentario e non si evince in quale funzione la triade fosse menzionata e se ci sia un riferimento esplicito a quello che, come vedremo, è il motivo narrativo che fa di questo trio divino un gruppo di divinità creatrici. A termine di questa breve analisi, resta invece evidente che in 3.A il motivo mitico di riferimento non sia quello cosmico, ma quello della “tradizione di Eridu”. Non solo la terra non compare come elemento atavico della creazione, ma anche le sue componenti ambientali (montagne, foreste, mari, etc.), fanno pienamente capo a Enki\Ea. Pertanto, seppur non in modo attinente al “motivo cosmico”, la creazione della terra non è omessa, dal momento che è espressa tramite l’uso di una figura retorica cara alla Mesopotamia: il merismo, con cui la totalità di un soggetto è resa dall’elenco delle sue componenti<sup>81</sup>. In questo caso, la terra non incarna più una totalità generica o personificata, ma una collettività di risorse ambientali da cui attingere. L’aderenza al motivo mitico di Eridu e la messa da parte di quello dualistico con a capo an e ki, potrebbe essere spiegata alla luce del contesto storico e geo-politico entro il quale il testo è stato redatto. La tavoletta di riferimento, la BE. 13987, è datata al periodo neo-babilonese (ca. 626-539 a.C.) e proviene da Babilonia, città del dio Marduk. Come è noto, il processo teologico che aveva trasformato questo dio da divinità locale semisconosciuta a Signore degli dèi, si era basato sulla creazione di un legame con la “tradizione di Eridu”, operato sancendo una corrispondenza tra Marduk e il sumerico Asalluḫi, figlio del dio Enki<sup>82</sup>. In 3. A l’adesione al motivo di Eridu, fondato sull’attività creatrice di Enki, era quindi in linea con l’intero impianto teologico babilonese<sup>83</sup>. Purtroppo, però, non possedendo copie più antiche, non ci è dato sapere se e quali cambiamenti questa *historiola* abbia subito

---

la più grande dimostrazione di devozione, per questo i sovrani erano dediti investire parte delle proprie ricchezze in opere edilizie che glorificassero gli dèi e, al tempo stesso, rafforzassero la loro propaganda. Sui “re costruttori”, si veda Lackenbacher 1982.

<sup>81</sup> Wasserman ha dedicato una vasta attenzione alle diverse forme di merismo presenti nelle fonti mesopotamiche, Cfr. Wasserman 2003, 61-98. Si noti, inoltre, che la stessa coppia di “cielo (an) e terra (ki)” che è utilizzata nel “motivo cosmico” per indicare la creazione del mondo può anch’essa rientrare in una forma basilare di merismo, quello binario, cfr. *Ibi*, 62-63 e 74-77.

<sup>82</sup> Per uno studio riepilogativo sulla costruzione teologica e ideologica della figura di Marduk, cfr. Lambert 1984; sulla divinità sumerica Asalluḫi, cfr. Johandi 2019. Sul ruolo di Asalluḫi/Marduk e il loro legame con Eridu, si veda Geller 1985, 12-13.

<sup>83</sup> Cfr. Dietrich 2000a, 42.

nel corso dei secoli e nell'eventuale passaggio dal contesto sumerico a quello babilonese; così come, non avendo copie provenienti dall'Assiria del rituale del *kalû* "Quando crolla il muro della casa di un dio", non possiamo dire se in ambito assiro i *legomena* presentassero delle variazioni<sup>84</sup>. In merito a ciò, si deve ricordare che, seppur sia lecito pensare che in principio i motivi della creazione furono concepiti separatamente all'interno delle differenti "città-stato" sumeriche, è altrettanto vero che nel corso dei millenni i diversi mitemi finirono con l'avvicinarsi l'uno all'altro, allacciandosi tra di loro. A tal proposito, può essere utile prendere in esame quanto riportato sulla tavoletta O.174, di età seleucide e proveniente da Uruk. Su di essa vi sono iscritte le prescrizioni del rituale visto poc'anzi, "Quando crolla il muro della casa di un dio", nel quale è prevista la lettura dell'*historiola* *Enūma Anu ibnū šamē* (3.A)<sup>85</sup>. Sulla stessa tavoletta, però, sono riportate anche le prescrizioni per un altro rituale del *kalû*, questa volta eseguito durante la lavorazione delle fondamenta del tempio. Si tratta del rito *Enūma uššē bīt ili tanamdû*, "Quando getti le fondamenta per la casa di un dio", per il cui svolgimento era prevista la lettura di una preghiera con *incipit* cosmogonico<sup>86</sup>. Dal momento che è la tavoletta stessa a palesare la conoscenza del testo 3.A, per il nostro senso di "coerenza", ci immagineremmo che anche questa seconda *historiola*, prescritta solo poche righe dopo, segua i mitemi della "tradizione di Eridu". Il nostro bisogno di uniformità, però, non può essere appagato, dal momento

---

<sup>84</sup> Ragionare per compartimenti stagni è, però, fuorviante, dal momento che si rischia di creare una cesura eccessivamente netta tra "mondo babilonese" e "mondo assiro". Nella maggior parte dei casi, i rituali trovati nell'uno o nell'altro posto presentano variazioni minime. Un buon esempio possono essere le fonti riportanti le prescrizioni per il rituale dell'attivazione della statua di culto, il *mīs pī*, "lavaggio della bocca", poiché una proviene da Babilonia (BM 45749) e le restanti da frammenti assiri provenienti da Ninive, cfr. Walker-Dick 2001, 34-35. Il processo di attivazione è da entrambi i luoghi identico e il solo elemento che potrebbe "tradire" un aspetto "più babilonese" è la forte attenzione per gli aspetti astrali che si ha nella copia di Babilonia (BM 45749: 25-36). Al di là di qualche variazione sugli oggetti rituali chiamati in causa (p. es. solo la versione babilonese nomina direttamente il "mattoncino di Bēlet-ilī", BM 45749: 23), non c'è alcun rilevante cambiamento in seno alle divinità chiamate in causa nel corso del rituale, cfr. Walker-Dick 2001, 18.

<sup>85</sup> In O.174 si legge solo che il *kalû* reciterà l'*Enūma anu ibnū šamē* davanti al mattone (cfr. O.174, 19), ma il testo dell'*historiola* non è riportato per esteso. Questa mancanza non deve, però, far pensare che l'*historiola* non fosse letta, dal momento che spesso sulle tavolette rituali prescrittive, cioè quelle che elencavano le diverse azioni (*dromena/agenda*) che l'operatore doveva eseguire, non erano riportati i testi delle preghiere e delle formule da recitare. Generalmente, vi era solo la prima linea dei *legomena/dicenda* – di modo che essa fungesse da titolo – mentre il testo per esteso era scritto su tavolette a parte.

<sup>86</sup> Cfr. Ambos 2004, 11.

che l'*historiola* in questione è l'*incipit* di una *šu'ila*<sup>87</sup>, una preghiera a mano alzata, trasmessaci in bilingue (sumerico e accadico), di cui basta il solo titolo per smentire l'aderenza a “la tradizione di Eridu”: *Quando Anu, Enlil, Ea crearono il cielo e la terra*. Il primo verso/il titolo di 3.B palesa l'adesione a una percezione del cosmo meno vincolata a Eridu e al dio Enki e più aderente al motivo della “triade creatrice”, per il quale il mondo è frutto dalla cooperazione del dio celeste An/Anu e dei suoi due figli, Enlil ed Enki/Ea<sup>88</sup>. Difatti, in questa *historiola* il cielo e la terra sono ancora una volta gli elementi atavici del reale, ma la loro creazione è riconosciuta alla triade divina di An/Anu, Enlil ed Enki/Ea. Il testo sembra poi non seguire alcun tipo di schema compositivo aderente a quello della catena e le creazioni descritte sono ben poche: alla triade è attribuita la realizzazione del cielo e della terra, dei santuari (3.B: 5-6) e del lavoro. La fondazione di quest'ultimo è espressa attraverso il celebre rimando al “cesto da lavoro” che “il popolo dalla testa nera” – antico nome per indicare i sumeri e di conseguenza poi tutti gli abitanti della Terra tra i due fiumi – doveva portare per onorare il servizio agli dèi (3.B: 7-8)<sup>89</sup>. Infine, sono proprio gli dèi a chiamare il “pastore che provvede ai santuari”, cioè il re, affinché assolva i propri compiti. In questo modo, l'*incipit* cosmogonico e l'*historiola* stessa terminano, lasciando pieno spazio al sovrano, che recitava in prima persona la sequenza successiva della preghiera<sup>90</sup>. Rispetto a 3.A, strutturalmente più complessa e interamente incentrata sull'enumerare la creazione di ogni elemento utile al tempio, 3.B è meno precisa nella

---

<sup>87</sup> Le *šu'ila* sono preghiere “a mano alzata”, il cui nome deriva dal sumerico *šu*, “mano”, e *il*, “alzare”. Nelle stesse rubriche sumeriche *šu.il.la* era già utilizzato per classificare delle particolari tipologie di *legomena*, il cui proferimento si suppone richiedesse all'operatore di levare in alto la propria mano (gestualità che è attestata anche iconograficamente). Per approfondimenti e riferimenti bibliografici, cfr. Frechette 2012; Lenzi 2011, 24-35.

<sup>88</sup> Altri testi cosmogonici con la triade creatrice, cfr. Bottéro-Kramer 1992 [1989], 522-528; Lambert 2013.

<sup>89</sup> Sumerico:  $\text{ĝeš}^{\text{eš}}$  *dupsik*/ $\text{ĝeš}^{\text{eš}}$  *dusu*, accadico: *tupšikku* / *dupšikku* / *šupšikku*, cfr. CAD T, 476-479. È il canestro (contenente materie prime, strumenti per la costruzione, mattoni, etc.), emblema del lavoro e della corvée per i quali l'essere umano è stato creato. Iconograficamente, diverrà un simbolo utilizzato dai “re-costruttori”, specialmente sotto la III dinastia di Ur, quando questi si faranno ritrarre su stele e chiodi di fondazione con la cesta sul capo. In questo modo, i sovrani ribadivano il loro ruolo non solo di “mandanti” o “officianti religiosi”, ma anche di “lavoratori in carne e ossa” dediti alla costruzione templare, cfr. Bahrani 2017, 162-165. Per il cesto da lavoro nelle cosmogonie, si veda §III.1.1, n. 48.

<sup>90</sup> L'*incipit* cosmogonico termina a linea 14, dopo la quale sulla tavoletta è tirata una linea, dando inizio a un discorso in prima persona in cui a parlare è “il pastore”. Per questo motivo, si suppone che fosse il re a recitare questa preghiera (cfr. Mayer 1978,438) o, quanto meno, che la riga dopo linea 14 segnasse la fine dell'*incipit* cosmogonico letto dal *kalû*, indicando l'inizio della lettura da parte del sovrano, cfr. Ambos 2004,193.



descrizione della creazione, poiché è evidente che il vero *focus* della preghiera saranno le parole pronunciate dal re di seguito all'*incipit* cosmogonico. Benché, quindi, occupi una rilevanza minore nel testo e sia conforme al motivo della “triade creatrice”, la presenza del re e dell’essere umano come figure necessarie al sostentamento divino sono i punti fermi che accomunano le narrazioni di 3.A e di 3.B. Interessante è poi vedere che le stesse tematiche sono riprese anche nelle *historiolae* presenti nei rituali di (ri)costruzione eseguiti dall’*āšipu*. Molto simile è un testo recitato dall’esorcista<sup>91</sup> durante un rito avente lo stesso nome di quello attuato dal lamentatore, cioè *Enūma uššē bīt ili tanamdū*, “Quando getti le fondamenta per la casa di un dio”, a noi noto grazie a testimoni questa volta provenienti da due città assire, Ninive e Dūr Šarrukīn<sup>92</sup>. A differenza del lamentatore, all’*āšipu* era prescritta la creazione di diciassette figurine d’argilla che sarebbero state sotterrate nelle fondamenta in corrispondenza di diverse parti del tempio, motivo per cui il rito è stato ribattezzato da Borger come *Tonmännchen und Puppen*<sup>93</sup>. Nel corso di queste operazioni, l’operatore recitava l’incantesimo *Enūma niši ibbanū*, “Quando l’umanità è stata creata”, interamente composto da una *historiola* (§Testo 3.C). Nonostante il testo sia molto frammentario, si notano comunque forti somiglianze con l’*historiola* 3.B recitata dal *kalū*. In questo caso, però, la creazione è focalizzata sulla nascita del genere umano che è al primo posto degli elementi creati, lasciando supporre che tutta la narrazione si incentrasse principalmente sul ruolo dell’uomo quale gestore delle attività cultuali. Ipotesi avvalorata dalla menzione nelle righe successive della fondazione della regalità (3.C: 57) e della figura del sovrano-pastore quale fornitore di beni (3.C: 58-60, come in 3.B: 9/10). Vi è poi un accenno ai luoghi di culto (3.C: 44-50) e la descrizione tramite merismo della terra con l’elenco degli ambienti da cui si trarranno materie prime e offerte (le montagne e i fiumi, 3.C:51-52). Infine, essendo citate le divinità An/Anu,

---

<sup>91</sup> Per l’esattezza, il testo prescrive la recitazione del rituale al *mašmaššu* (cfr. Ambos 2004, 160: l. A40), l’operatore addetto agli incantesimi, tendenzialmente identificato con l’*āšipu*, il cui nome onomatopeico sarebbe un calco del sumerico *maš-maš*, “incantatore”, cfr. CAD M/1, s.v. *mašmaššu*, 381. Come osservato da Ambos, il testo con le prescrizioni rituali alterna l’uso della seconda persona a quello della terza, sottintendendo che l’*āšipu* fosse affiancato da un secondo operatore rituale (al di là della presenza del re, le cui mansioni erano poco complesse) e che quindi in questo caso dovremmo considerare il *mašmaššu* come una figura distinta dall’ “esorcista”, cfr. Ambos 2004, 156.

<sup>92</sup> Ambos evidenzia anche le somiglianze e le differenze tra il rituale per gettare le fondamenta operato dal *kalū* e quello operato dall’ *āšipu*, Cfr. Ambos 2004, 155.

<sup>93</sup> Cfr. Borger 1973. Sull’uso delle figurine vedi anche Wiggerman 1992a, 119-130.

Enlil, Enki/Ea, si può poi dedurre che, proprio come in 3.B, il motivo di riferimento per la creazione del mondo fosse quello della triade creatrice<sup>94</sup>. Poco dopo, sempre all'interno dello stesso rituale, il motivo della triade creatrice ricompare in una seconda *historiola*, *Īnu Anum, Enlil u Ea īhuzū īnu šamê u eršeta īhuzū* (3.D). Come si evince dal titolo, il racconto fa riferimento a quando Anu, Enlil ed Ea “presero possesso” del cielo e della terra<sup>95</sup>. In questo frangente, esplicitamente collocato *in illo tempore*, il trio edifica la casa del “tempo primordiale” (*qudmu*, 3.D: 11') e interagisce con la figura del sovrano, ancora una volta al centro del racconto (3.D: 12'). Tenendo in considerazione solo le ultime tre *historiolae* (3.A-3.B-3.C), data la loro attinenza agli stessi mitemi (triade creatrice; sovrano che provvede ai santuari; uomo come forza lavoro), si potrebbe congetturare una certa omogeneità nelle cosmogonie dei rituali di (ri)costruzione, avvalorando l'idea che le variazioni mitiche siano più ricorrenti in contesti “popolari”. La quinta e ultima *historiola* cosmogonica di questo gruppo, “La dimora pura, la dimora degli dèi non era stata costruita in un luogo puro” (§Testo 3.E), però, confuta nuovamente l'esistenza di una linearità mitica assoluta. Si tratta di un incantesimo solitamente noto coi titoli di *La cosmogonia caldea* o *La fondazione di Eridu*, conati rispettivamente da Labat e Borger<sup>96</sup>. Seppur non sia prescritto in nessuno dei rituali di (ri)costruzione oggi in nostro possesso, sappiamo che era eseguito durante l'entrata della statua di un dio nel tempio<sup>97</sup>, pertanto si suppone facesse parte delle

<sup>94</sup> Il testo è frammentario e non si evince se la triade stia o meno compiendo un'azione creatrice del cielo e della terra. Dalle righe successive, possiamo però intuire che i tre dèi abbiano decretato i destini (probabilmente anche quelli di tutte le altre divinità, cfr. Ambos 2004, 161: n. 61f) e abbiano operato nella costruzione dei luoghi di culto.

<sup>95</sup> A differenza delle altre *historiolae* viste sinora, nelle quali l'attività creatrice è espressa con i tipici verbi della creazione (*banû/ epēšu/ (w)alādu*); questo incantesimo fa ricorso a un verbo complesso, *aḥāzu*, che ha sollevato dei problemi interpretativi in merito alla prima linea di 3.D. Letteralmente, il verbo è tradotto come “afferrare”, ma in base ai contesti può assumere molteplici significati: in riferimento a una donna, per esempio, può indicare l'atto di “prendere in moglie/sposare” o, in relazione a un concetto, può voler dire “imparare”, nel senso di “afferrare mentalmente qualcosa”, cfr. CAD, A/1, s.v. *aḥāzu*, 173-183. Poiché i verbi della creazione necessitano di un approfondimento specifico e di uno studio a sé, nel contesto di questo studio ho deciso di attenermi alla traduzione più letterale, la stessa suggerita da Farber (TUAT II/2, 244) e in CAD M/1, s.v. *mānu* B, 228. A ogni modo, resta interessante la proposta di Bottéro che, partendo dal significato “imparare” di *aḥāzu*, ha supposto che in questo caso la triade creatrice fosse presentata nell'atto cerebrale di “progettare” e “pianificare” le norme e le istituzioni del cielo e della terra, cfr. Bottéro 1985, 301.

<sup>96</sup> Cfr. Labat *et al.* 1970, 74, Borger 1975, 126.

<sup>97</sup> Per l'esattezza, da una fonte neo-babilonese di Uruk, si evince che lo stesso rituale (dal titolo in sumerico *é-kù-ga é dingir-re-e-ne*) fu recitato durante il Capodanno per l'entrata della statua di Anu nel tempio dell'*akītu* fuori dalle mura cittadine (cfr. BRM IV, 7:29, testo con traduzione e commento in Linssen 2004, 209-214).

diverse attività rituali legate ai restauri templari<sup>98</sup>. Il testo è noto principalmente grazie alla tavoletta neo-assira BM 93014 che<sup>99</sup>, seguendo un fenomeno molto comune, è redatta in bilingue, sumerico e accadico, ma con un uso così insolito e “arcaicizzante” della prima lingua da aver destato qualche perplessità circa le sue origini<sup>100</sup>. Gli studiosi hanno giustificato tali stranezze proponendo due possibili spiegazioni: o il testo sumerico originale era molto antico, probabilmente del III millennio, e solo in seguito fu tradotto in accadico (non sempre in maniera perfettamente corrispondente)<sup>101</sup>; oppure, il testo è stato concepito in accadico e successivamente investito di autorità attraverso una traduzione (non sempre ben riuscita) nella lingua del “popolo dalla testa nera”<sup>102</sup>. Sia che si tratti di una ripresa di un tema più antico, sia che si tratti di una composizione *ex novo* rimodulata sulla scia della “tradizione di Eridu”, ciò che è certo è la volontà di ostentare una continuità col mondo sumerico, non solo sotto il profilo linguistico, ma anche su quello delle strutture narrative scelte per costruire il racconto (Tabella 8). Innanzitutto, ricorrendo a un *incipit* negativo, il mito inizia introducendo tutti quegli elementi che *in illo tempore* non erano ancora stati creati. Il ricorso a questa descrizione per negazione, tipico delle più antiche narrazioni sumeriche<sup>103</sup>, è così utilizzato per comporre una «negative cosmology» (Rubio 2013, 8), nella quale sono elencati tutti quegli elementi che ancora “non sono” e che verranno fondati con lo sviluppo del racconto<sup>104</sup>. Nell’enumerazione di ciò che

---

<sup>98</sup> Cfr. Ambos 2004: 59; *Ibi*, 199.

<sup>99</sup> Una presentazione degli altri testimoni su cui è ripotata l’*historiola* 3.E in Lambert 2013, 366-367. Per una lettura sinottica con i frammenti Sm 91 e Rm17, si veda Ambos 2004 200-2005.

<sup>100</sup> Per l’analisi dei prefissi verbali sumerici e della loro non sempre lineare corrispondenza in accadico, si veda Lambert 2013, 368.

<sup>101</sup> «To sum up: this myth was first a Sumerian text describing the origin of the cosmos and the major temples and their cities in it. It arose when a top trinity of gods presided over the pantheon, and that limits the date of composition to late in the third millenium b.C. at the earliest» Lambert 2013, 368.

<sup>102</sup> «È un sumerico scadente, che molto probabilmente è stato tradotto dall’accadico originario», Bottéro-Kramer 1992 [1989], 529; «Die sumerische Fassung des Textes ist ganz offenkundig sekundär und kam dadurch zustande, daß der Verfasser der akkadischen Version diese (nicht immer glücklich) nachträglich ins Sumerische übersetzte», Ambos 2004, 200.

<sup>103</sup> Il ricorso alla descrizione per negazione è molto ricorrente nelle trattazioni sumeriche, cfr. Michalowski 1991; Streck 2002, 240-251. Con un approccio prettamente linguistico, Mayer ha riflettuto sull’utilizzo della negazione per esprimere totalità, cfr. Mayer 1989. Il ricorso all’espedito della negazione non è una prerogativa del mito mesopotamico, sulla sua ricorrenza vi aveva riflettuto anche Pettazzoni nei suoi ultimi appunti, asserendo che il mito è il luogo e il tempo delle antitesi, del “non dato”, cfr. Brelich 1960, 50-54

<sup>104</sup> Si noti come una struttura ad anello, nella quale ciò che “ancora non è” poi è creato nel corso della narrazione, ricorre anche nel mito di *Enki e Ninhursaga*, cfr. Ceravolo 2019a, 124-127; si veda anche Woods 2013.

ancora non esiste vi si trovano i templi, le materie prime per costruirli (la canna, gli alberi, il mattone, 3.E :2-3) e le stesse città (3.E: 4). La linea 4, con il suo schema “la dimora non era costruita, la città non era stata creata” fissa il criterio con cui verranno enumerate le negazioni da linea 6 a linea 9<sup>105</sup>:

X= città Y= tempio

-v=dù/epēšū -v<sub>1</sub>=dím/banû

1.4 = la dimora (Y) non era stata costruita (-v), la città (X) non era stata creata (-v<sub>1</sub>)

**ll. 6-8 = Catena negativa senza interrelazioni: X-(-v)-Y-(-v<sub>1</sub>)**

città-(-v)-tempio-(-v<sub>1</sub>) [eccetto l.8: Apsû-(-v)-Eridu-(-v<sub>1</sub>)]

Lo schema costituisce una catena negativa nella quale al nome della città “non costruita” segue il nome del suo tempio “non creato”, con un’unica eccezione alla linea 8 (poi ripresa a 3.E: 41) nella quale al nome degli abissi, l’Apsû, segue quello della città di Eridu. Le città non enumerate come “esistenti”, sono le residenze degli dèi della triade creatrice: Nippur, città di Enlil, Uruk, città di An ed Eridu, città di Enki. La catena di negazioni si conclude ripetendo l’assenza di templi (3.E: 9) e asserendo, in linea con la tradizione babilonese dell’*Enūma eliš*, che in principio dei tempi non vi era che il mare (3.E: 10)<sup>106</sup>. La “non esistenza” è poi sostituita al momento della creazione con la costruzione della città di Eridu e del tempio dell’Esagila (3.E: 12). Poiché l’Esagila è l’area templare del dio Marduk a Babilonia, mentre Eridu è l’antica città di Enki che affaccia sul Golfo Persico, questo passaggio ha destato fraintendimenti e discussioni. A complicare ulteriormente la sua interpretazione è la linea successiva, nella quale si specifica che è stato il dio Enki, chiamato col nome sumerico di Lugal-dukuga (“Re della pura collinetta”), che avrebbe creato l’Esagila negli abissi dell’Apsû<sup>107</sup>. A ben guardare, però, queste incongruenze sono chiarite a linea 14, nella quale è detto che l’Esagila è creato a Babilonia. Si comprende allora

<sup>105</sup> Le modalità grammaticali con cui è costruita la corrispondenza tra le forme verbali sumeriche e quelle accadiche sono state analizzate in Lambert 2013, 368.

<sup>106</sup> All’inizio del *Poema della Creazione*, prima che le stesse divinità fossero create, non vi erano che la coppia primordiale acquatica di Apsû, le acque dolci, e Tiāmat, l’acqua salata del mare (*Ee*, tav. I, 1-8; cfr. Talon 2005, 33 e 79). Sul mare nella letteratura mesopotamica, cfr. Verderame 2020b.

<sup>107</sup> Cfr. Lambert 1987-1990, §2. Il nome di “Re della pura collinetta” potrebbe essere stato scelto in correlazione all’assenza di una dimora “pura” di un luogo “puro” nell’*incipit* negativo. Si noti, inoltre, che du<sub>6</sub>-ku<sub>3</sub> può indicare anche una zona di culto e l’Apsû.

che nelle linee precedenti il nome della città di Eridu era usato come corrispettivo di quello di Babilonia. Una scelta espressiva assolutamente coerente, dal momento che, per intensificare la correlazione con la “tradizione di Eridu”, non era raro che la città di Marduk fosse rapportata anche in termini toponomastici a quella del padre Enki<sup>108</sup>. Pertanto, in questa *historiola* la coincidenza tra le due città è resa nota proprio in quella che a primo sguardo apparirebbe come una svista:

- 12 In quel giorno Eridu (X) fu costruita, l’Esagila (Y) fu creato,  
 13 l’Esagila (Y), che Lugal-dukuga ha eretto nel centro dell’Apsû (X<sup>2</sup>)<sup>109</sup>,  
 14 Babilonia (Z=X) fu costruita, l’Esagila (Y) fu terminato.

Le tre linee, quindi, più che una confusionaria fondazione dell’Esagila, palesano la corrispondenza tra Eridu e Babilonia: entrambe sono le prime città a essere state create, perché sono una lo specchio dell’altra. Così facendo, si ribadisce il legame con Eridu e al tempo stesso che Babilonia è il primo centro urbano a essere stato fondato, conformemente a quanto sostenuto nell’*Enūma eliš*<sup>110</sup>. Dopo che il “Re della pura collinetta” ha fondato la città in un mondo prima privo di luoghi e abitazioni “pure”, adesso sono create le altre divinità che a loro volta risiederanno in città “pure” (3.E: 16) a cui assegneranno un buon destino (=dare un buon nome). Solo a questo punto, Marduk (nella linea in sumerico chiamato col nome di Gilimma, il dio che intreccia la corda che tiene unite le parti del cosmo), prende le redini della cosmogonia, creando una zattera di canne su cui riversa la terra che costituirà il mondo (3.E= 17-18)<sup>111</sup>. Assistito dalla dea madre Aruru, il dio crea poi l’umanità e di lì tutti gli altri elementi

<sup>108</sup> Cfr. Lambert 2013, 367.

<sup>109</sup> Si può considerare il riferimento all’Apsû come un rimando alla città di Eridu, dal momento che questa è la sede del dio Enki e il tempio nel quale dimora è proprio l’*é-abzu*, “la casa dell’Abzu”. A sostegno della coincidenza tra Babilonia ed Eridu in questo testo, Espak dichiara: «The following line the states that Babylon was built and the Esagil temple was created. Therefore, it is reasonable to consider the initial mention of Eridu and Abzu as the names actually denoting the city of Babylon and Marduk’s temple situated there» (Espak 2015, 62).

<sup>110</sup> Cfr. Babilonia pensata da Marduk: *Ee*, tav. V:125-130-; cfr. Tallon 2005, 60 e 98; Costruzione di Babilonia e dell’Esagila, cfr. *Ee*, tav. VI:49-81; cfr. Tallon 2005, 64-65 e 100-101.

<sup>111</sup> Gilimma è il 31° dei 50 nomi di Marduk nella *Enūma eliš* (tav. VII: 80; cfr. Tallon 2005, 73 e 106). Come indica il suo stesso nome, costruito con un gioco di parole sul sumerico *gilim*, “corda di canne”, egli è colui che intreccia la corda cosmica che tiene assieme le parti dell’universo (cfr. Lambert 1957-1971a). Per tale motivo, in questo frangente in cui le canne sono legate assieme per costruire la zattera, il nome sumerico con cui è appellato Marduk non è il “canonico” *Asalluḫi*, bensì quello di Gilimma in grado di sottolineare la valenza cosmica dell’atto appena compiuto.

costituenti del pianeta<sup>112</sup>: gli animali selvatici; il Tigri e l'Eufrate; la vegetazione; gli animali d'allevamento (3.E: 21-30); concludendo la sua opera cosmogonica a linea 31, quando riversa un cumulo di terra sul mare<sup>113</sup>. Subito dopo, la funzione di dio creatore è rivestita nuovamente da Enki in un passaggio spesso considerato contraddittorio: il dio pone il canneto e la terraferma sul mare (3.E: 32), quando parrebbe che la terraferma sia stata già posta da Marduk/Gilimma sulla sua zattera/mondo fatta proprio di canne. Dopo questa linea, con una chiusura ad anello, Enki crea tutto ciò che nell'*incipit negativo* era ancora increato, comprese le città di Nippur, Uruk ed Eridu (3.E: 34-42). Per farlo, la catena di creazioni espressa in negativo nell'*incipit* è riproposta, seguendo lo stesso schema nella composizione delle sue maglie, ma rimuovendo l'uso della negazione (3.E: 37-42).

A termine della lettura di 3.E si può constatare come essa appaia il risultato di una ricucitura di temi mitici e sezioni narrative differenti. La prima parte dell'*historiola* è interamente attinente alle più antiche tradizioni sumeriche: da una parte essa rimanda alla tradizione di Eridu, con l'attribuzione del processo creativo al dio Enki/Lugal-dukuga; dall'altra, si riallaccia alla centralità della triade creatrice, elencando l'assenza delle loro rispettive dimore e città. L'ordine con cui i centri urbani mancanti sono elencati (Nippur-Uruk-Eridu) ha destato dei problemi interpretativi, dal momento che esso non segue il principio gerarchico che avrebbe voluto in testa la città del dio An e solo in seguito quelle dei suoi figli. Secondo Lambert questa particolarità è dovuta all'antichità del testo sumerico su cui poi la tradizione accadica si sarebbe sovrapposta:

« To sum up: this myth was first a Sumerian text describing the origin of the cosmos and the major temples and their cities in it. It arose when a top trinity of gods presided over the pantheon, and that limits the date of composition to late in the third millenium

<sup>112</sup> Aruru è una dea madre, sorella di Enlil, associata spesso a altre dee madri, quali Bēlet-ilī, Nintur e Ninḫursaga, tutte legate alla creazione dell'uomo, generalmente nella posizione di assistenti di un dio (di frequente Enki/Ea), cfr. Krebernik 1993, 502 e 504; Stol 2000, 74. Le funzioni creatrici della dea sono principalmente ricordate nell'*Epopèa di Gilgameš*, dove le viene affidata la creazione di Enkidu, di cui plasmerà il corpo dall'argilla in totale autonomia e senza assistenza esterna (*EG*, tav. I: 94-102; cfr. George 2003, vol. I, 543-544); la si ritrova collegata a un contesto antropogonico anche in *KAR,4: v.17* (cfr. Dilek 2013, App. I, 7); mentre in *Enki e l'ordine del mondo* è addetta alla tutela del parto (*ETCSL* t.1.1.3 : 395-402).

<sup>113</sup> Notare che in un altro frammento (BM 54652, =Ambos 2004, 202: 1.31 C1), in quella linea Marduk è appellato con il suo nome sumerico canonico, Asalluḫi, e non più quello di Gilimma. Questo non può che confermare che la scelta di Gilimma fosse voluta e circostanziata all'atto cosmico di intrecciare le canne per creare la zattera/il mondo.

b.c. at the earliest. It presumes the common later group of An (Uruk), Enlil (Nippur), and Enki / Ea (Eridu). But it preferred the order Enlil, An, Enki in describing what was lacking, but put the creation of Eridu first, whose god later creates Nippur and Uruk. No doubt the text arose in Eridu from the cult of Enki. But when Babylon and its god Marduk had risen to be head of the pantheon toward the end of the second millennium b.c., an editor ineptly changed the text to make Babylon the first city and Marduk its patron god as the prime creator. Since Marduk was Enki's son, the change was not too radical» (Lambert 2013, 368-369).

Si noti che il nome con cui si rimanda a Enki a linea 13, Lugal-dukuga, è conosciuto anche come epiteto del dio Enlil<sup>114</sup>. Seguendo il gioco di sovrapposizioni suggerito da Lambert, l'ipotetica fonte originaria potrebbe essere legata a Nippur e al dio Enlil, spiegando, così, il ricorso solo in seconda posizione per Uruk e addirittura in terza per Eridu. Se così fosse, in seguito gli scribi babilonesi avrebbero manipolato il mito, non solo di modo che la centralità dell'atto creativo ricadesse su Enki/Ea e su suo figlio Marduk, ma anche di modo che Eridu figurasse in una posizione di prestigio in qualità di primo centro urbano fondato. Benché queste non possano che essere congetture e il testo potrebbe essere stato scritto prima in accadico e solo dopo in un sumerico, ciò che risulta più lampante è che ci si trova non dinnanzi a un'unica e omogenea narrazione, ma a un intreccio di nuclei narrativi. L'intera parte centrale può essere considerata come un secondo blocco narrativo, nel quale il creatore è Marduk/Gilimma/Asalluḫi. Da un punto di vista strutturale, questa sezione utilizza la tecnica del merismo: il mondo è descritto nella sua totalità per mezzo di un elenco delle sue parti (piante, animali, ambienti etc.), ma senza che questa enumerazione segua una struttura sintattica che la trasformerebbe in una catena vera e propria. Al termine della descrizione per merismo, nella quale rientra anche l'antropogonia – generalmente operata da Enki, ma qui attribuita a Marduk – inizia un terzo blocco narrativo, in diretta corrispondenza con quello dell'*incipit*. In esso, le attività creatrici ripassano in mano a Enki, apparendo ripetitive e contraddittorie nei suoi riferimenti al mare, al canneto e alla terraferma, già affrontati nel blocco centrale. Alla luce di queste osservazioni, 3.E appare come un assemblamento di tre sezioni narrative distinte,

---

<sup>114</sup> Cfr. Lambert 1987-1990, §2.

certamente estrapolate dalla tradizione sumerica, o per mezzo di una diretta manipolazione di una fonte più antica – come suggerisce Lambert – oppure con la ripresa di motivi mitici noti, poi ricuciti tra di loro. Questi antichi mitemi sumerici potrebbero poi essere stati a loro volta manipolati, di modo che gran parte dell’opera creatrice (pienamente attribuita a Enki ne “la tradizione di Eridu”) ricadesse sul dio poliade di Babilonia che, in virtù del legame col retaggio sumerico, è sovrapposta alla città di Eridu. Tenendo conto di questi elementi, 3.E è un valido esempio di quanto i motivi mitici mutassero nel tempo, legandosi l’uno all’altro in un gioco altalenante di forze, a metà strada tra l’innovazione e il mantenimento di diverse antiche tradizioni.

Tornando al quesito posto in apertura e osservando nel complesso le cinque *historiolae* cosmogoniche utilizzate all’interno dei rituali di (ri)costruzione, ciò che si evince è l’assenza di un’unica cosmogonia “macro-mitica” di riferimento. Una conformità che può addirittura mancare all’interno di una stessa tavoletta, come nel caso della O.174 che prescrive la recitazione sia di 3.A che di 3.B, o all’interno di una stessa *historiola*, come nel caso di 3.E. È così smentita la presunta malleabilità “popolare/folklorica” delle cosmogonie estrapolate da contesti meno solenni, quali quelle del verme e del *merhu*, e il confine tra “tradizione” e piena “arbitrarietà” si rivela ancora labile e difficile da marcare. Da una parte, ognuna di queste cosmogonie si configura come una produzione a sé, unica e originale; dall’altra, sembrano tutte attingere a un lotto di motivi mitici condivisi. Alla luce di queste dinamiche, si aggiunge poi l’evidenza che per comporre una narrazione dotata di autorità e in grado di inserirsi in una prassi rituale, non fosse sufficiente una mera ricucitura di mitemi. Affinché si potesse creare un giusto equilibrio tra la ripresa di tematiche macro-mitiche e l’aggiunta di elementi innovativi, era spesso determinante che questi fossero uniti tra di loro all’interno di strutture compositive riconosciute come tradizionali. Per tale ragione, nella costruzione di un’*historiola* non è da considerarsi rilevante solamente quali temi mitici sono in essa presenti, ma anche il modo in cui essi sono strutturati ed espressi. Come si è visto, modalità narrative e figure retorico-narrative specifiche quali il merismo, la catena e l’*incipit* negativo, tutte estrapolate dall’antica tradizione sumerica, sono state riutilizzate in queste cosmogonie come la struttura portante sulla quale assemblare sia mitemi noti, sia temi originali legati alla contingenza del rito. Per concludere, da questo primo scorcio si può dedurre che l’autorità dell’*historiola* fosse



la risultante di una miscela di innovazione e tradizione. In quest'ultima rientrava non solo il riallaccio a miti esterni, ma anche un fattore di tipo strutturale, dato dall'utilizzo di specifiche impalcature compositive che aiutavano a rendere "omogeneo" l'intreccio narrativo e conferivano all'*historiola* un "suono" riconoscibile come "tradizionale". In breve, si deduce che: al di là del "cosa" fosse narrato nell'*historiola*, altrettanto importante era il "come" questo "cosa" fosse narrato.

**Tabella 8:** Strutture narrative e motivi mitici e nelle cosmogonie dei rituali di (ri)costruzione

	Strutture narrative			Motivi mitici			
	Merismo	Catena	Incipit negativo	Tradizione di Eridu	Triade Creatrice	Re che provvede ai santuari	Uomo e lavoro
<b>3.A</b>	x	x		x	? <sup>115</sup>	x	x
<b>3.B</b>					x	x	x
<b>3.C</b>	x				x	x	
<b>3.D</b>					x	x	
<b>3.E</b>	x	x	x	x			

### III.1.1.2 Cosmogonie, perché?

Dopo aver constatato la loro malleabilità compositiva, in grado di farne al tempo stesso narrazioni tradizionali e originali, quel che resta da chiarire è il motivo per cui le cosmogonie siano una componente così frequente delle *historiolae* mesopotamiche. Per quanto concerne i rituali di (ri)costruzione, la ragione del loro utilizzo così assiduo è quanto mai evidente: l'atto creativo originario avvenuto *in illo tempore* e l'atto di costruzione da collocare nel tempo presente sono associati e coincidenti tra di loro. Questa coincidenza è talmente assoluta che anche sul prospetto linguistico non esiste una distinzione verbale tra "creare" (*ex nihilo* e non) ed "edificare". In particolar modo i verbi *dím/banû*, *dù/epēšu*, che sono quelli utilizzati con più ricorrenza – in tutta la mitologia e non solo nelle *historiolae* – per indicare il processo creativo a opera di una divinità, sono gli stessi a essere usati in fonti esterne (p.es. resoconti di costruzione, iscrizioni reali, etc.) per indicare l'edificazione di edifici<sup>116</sup>. Per tale ragione, la loro

<sup>115</sup> 3.A: 39= il brano è qui frammentario ma si leggono chiaramente i nomi delle tre divinità.

<sup>116</sup> A tal proposito, si veda il ricorso di *banû* ed *epēšu* nel glossario dei verbi di costruzione stilato da

traduzione è sempre ambigua, potendo ricoprire al tempo stesso sia i significati di “creare/fare/generare” che di “costruire/edificare”<sup>117</sup>. Questa dualità si rispecchia negli dèi stessi, che sono in egual misura divinità creatrici e divinità costruttrici, avendo creato il mondo ed avendovi poi eretto in prima persona le proprie dimore terrene. Per questo, qualunque modifica, aggiunta o rimozione alla loro grande opera, doveva essere mediata dal loro supporto e dal loro consenso. Per legittimare l’intero processo edilizio, le cosmogonie rituali ricorrono a quella che precedentemente abbiamo definito “strategia analogica”: poiché la creazione del mondo è la più solenne delle opere di costruzione, poiché templi e città sono anch’essi il prodotto di un’attività creatrice ed edilizia divina, la cosmogonia crea un parallelo tra la loro istituzione avvenuta *in illo tempore* e l’edificazione che avverrà nel tempo presente. In questo modo, tutto ciò che sarà compiuto da parte di artigiani e operatori rituali umani si attuerà come una reiterazione della creazione/edificazione delle origini. Difatti, ogni singolo elemento del processo di (ri)costruzione trova dei propri corrispettivi nel mito: le materie prime sono quelle pensate e fornite dagli dèi; agli operai, agli artigiani e agli stessi operatori del culto, corrispondono altrettante entità specializzate, come le numerose divinità artigiane plasmate dall’argilla da Ea (§Testo 3.A); in ultimo, anche il sovrano sancisce la centralità del proprio ruolo, rispecchiandosi nella figura del

---

Flavia Pacelli in merito al caso studio della fondazione della città di Sargon II, Dūr-Šarrukīn, cfr. Pacelli 2020, 435-440. Un lavoro di raffronto tra i verbi tecnici della costruzione e i verbi attinenti al contesto mitico e rituale è stato avviato dalla sottoscritta e da F. Pacelli all’interno del Progetto BANUM (*Building A New Urban Morphology*) finanziato tramite un bando di Mobilità Dottorandi dell’Università di Roma “La Sapienza” e svolto presso l’Institut für Altertumswissenschaften della Julius-Maximilians-Universität Würzburg, sotto la direzione del tutor Claus Ambos. Una prima parte della ricerca è stata presentata nel 2019 nel corso della 65<sup>e</sup> *Rencontre Assyriologique Internationale*, con un intervento dal titolo *The BANUM Project. Building a New Urban Morphology*.

<sup>117</sup> A oggi non è chiaro se esista una sfumatura semantica tra *banû* ed *epēšu*, a cui viene generalmente attribuita una stessa valenza. Si guardi, per esempio, l’*historiola* 3.E dove sono entrambi utilizzati in modo alternato nella composizione della catena per indicare la creazione/costruzione di città e templi (§III.1.1.1). Nella traduzione delle *historiolae* si è per lo più adoperata una traduzione fissa e statica di queste due forme verbali (*banû*=creare/*epēšu*= costruire), ma solo affinché la ripetitività, che è una delle caratteristiche della catena, risuonasse anche nella versione italiana. Non solo i significati di “creare” e “costruire” sarebbero stati idonei per entrambi i verbi, ma anche altri valori quali “erigere”, “edificare”, “fondare” e “generare” sarebbero risultati corretti. Non è da escludere che dietro l’uso di uno di questi due verbi vi si celasse una scelta consapevole e che, al di là di motivazioni di tipo compositivo, vi fossero anche sfumature semantiche a noi ignote. Per studi sui verbi di creazione, si veda Pettinato 1971, 48-62; Bottéro 1985, 323-324; Bottéro-Kramer 1992 [1989], 516; Lambert 1998; Gabrieli 2017, 144-151. Sulla descrizione dei processi di edificazione all’interno dei rituali di (ri)costruzione, si veda Ambos 2004, 65; per un glossario sulla terminologia tecnica della costruzione, cfr. Pacelli 2020, 435-440.

mitico pastore-che-provvede-ai-santuari, creato ancor prima degli altri uomini, così da instaurare un rapporto unico ed esclusivo con gli dèi. A ben guardare, quindi, le *historiolae* cosmogoniche contenute nei rituali di (ri)costruzione non ricoprono solo una funzione eziologica, ma assolvono anche allo scopo principale che la “teoria generale” ha affidato all’*historiola*: la reiterazione del mito e la creazione di un nesso analogico con il presente. Per questa ragione, nei rituali di (ri)costruzione la cosmogonia ricopre la totalità della narrazione, dal momento che è proprio l’atto creativo/edilizio dell’*illud tempus* che si vuole emulare e ri-attuare nell’*hoc tempus*. Tale constatazione, però, non è altrettanto valida se la si vuole applicare anche alle cosmogonie del verme e del *merḫu*. Le generazioni a cascata che enumerano in successione gli elementi che hanno portato alla nascita spontanea del male che si vuole debellare, di certo non sono l’*exemplum* mitico che si vuole emulare. A differenza delle *historiolae* cosmogoniche dei rituali di (ri)costruzione, questi altri racconti possono anche essere seguiti da un racconto mitico totalmente avulso da quello della creazione (il verme che succhia il sangue della gengiva; il *merḫu* che entra nell’occhio dell’uomo). L’*historiola* risulta quindi composta da due sezioni narrative, un racconto cosmogonico stringato e sintetico e un racconto più articolato apparentemente creato *ad hoc*. La funzione della cosmogonia potrebbe essere spiegata ancora una volta con una funzione di tipo eziologico, ma altrettanto si potrebbe dire della sezione successiva: l’origine del mal di denti non è forse da trovarsi in quel primo verme che sfidò il dio Ea? L’origine dell’orzaiolo non è forse da trovarsi in quel granello di *merḫu* che per primo sfuggì alla mietitura degli dèi Šamaš e Sîn? Perché, dunque, se l’eziologia del male è poi data dalla narrazione di questi “racconti *ad hoc*” essa è ribadita anche in *incipit* per mezzo della catena di creazioni? Volendo spiegare questo utilizzo delle narrazioni cosmogoniche senza ricorrere al supporto di “teorie generali”, ma tenendo in conto esclusivamente il contesto del vicino-oriente, può essere utile osservare che: invece che come esclusivi abbellimenti eziologici del rito, in Mesopotamia le cosmogonie sono più generalmente utilizzate come dispositivi narrativi di introduzione, ricorrendo anche in una tipologia di testi non rituali. Si tratta delle dispute o agoni verbali, composizioni solitamente inserite dagli studiosi nel bacino della cosiddetta “letteratura sapienziale”, di cui si conoscono esemplari sia in lingua sumerica che accadica e il cui contenuto vede due contendenti fronteggiarsi

verbalmente per sancire la propria superiorità sull'altro<sup>118</sup>. I loro personaggi non sono mai esseri qualunque, ma entità mitiche, animali o personificazioni di concetti altrimenti astratti o generici. Nella tenzone *Pecora e Grano* i due contendenti incarnano i vantaggi e gli svantaggi dell'allevamento e dell'agricoltura; nella tenzone *Estate e Inverno* ognuna delle due stagioni fa sfoggio della propria importanza per la vita sulla terra; in *Zappa e Aratro* i due strumenti da lavoro gareggiano su chi sia più utile dell'altro, etc<sup>119</sup>. Per non chiudere la disputa con un *ex aequo*, dal momento che ambo gli avversari espongono uguali motivi di superiorità, è spesso necessario l'intervento di una divinità per determinare un vincitore. Dietro al giudizio divino non di rado vi si nascondono delle motivazioni teologiche, cosicché al lettore odierno può sembrare abbia ottenuto la vittoria il contendente meno meritevole. Inquadrare in un genere questa tipologia di testi, dunque, è altamente difficile, poiché in essi si mescolano funzioni retoriche, nozioni teologiche e finalità didattiche che non trovano corrispondenti nella nostra tassonomia<sup>120</sup>. A rendere ancora più complessa la loro già complicata natura è che un gran numero di dibattiti in apertura riporta una cosmogonia, nella quale, in maniera simile a ciò che si è visto sinora, la genesi dei due avversari è ricollegata alla creazione del mondo e a mitemi cosmogonici differenti, (p. es. in *Albero e Canna* il mitema di riferimento è quello delle nozze cosmiche e dell'unione sessuale tra An e Ki; in *Estate e Inverno* l'attività creatrice è attribuita a Enlil; in *Pecora e Grano* l'introduzione dei due elementi è data da un *incipit negativo* e attribuita all'operato di An e degli Anuna; in *Uccello e Pesce* il motivo di riferimento è quello della triade creatrice, etc.)<sup>121</sup>. Secondo Vanstiphout questo tipo di introduzioni cosmogoniche non andrebbe affiancato né ai testi cosmogonici "puri", cioè i testi ritenuti miti "veri e propri", né ai brevi racconti "folklorici" sulla creazione che

---

<sup>118</sup>Per una raccolta e riflessione sui testi da noi catalogati come "sapienziali", si veda van Dijk 1953 e Lambert 1960.

<sup>119</sup> Per studi specifici sulle dispute, cfr. van Dijk 1953, 29-85; Lambert 1960, 150-212; Alster 1990; Vanstiphout 1990; *Id.* 1992; Ponchia 2007; Jiménez 2017.

<sup>120</sup> Nella tassonomia sumerica queste composizioni sono indicate come a-da-mìn dug<sub>4</sub>-ga (ada, "contesa"; mìn, "due"; dug<sub>4</sub>-ga "che è detta\parlata"), da noi tradotto come "disputa/agone". Un termine utilizzato per un largo gruppo di testi con caratteristiche differenti, dietro al quale potrebbe semplicemente celarsi la descrizione della vicenda dietro cui ruota il racconto, senza necessariamente incarnare la definizione di un genere letterario, cfr. Alster 1990, 2-5.

<sup>121</sup> Sulle cosmogonie nelle dispute, cfr. van Dijk 1953, 39; Vanstiphout 1990, 289-295; Jiménez 2017, 69- 71. Per una lettura di gran parte di questi prologhi cosmogonici, si veda Bottéro-Kramer 1992 [1989], 511-513; 526-528; 543-547; 550-553.

possiamo trovare in incantesimi e rituali (vale a dire, le nostre *historiolae*):

«This is of course vastly different even from the also very abbreviated and simplified formula-tales used in the “lesser cosmogonies” such as *Toothachhe* (An => Sky => Earth => Rivers => Streams => Mud => Worm) or *merhu* (Alla => Anum => Sky => Earth => Worm) or *Grain* (Earth => Mud => Stalk => Ear => Grain). It is important to realize that these “lesser cosmogonies” are merely “just so” stories having much more to do with quite common folktale or oral techniques than with any “cosmogony” in a meaningful sense. But that is another subject. The conclusion can hardly be escaped that the objective of the introduction will *not* have been to give a cosmogony in any serious way. [...] Therefore we too should not take them too seriously in a religious mythological sense. [...] I will still maintain that the matter must not be given too much weight: to my mind it follows from a close reading of the texts that the major intention of the “mythological” introduction in every case seems to be a restricted one, specifically geared to the poem in question, and that as a whole». (Vanstiphout 1990, 290-291).

Stando alle parole di Vanstiphout, cosmogonie rituali e cosmogonie delle tenzoni andrebbero considerate come due prodotti differenti, il cui punto in comune è quello di non avere alcun «religious mythological sense». Una posizione che è stata poi condivisa da Veldhuis all'interno del suo studio sull'uso della catena, nel quale si legge:

«I agree with Vanstiphout (1990, 290), that these lesser cosmogonies should not be taken too seriously as information about mythological or religious insights of the ancient Babylonians. They must, of course, be taken seriously in the way they function in their respective contexts: debate and incantations» (Veldhuis 1993bN., 55: n. 23).

Seppur non si possa negare che la funzione di queste introduzioni cambi in base al loro contesto di utilizzo, sostenere pienamente le parole di Veldhuis comporta una piena svalutazione della loro valenza “religiosa”. Le cosmogonie finiscono con il non essere ritenute “mito”, bensì degli artifici letterari, cioè delle “invenzioni” avulse dalla tradizione che non sono considerabili parte della “credenza” collettiva. La versatilità e la mancata attinenza a un coevo macro-mito di riferimento sono allora giustificate negando alle cosmogonie un “senso religioso”, nonostante esse siano componenti di testi inerenti questioni teologiche e, nel caso delle *historiolae*, componenti di pratiche

magico-rituali. Di fronte a simili problemi interpretativi, dati dall'impossibilità di sapere come tali testi fossero percepiti all'interno dei loro ambienti d'origine, riecheggiano come quanto mai veritiere le parole di Malinowski in merito alla triste sorte di coloro che, privi del confronto con il *myth-maker*, si trovano a dialogare con fonti mute, quali sono le nostre «broken tablets»<sup>122</sup>. In assenza di un confronto interno con individui in carne e ossa, il nostro senso critico, lasciato da solo, è istintivamente indotto a considerare “contraddittorie”, “incoerenti” e “folkloriche” le molteplici versioni cosmogoniche delle *historiolae*. Ciononostante, questo rigetto nei confronti della malleabilità del mito, la ricerca ossessiva di ciò che corrisponde al canone odierno di logicità, rischia di distogliere dal punto di vista di quel fantomatico *myth-maker* che non si avrà mai il piacere di consultare. Tutto ciò, incappando nel pericolo di definire, implicitamente e involontariamente, i prodotti culturali di un'intera popolazione come incoerenti e accessori. Per tacitare questo disorientamento, innanzitutto, può essere utile riflettere sulla natura delle nostre fonti e sul fatto che tutte queste composizioni, incantesimi o dispute, sono giunte sino a noi perché furono messe per iscritto. Pur non potendo risalire con certezza al momento in cui queste narrazioni furono pronunciate o scritte per la prima volta; pur non potendo risalire al loro contesto natale, ma sapendo solo che furono ricopiate più e più volte nel tempo e trasmesse in più e più luoghi differenti; pur ignorando l'identità dell'autore che per primo le formulò; pur in assenza di un colofone che ci indichi il nome e la professione specifica dei copisti delle tavolette da cui oggi le leggiamo; pur senza tutte queste informazioni, una certezza è sempre data: nell'antica Mesopotamia, la competenza necessaria per conoscere la scrittura cuneiforme così approfonditamente da poter comporre intere narrazioni e da poter utilizzare artifici letterari e forme retoriche era appannaggio della sola *élite* scribale<sup>123</sup>. Non conosciamo, quindi, il nostro *myth-*

---

<sup>122</sup> cfr. Malinowski 1948 [1926], 78, §I.2.3.

<sup>123</sup> Con questa affermazione, non si vuole sostenere il pensiero secondo il quale tutta la popolazione mesopotamica, eccezion fatta per la classe scribale, fosse incapace di leggere e di scrivere (cfr. Pearce 1995, 2265; Michalowski 1995, 2279). Si è, infatti, ormai consapevoli dei diversi livelli di alfabetizzazione a cui tutte le comunità, antiche e moderne, sono sempre soggette. Per la Mezzaluna Fertile, inoltre, dal momento che ogni aspetto sociale, economico e amministrativo era sottoposto al vaglio della scrittura, un numero considerevole di non-scribi, a seconda del proprio lavoro e della propria posizione nella società, doveva essere a conoscenza di un lotto più o meno ristretto di segni cuneiformi, cfr. Vantiphout 1995, 2188; cfr. Charpin 2004, 500-503. Ciononostante, i testi qui

*maker*, ma abbiamo l'*identikit* di chi mise per iscritto le sue parole: un dotto che, a seguito di una formazione istituzionalizzata, condivideva con un gruppo di suoi pari un medesimo "capitale culturale"<sup>124</sup>. Per queste ragioni, dunque, è improbabile che all'interno di questa "comunità testuale" le introduzioni cosmogoniche fossero esclusivamente accessorie nella narrazione o che risuonassero incongruenti rispetto a quanto i loro autori e copisti avevano appreso nella loro lunga formazione nell'*é-dub-ba* ("la casa delle tavolette", cioè la scuola)<sup>125</sup>. Per lo stesso motivo per cui "cultura" e "formazione" si incontravano all'interno di un'educazione fatta anche e soprattutto di conoscenze teologiche, la tesi per cui le narrazioni cosmogoniche "minori" non avrebbero peso "religioso", tanto nei rituali quanto negli agoni, è da considerarsi figlia di un punto di vista laico e moderno ben lontano dal contesto storico e culturale entro il quale esse furono redatte. Le stesse dispute, da noi viste come un prodotto spurio da inserire nel calderone amorfo della "letteratura sapienziale", presentano elementi che, considerati separatamente, ce le farebbero ritenere dei miti in piena regola. In esse, all'interno di un tempo che è esplicitamente dichiarato essere quello delle origini, personaggi archetipici, mitici e divini interagiscono l'uno con l'altro, sancendo di fatto la superiorità non solo pragmatica ma, spesso, teologica di alcuni degli aspetti cardine

---

trattati sono tutti strumenti da lavoro di operatori altamente istruiti. La loro complessità narrativa, dagli incantesimi più semplici e sintetici, alle *historiolae* dei rituali più complessi e solenni, è talmente elevata (conoscenza del sumerico; creazione di giochi di parole sulla base della polisemia e della polifonia del cuneiforme; rimandi extra-testuali frequenti, etc.) che per essere ottenuta necessitava dell'istruzione più alta di tutte, quella offerta dall'*é-dub-ba*.

<sup>124</sup> L'accostamento tra il capitale culturale di Bourdieu (1983 [1979]) e il sapere condiviso della classe scribale è stato pensato da Veldhuis (1997, 143). Il concetto di un "capitale culturale condiviso" è particolarmente calzante dal momento che la scuola formava la futura classe dirigente – amministrativa e culturale – fornendo a ognuno dei suoi studenti un'uguale conoscenza di partenza, prima che fossero indirizzati in un percorso di specializzazione, cfr. Michalowski 1991<sup>2</sup>; Pearce 1995, 2272-2274. Nella sua prima fase, la formazione scolastica era finalizzata allo studio della lingua sumerica e di quella accadica e allo sviluppo delle competenze di scrittura, date dal saper leggere e scrivere in cuneiforme. Per affinare queste seconde abilità, gli allievi si avvicinavano gradualmente allo studio della scrittura, prima redigendo lunghe liste lessicali di segni cuneiformi, poi, in una fase avanzata del percorso scolastico, imparando e ricopiando testi più complessi di natura letteraria, tra cui inni, proverbi e, ovviamente, racconti epico-mitici, cfr. Veldhuis 1997, 40. Il "capitale culturale condiviso", pertanto, consisteva non solo in competenze tecniche (saper leggere, scrivere e far di conto), ma anche nella conoscenza dei pilastri culturali tradizionali su cui si ergeva l'identità della civiltà mesopotamica.

<sup>125</sup> La definizione di "comunità testuale" è stata coniata da Stock (1990, cap. 1 e 7) e successivamente adottata da Cooper (1993, 13-14) in riferimento all'identità "nazionale" babilonese. In ultimo, è stata ripresa da Veldhuis in relazione al "capitale culturale condiviso" su base testuale dall'*élite* scribale, cfr. Veldhuis 1997, 143.

della vita sulla terra. Se ciò non fosse sufficiente a decretare la “religiosità” delle diatribe o la loro attinenza al mondo mitico, in aggiunta si può notare come esse siano spesso chiuse da una lode nei confronti di un dio, tramite l’utilizzo della stessa formula (zà-mí, “lode a...”) che ricorre in chiusura di molti miti sumerici. D’altra parte, riconoscere nelle diatribe dei messaggi attinenti alla sfera del “religioso” e un legame col bagaglio mitico non vuol dire che le loro cosmogonie ricoprivano un medesimo scopo o funzione rispetto a quelle delle *historiolae*. Tutt’altro, esse sono la prova lampante di come e quanto il mito fosse «not a particular type of narrative, but rather a source for narrative» (Frankfurter 2017, 97), attraverso cui tipologie di discorsi differenti ottenevano potere, autorità e legittimazione per raggiungere ognuno i propri scopi. Pur riconoscendo nelle dispute un utilizzo del “capitale mitico” per fini che possiamo supporre essere teologici e didattici, le loro cosmogonie non sono delle *historiolae*, dal momento che quest’ultime sono state pensate come una categoria analitica indicante solo racconti mitici collegati a un contesto performativo magico-rituale. Se non sono *historiolae*, allora cosa sono? Molto semplicemente, tanto negli agoni, quanto nel contesto rituale delle *historiolae*, le cosmogonie sono dei dispositivi di un discorso che mira a ottenere una forma di autorità. Agoni e miti rituali, dunque, seppur accomunati da un medesimo ricorso a *incipit* cosmogonici, restano due prodotti dalle finalità e dalla natura distinte e la cosmogonia è da considerarsi solamente come una loro “parte costituente”. Alla luce di ciò, l’elemento da investigare diviene il perché le narrazioni della creazione fossero scelte come fondamenta su cui erigere composizioni mitiche di natura, performatività e perlocuzione tanto differenti.

Come si è visto dagli esempi proposti, trovare un rigido modello di riferimento tra le cosmogonie “minori” è difficile. Per questo si è parlato di più *pattern*, dati da modalità compositive e temi narrativi combinati tra di loro. Tuttavia, un minimo comune denominatore esiste: ognuna di queste cosmogonie colloca al tempo delle origini la nascita dell’elemento o degli elementi che saranno protagonisti nel resto della composizione, siano essi due avversari in conflitto, un male da curare o gli oggetti e i soggetti attorno a cui ruota l’azione rituale. Riflettendo su queste dinamiche, van Dijk ha sostenuto che lo scopo delle introduzioni cosmogoniche sia quello di “inquadrare” la narrazione:

«Introduction mythologique-étiologique: La réduction du sujet dans l’ordre cosmique.



Ces introduccion, qui caractérisent la plupart des récit didactiques, comme *p. e.* Enki e Ninḫursag, *Enūma Eliš* etc., et plusieurs textes aussi bien médicaux que divinatoires, suivent le principe réthorique: “incipere ab-ovo”, si frequent encore chez les rhéteurs d’aujourd’hui. Ce ne sont donc pas de “récits de creation” – j’évite le mot creation intentionnellement –, mais ells sont mises pour “encadrer” le litige dans un système cosmique, suppose connu par les auditeurs» (van Dijk 1953, 39).

Pur non ritenendo che tutte le narrazioni aventi delle cosmogonie in apertura siano di tipo didattico e pur non condividendo il rifiuto di considerarle dei testi della creazione, particolarmente interessante nelle parole di van Dijk è l’idea per cui l’*ab ovo incipere* fosse utilizzato per “inquadrare” il testo all’interno di un “ordine cosmico”. Riguardo al Vicino Oriente antico, abbiamo ribadito quanto fosse radicata la credenza per cui ogni elemento del reale fosse frutto di una creazione e una volontà sempre sovraumane, mai adducibili all’uomo o al caso<sup>126</sup>. Osservando le diverse cosmogonie mesopotamiche, dalle più antiche di tipo sumerico a quelle più recenti come l’*Enūma eliš*, questo bisogno di far rientrare tutto in un ordine sancito dall’alto, è appagato dall’uso del merismo e dal ricorso a elenchi di ciò che le entità divine hanno creato. Le stesse cosmogonie più antiche, come quelle intuibili in testi privi di narrazione, quali le liste divine del III millennio, altro non sono che un elenco di entità primordiali che incarnano diversi elementi, fisici o concettuali della realtà<sup>127</sup>. Pertanto,

---

<sup>126</sup> L’idea che nulla fosse legato “al caso” influenzava ogni singolo aspetto della vita in Mesopotamia. A tal proposito van der Toorn ha sottolineato come la nostra percezione della “fatalità” fosse di fatto estranea nella Mezzaluna Fertile: «Finally I must make a few remarks about the notion of accident or chance, probably the most popular explanation of misfortune of our time. It would seem that the concept of fortune or chance (Greek *tychē*, to be distinguished from *moira* “allotted portion” = Akkadian *šimtu* and Hebrew *hēlēq*) is not genuinely Semitic but Greek. When Babylonians wanted to emphasize the fortuitousness of the loss of a bull, they said that “a god” had stricken the animal» (van der Toorn 1985, 71). Una assenza di “casualità” slegata all’ordine voluto dall’alto o dalla azione di entità extra-umane che inevitabilmente si trasponeva anche sul piano della malattia. Questo spiegherebbe perché quando le malattie non erano ritenute causa diretta di una azione divina o demoniaca, ma conseguenza di agenti meno “sovrannaturali” e più “naturali” (quali il verme e il chicco) questi dovevano comunque rientrare nel quadro di una istituzione superiore, nel quadro dell’ordine cosmico. Sulla percezione della malattia nel Vicino Oriente antico, si veda Steinert 2020; sulla concezione del male, inteso anche come malessere, si veda Verderame 2014a.

<sup>127</sup> Le liste divine sono un particolare tipo di lista lessicale, in cui sono elencati i nomi delle divinità. Conoscono una storia lunghissima, che va dal III millennio a.C., con i primi testimoni da Abu-Šālabīkh e Šuruppak, al II e I millennio a.C. con fonti tanto babilonesi quanto assire (cfr. Lambert 1957-1971b). Nelle liste più antiche, i nomi non sono organizzati secondo il principio gerarchico-familiare dei testimoni più tardi, ma al loro interno vi si può intravedere una pianificazione di tipo

descrivendo la totalità per mezzo dell'elenco delle sue parti, l'intero assetto del reale, diveniva il prodotto di entità superiori. Questi racconti mitici della creazione, però, non potevano che basare le loro descrizioni su elenchi parziali e generali: si poteva, per esempio, rimandare alla creazione della flora e della fauna, enumerando la creazione generica di "animali" e "piante", indicandone anche alcune specie specifiche, ma in unico testo non potevano certo essere ricordate tutte le razze animali e tutte le tipologie di piante esistenti. Quando allora ci si trovava a dover fronteggiare il verme, causa di un malessere della bocca o il *merhu*, causa dell'orzaiolo, diveniva innanzitutto essenziale "inquadrare" questi elementi nell' "ordine" di quella struttura che *in illo tempore* era stata istituita. L' *ab ovo incipere*, quindi, permetteva di dilatare le più grandi e generali cosmogonie, inserendo nell'ordine cosmico elementi marginali che non trovavano spazio nelle narrazioni "macro-mitiche". In tal senso, esse sono da considerarsi come delle aggiunte o appendici delle "macro-cosmogonie" esterne. Tenendo in conto che l'intento sarebbe proprio quello di presentarle come parti costituenti aggiuntive della mitologia già nota, si spiegherebbe perché esse non siano mai costruzioni totalmente libere, ma si riallaccino a mitemi precisi, seguendo schemi strutturali e modalità compositive attinenti alla tradizione già esistente. In tal modo, venendo costruite come veri "approfondimenti" e visioni microscopiche di specifici momenti della creazione, lo scopo non poteva che essere quello di renderle parte costituente della "credenza religiosa". Così facendo, tutto, anche il verme, la mosca, il grano, la pecora, il pesce, l'uccello, l'estate e l'inverno, rientrava nell'ordine fondato e sancito dagli dèi, trovando, seppur a margine e seppur in modo ristretto, spazio nei miti di creazione. La formulazione di ampliamenti e specifiche sulla creazione facevano di quest'ultima un mosaico variegato, un macro-fenomeno che poteva essere di volta in volta sezionato, ampliato e dilatato, cosicché ogni racconto non fosse

---

cosmogonico, che pone in cima le divinità da cui si pensa abbia avuto origine il mondo. Solitamente queste prime coppie, in linea con il "motivo cosmico", sono le divinità di cielo (an) e terra (ki), ma è possibile che a incarnare gli albori della realtà terrestre vi siano anche en-ki e nin-ki (il "Signor terra" e della "Signora terra", da considerare come entità ancestrali e non come il dio Enki e una sua paredra, cfr. Lisman 2013, 128-129). Le divinità di apertura sono spesso seguite da coppie di divinità primordiali, corrispondenti ai più disparati assetti del reale, come testimoniato dai loro nomi parlanti: en-giriš e nin-giriš, "Signor farfalla" e "Signora farfalla"; en-bùlug e nin-bùlug, "Signore della crescita" e "Signora della crescita"; en-gukkal e nin-gukkal, "Signor pecora" e "Signora pecora", etc. (OIP 99, 82: cl. 1, v.5-11; SF 23-24; 5-11; cfr. Mander 1986, 9-10; *Id.*109). Approfondimenti, cfr. van Dijk 1964, 7-16; Lisman 2013, 77-86; Ceravolo 2021a.

percepito come una aggiunta “inventata”, ma come parte “vera” di una “storia sacra” complessa, di volta in volta approfondita sotto piccoli aspetti. Abbandonando la distinzione tra la cosmogonia tradizionale come “macro-mito”, “vero” e “monolitico”, ci è possibile comprendere come si potesse continuare a produrre racconti e visioni sulla fondazione della realtà, facendo sì che questi nuovi prodotti non contraddicessero i miti tradizionali né la visione del mondo culturalmente condivisa, ma, all’opposto, ne diventassero parte.

Con la cosmogonia introduttiva, che con la sua struttura compositiva e i suoi miti di riferimento si mostrava come un tassello della tradizione mitica, era possibile “inquadrare” la restante narrazione nell’ “ordine cosmico”. Questo permetteva di “contestualizzare” le azioni descritte e di garantire che le qualità, le finalità, l’indole e la natura stessa degli elementi creati non fossero attribuiti né al caso né all’opera umana, ma a una fondazione istituita e voluta sin dal principio di tutte le cose. Nelle diatribe, la creazione dei due avversari *in illo tempore* e la collocazione della loro disputa nel tempo del mito, al cospetto di una divinità giudice, diventava un modo per donare autorevolezza all’intera disputa e alla finale scelta del vincitore. Qualità e difetti, utilità e svantaggi dati o posseduti dai due contendenti divenivano così un atavico dato di fatto, una “verità mitica” stabilita nell’ *illud tempus* e veicolata da un giudizio divino. Tutti i loro protagonisti erano stati creati nel momento in cui ogni cosa aveva acquisito la propria posizione nel Creato, nel tempo delle origini in cui tutto era *in fieri* e in fase di costruzione. Per mezzo di questa contestualizzazione cosmogonica e mitica, il messaggio didattico e teologico delle dispute acquisiva autorità, divenendo parte integrante della “credenza”. Nel caso degli incantesimi e dei rituali, la contestualizzazione giocava un uguale ruolo di legittimazione e autorità. Non si trattava, come sostenuto da Eliade, di tornare all’idilliaco mondo delle origini, ma dell’intento di destoricizzare gli elementi che nel presente causavano una crisi, per inserirli in un equilibrio superiore<sup>128</sup>. Presentando la negatività del presente come parte

---

<sup>128</sup> Seguendo simili osservazioni, si potrebbe allora sostenere che l’azione risolutiva degli déi all’interno delle *historiolae* consista in un “rimettere ordine all’antico assetto cosmico”. Per esempio, Dietrich ritiene che nel testo contro il verme del mal di denti, Enki agisca anche in qualità di “creatore” che rimette in ordine quanto l’insolenza del verme ha scomposto, cfr. Dietrich 200, 217-218. Se così fosse, però, se in Enki si volesse vedere davvero la figura del “creatore”, probabilmente la cosmogonia di introduzione non seguirebbe il principio della catena né rimanderebbe al “motivo cosmico”, ma farebbe diretto riferimento della creazione del verme da parte di Enki.

della creazione, essa rientrava nell'ordine delle cose, il male diventava "intellegibile" e, di conseguenza, affrontabile. Il verme e il *merhu* erano due elementi generati nella grande catena di creazioni da cui tutto aveva avuto origine: questo donava loro una identità e una definizione che permetteva di fronteggiarli.

In conclusione, il ricorso alla cosmogonia è da vedersi non più come uno sterile artificio letterario, ma come un vero "atto narrativo" in grado di donare "forza" alla narrazione entro cui è inserito. Questa "forza", traducibile come l'effetto perlocutorio della cosmogonia, si traduce in una "contestualizzare" che conferiva autorità a un racconto, ottenendo effetti molteplici, quali rendere intellegibile un determinato fenomeno, inquadrandolo nell'equilibrio del creato, o consentire la creazione di un *exemplum* mitico di cui si voleva perpetuare l'azione. La cosmogonia che "inquadra", quindi, cambiava la sua valenza, a seconda del *context of situation* entro cui era inserita. In ultimo, trattandosi di una narrazione dotata di performatività, affinché le fosse riconosciuta efficacia, esattamente come per ogni "atto linguistico", essa doveva essere costruita secondo criteri convenzionali, di modo da essere sentita come "vera" e, di conseguenza, come una parte integrante del bagaglio mitico collettivamente condiviso.

### III.1.2 Costruzioni *ad hoc*

Le *historiolae* affrontate sinora sono state tutte appositamente selezionate perché contenenti una cosmogonia in apertura. Tra di loro, solamente nel caso dei riti di (ri)costruzione il racconto della creazione svolge pienamente una funzione analogica, poiché l'atto cosmogonico non solo "inquadra" l'episodio narrato, ma è anche un parallelo dell'intera azione edilizia, tanto sotto il prospetto tecnico-pratico, quanto sotto quello ideologico e religioso. In questi casi, quindi, è corretto dire che l'*historiola* "è" cosmogonica, poiché le due cose combaciano. Questa identificazione, però, non è sempre valida: in alcune *historiolae*, la sola inquadratura cosmogonica non è sufficiente per conferire autorità all'incantesimo, pertanto essa è seguita da un racconto svincolato dai temi della creazione; in altri casi, invece, la cosmogonia è del tutto assente e l'*historiola* è composta solo da una narrazione mitica priva di riferimenti alla costruzione dell'ordine cosmico. In conclusione, la cosmogonia non è "necessaria" e non sempre l'*illud tempus* dei miti rituali deve coincidere con il "tempo delle origini".

L'elemento di base, che è invece comune a tutte le *historiolae*, resta l'utilizzo del mito in quanto "sorgente narrativa" e non l'attinenza a una sola gamma di mitemi della creazione. Per questa ragione, la storia del verme del mal di denti (§Testo 1.A) è stata ritenuta l'idealtipo di *historiola*, poiché contenente in sé tutti quegli elementi che gli studi avevano identificato come ricorrenti e caratteristici dei miti rituali, tra cui vi è sia la presenza di una cosmogonia, sia quella di una "narrazione *ad hoc*". Per un confronto, qui si è mostrata anche la struttura dell'*historiola* del *merḥu*, in gran parte simile a 1.A, con una catena cosmogonica di apertura seguita dal "piccolo mito" del chicco di cereale. Ambo questi racconti, quello del verme che succhia il sangue dalla gengiva e quello del *merḥu* che entra nell'occhio dell'uomo, stando alla "teoria generale" dovrebbero essere definiti dei "racconti creati *ad hoc*". Una definizione che, come già si è accennato nella prima parte di questo studio, rischia di essere ambigua: da una parte è evidente che questi miti siano attinenti al tema del rito e si ricolleghino agli oggetti e ai soggetti a cui esso si rivolge; dall'altra parte, però, l'etichetta "*ad hoc*" induce a considerare – esattamente come è stato detto per le cosmogonie rituali – che simili narrazioni siano totalmente arbitrarie e, di conseguenza, prive di "valenza religiosa". Nel caso delle cosmogonie, si è cercato di smentire la loro totale arbitrarietà, sottolineando come in esse mitemi noti ed elementi aggiuntivi si intersechino seguendo strutture e modalità narrative "tradizionali", di modo che esse siano percepite in tutto e per tutto come appendici dei miti noti. Nel caso, però, dei racconti *ad hoc*, svincolati da un "macro-mito" esterno, si è pensato che la narrazione lasci spazio a maggior creatività, se non addirittura a una piena libertà compositiva, rendendo impossibile definire mitemi di riallaccio. Questo avvalorerebbe le tesi secondo le quali si tratterebbe solo di "abbellimenti letterari", non portatori di "credenza". Conclusioni simili, non solo non tengono conto del contesto performativo entro cui le *historiolae* sono inserite, ma avvalorano una visione "rigida" e "monolitica" del mito, ben lontana da quella "sorgente narrativa" che ha descritto Frankfurter. Nel voler considerare le *historiolae* come "narrazioni che fanno qualcosa" simili agli *speech act*, è allora importante non perdere di vista che un atto illocutorio è un «atto convenzionale: un atto compiuto in quanto conforme ad una convenzione» (Austin 2007 [1962], 78). Di conseguenza, per poter essere ritenuto un discorso convenzionale ed essere "efficace", così come è stato detto per le cosmogonie, tutta l'*historiola* doveva essere percepita

come un racconto “vero”. In tal senso, era impossibile per essa donare “forza”, legittimazione e contestualizzazione all’atto magico-rituale, se lei per prima mancava di autorità. Una simile autorità non poteva sussistere se il racconto non era riconosciuto da tutti gli attori umani del rito (mandanti; operatori; beneficiari etc.) come una parte costitutiva del bacino di credenze comuni. La costruzione concettuale della nostra categoria di *historiola*, d’altronde, nasce dall’evidenza che queste “piccole storie mitiche” fossero raccontate/scritte esattamente come i “macro-miti” indipendenti, ricorrendo al loro stesso vocabolario, al loro stesso uso di una lingua colta e arcaicizzante e riutilizzando i loro stessi personaggi, mitemi e *topoi* narrativi. Si può quindi dire che, proprio come le cosmogonie, anche i racconti *ad hoc* costruissero la loro credibilità miscelando elementi nuovi a elementi estrapolati dal capitale simbolico di tipo mitico. Nel caso dei racconti visti sinora, protagonisti assenti nelle più grandi composizioni mitiche (verme e *merhu*), interagiscono con alcune delle più importanti divinità mesopotamiche (Ea, Šamaš, Sîn). L’importanza e la necessità per l’*historiola* di essere considerata “verità” può essere compresa solo se ricollegata alla centralità performativa dei suoi attori extra-umani e al modo in cui solo in virtù delle loro azioni compiute “veramente” nell’*illud tempus*, la crisi potesse essere superata in modo speculare anche dagli attori umani nel rito.

Tra i testi qui selezionati, l’analisi del Testo 1.C è la più adatta per iniziare a investigare sia i fondamenti socioculturali su cui si poggiava la credenza nella “verità” dell’*historiola*, sia come la “vera” partecipazione delle entità extra-umane nell’*historiola* influenzasse, specialmente con l’uso di atti linguistici, l’efficacia analogica dei *legomena* e dei *dromena* del rito. La struttura di 1.C, similmente a 1.A, vede in apertura una cosmogonia, seguita da un altro “piccolo mito” del verme, nel quale l’animale, detto figlia di Gula (§ Testo 1.C: 4)<sup>129</sup>, è questa volta accusato di arrossare gli occhi dei bambini. Con il corpo rubicondo pieno di sangue, il verme

---

<sup>129</sup> L’attributo di DUMU.SAL/*mārat* (“figlia”), secondo Wasserman, è utilizzato per sottolineare non solo la natura sovra-umana di alcuni esseri, ma la loro capacità di agire come *materia medica*. Per l’autore, il titolo di “figlia di Gula” dimostrerebbe l’utilizzo terapeutico delle sanguisughe nel Vicino Oriente antico. Il verme/sanguisuga (*tūltu*), quindi, non sarebbe solo un agente negativo che può attaccare delle vittime umane, ma anche uno strumento di guarigione, pertanto associato a Gula, dea dalle capacità curative, cfr. Wasserman 2008, 79-80.

attacca un infante<sup>130</sup>, scatenando l'intervento del duo divino composto da Gula e Damu<sup>131</sup>. Le due divinità guaritrici, giunte in soccorso del bambino, colpiscono il verme e pronunciano contro di lui uno scongiuro. Terminata la narrazione mitica, la "verità" del racconto *ad hoc* e la conseguente efficacia dell'incantesimo sono avvalorati dall'uso di una formula di chiusura molto nota:

L'incantesimo non è mio, è l'incantesimo di Damu e Gula. Damu lo ha scagliato e io l'ho ricevuto (§Testo 1.C: 7).

Si tratta dell'espressione *šiptu ul yuttun šipat ND*, "l'incantesimo non è mio, è l'incantesimo di Nome-Divino (ND)", frase utilizzata a partire dal periodo sargonico (ca. XXIV-XXIII a.C.) per attribuire l'origine degli incantesimi a una o a più entità divine<sup>132</sup>. Wiggerman e van Binsbergen hanno definito questa tipologia di formulario come un *non-sequitur*, un "paradosso" attraverso cui la forza "non-teistica" della parola umana riesce, con una negazione<sup>133</sup>, a trasformare un incantesimo in un *divine speech*<sup>134</sup>. L'autorità e la conseguente efficacia della formula possono, dunque, essere

---

<sup>130</sup> Secondo Wasserman, in questa composizione *tūltu* ("verme") starebbe per "sanguisuga" e il rinvio alla veste *lullumtum* (§1.C, 4) sarebbe un modo per indicare il colore violaceo assunto da questo animale dopo che si è gonfiato del sangue delle sue prede, cfr. Wasserman 2008, 75. L'associazione tra la sanguisuga e un'inflammatione oculare potrebbe non essere esclusivamente fantasiosa, dal momento che si ha notizia di attacchi da parte di quest'ultime agli occhi umani, cfr. Lewis-Coombes 2006.

<sup>131</sup> Coppia di divinità guaritrici composta da madre (Gula) e figlio (Damu), cfr. Frankena 1957-1971; Ebeling 1938. La loro presenza negli incantesimi è stata ritenuta uno degli indici per attribuire l'esecuzione di un'operazione medica all'*asû*, a differenza delle attività terapeutiche operate dall'*āšipu*, nelle quali ricorrebbero solamente le figure di Enki/Ea e Marduk/Asalluḫi, cfr. Ritter 1965, 309. A ogni modo, una disambiguazione degli operatori rituali dettata da questi criteri non è più condivisa unanimemente, cfr. Collins 1999, 35-37.

<sup>132</sup> Cfr. Cunningham 1997, 57. Sebbene la formula *šiptu ul yuttun šipat ND* è al momento conosciuta solo in lingua accadica, essa è sicuramente da ritenersi un'evoluzione del formulario che già nel periodo pre-sargonico, tanto in sumerico, quanto in accadico, in forme più brevi attribuiva gli incantesimi a delle entità divine, tra cui la nota espressione *ÉN/ šipat ND*, "l'incantesimo è di ND", cfr. Cunningham 1997, 31; per approfondimenti sulla formula *šiptu ul yuttun šipat ND*, le sue variazioni e i suoi legami strutturali con altre formule, si veda Lenzi 2010, 142-145.

<sup>133</sup> Un uso simile della negazione per attribuire una creazione umana all'operato divino è applicato anche all'interno del rituale di attivazione della statua di culto, il lavaggio della bocca *mīs pi*. Nel corso della seconda giornata del rituale, gli artigiani che hanno plasmato la statua del dio, per sancire la sua natura divina, per mezzo di una confessione negativa dichiarano: *anāku ul ēpuš*, "io non ho fatto (la statua)" per poi attribuire la sua fattura a una delle divinità artigiane del dio Ea, cfr. Walker-Dick 2001, 50 e 66, ll.179-186; *Ibi*, 73 e 80: ll. 49-52; Lenzi 2010, 163; *Ibidem*, n. 80. Si noti che in questo caso lo *speech act* degli artigiani è accompagnato dal taglio simbolico delle loro mani per mezzo di un coltello di tamarisco. In questo modo, semantica e pragmatica cooperano assieme per fare della statua un oggetto *acheiropoiētos*, per una lettura di questa e delle altre parti del *mīs pi* in termini di un rito di passaggio, si veda Ceravolo 2019b.

<sup>134</sup> Cfr. van Binsbergen – Wiggermann 1999, 26.

ottenute solo se essa è in grado di risultare credibile e veritiera, cioè solo se tutti gli attori del rito ritengono realmente che delle menti divine ne siano autrici.

Quali sono i presupposti perché la formula “sia felice”? Innanzitutto, possiamo individuarne due: la “credenza di grado zero” derivata dal macro-contesto sociale e l’influenza delle istituzioni extra-linguistiche.

a) Macro-contesto sociale: credenza di grado zero

Partendo dal macro-contesto di appartenenza, cioè non quello specifico del rituale contro il verme, bensì quello più complessivo della società mesopotamica, la constatazione espressa dalla formula *šiptu ul yuttam šipat ND* rispecchia i dettami su cui è costruita l’intera visione del mondo del Vicino Oriente antico. La credenza nell’impossibilità dell’uomo di “creare” e modificare la realtà influenzava, infatti, non solo la costruzione/creazione degli edifici, così come si è visto nei rituali di (ri)costruzione, ma ogni aspetto del reale, compreso quello magico-rituale. La forza e la legittimazione del rito, che era pur sempre un’attività in grado di modificare e manipolare gli eventi e lo spazio circostante, non potevano essere addotte all’uomo, il cui scopo era solamente quello di servire chi lo aveva creato. Per tali ragioni, l’uso e la successiva standardizzazione di formule che ribadivano l’origine divina delle operazioni magico-rituali era un espediente utilizzato frequentemente<sup>135</sup>, così come erano ricorrenti quelle espressioni con cui la recitazione dell’incantesimo era detta frutto di un ordine ricevuto direttamente dagli dèi<sup>136</sup>. Tale concezione sulle origini della magia era avvalorata anche sul piano mitico, attraverso le storie di uomini quali Adapa ed Enmeduranki che, dopo essere entrati in contatto con gli dèi, si riteneva avessero ricevuto *in illo tempore* i segreti della magia e dell’arte divinatoria, per poi tramandarli al resto dell’umanità<sup>137</sup>.

Sul piano interpretativo, la derivazione macro-contestuale dello *status* sovraumano della magia ci dice che: in relazione all’antica Mesopotamia, la definizione dell’*historiola* derivata da Malinowski, per la quale i *myths of magic* sono

---

<sup>135</sup>Cunningham 1997, 2; *Ibi*, 162; Lenzi 2010, 142-145.

<sup>136</sup>Cfr. Lambert 1962, 72-73.

<sup>137</sup>Sul legame tra Adapa e l’*āšipu* si veda Michalowski 1980, 81; Annus 2016, 71-104. Su Enmeduranki, cfr. Lambert 1967.



il “pedigree” dell’atto magico che ne certificano le origini extra-umane, è calzante<sup>138</sup>. Questo perché, sotto il prospetto macro-contestuale, nel Vicino Oriente antico la credenza collettiva nella natura ultraterrena della magia era un “misconoscimento” socialmente condiviso<sup>139</sup>. Laddove per misconoscimento si intende una risultante dell’*habitus*<sup>140</sup> attraverso cui l’individuo è portato a ritenere come “dati di fatto” una serie di assunzioni a lui imposte per mezzo di una dominazione simbolica<sup>141</sup>. Dal momento che, per rendere il rito un atto convenzionale in grado di influenzare e modificare la realtà, coloro che vi si affidano devono credere nella reale forza dei simboli di cui esso fa uso, il misconoscimento è da ritenersi una delle parti costituenti di ogni atto magico-rituale<sup>142</sup>. Nel caso di 1.C, per tornare all’esempio in questione, l’*habitus* che determinava come un “dato di fatto” la natura sovraumana della magia si configura come la sovrastruttura sociale esterna sulla quale la formula *šiptu ul yuttun šipat ND* trovava una prima forma di legittimazione. Grazie a questa “credenza di grado zero”, incorporata e trasmessa culturalmente, l’espressione “l’incantesimo non

---

<sup>138</sup> Rilevando queste caratteristiche nella magia mesopotamica, Bottéro ha allora parlato di “teurgia”, in relazione alla necessità di compiere l’atto magico attraverso la forza divina e non quella umana, cfr. Bottéro 1987-1990, 201-202, §2. In questa sede, però, si è voluto rifuggire questo termine, dal momento che, essendo stato prima coniato in contesto classico e poi riutilizzato in forme mutevoli dagli studiosi successivi (cfr. Norris 2005<sup>2</sup> [1987]), avrebbe necessitato di chiarimenti e nuove contestualizzazioni in riferimento al Vicino Oriente.

<sup>139</sup> Il termine fa diretto riferimento alla terminologia adottata da Bourdieu, per quanto spesso sia difficile operare delle traduzioni che rendano pienamente il senso francese. In questo caso, la parola originale è *méconnaissance*, tradotto in inglese come *misrecognition* e in italiano sia come “disconoscimento” (p.es. in Bourdieu 1998 [1982]), sia come “misconoscimento” (p. es. in Bourdieu 2012; a tal proposito si leggano le note di Roberto Alciati sulla traduzione del linguaggio di Bourdieu, cfr. Alciati 2012, 1-6).

<sup>140</sup> Facendo proprio il concetto di *habitus* – utilizzato sin dall’antichità e anche da altri sociologi prima di lui, tra cui in particolar modo Norbert Elias, cfr. Wacquant 2016 – Bourdieu ha inteso quella serie di schemi cognitivo-comportamentali generati e perpetuati all’interno di una società e da essa trasmessi e incorporanti nel singolo individuo sotto forma di “dati di fatto”. Questi schemi rifuggono il cambiamento e provano a perpetuarsi inalterati nel corso del tempo, determinando al tempo stesso la “visione del mondo” e “lo stile di vita” dell’individuo. Per tale ragione, il sociologo francese riteneva illusoria la generazione spontanea della conoscenza, affermando che: «la prima forma di conoscenza è misconoscimento, cioè riconoscimento di un ordine che è insediato anche nei cervelli» (Bourdieu 1983 [1979], 177). Per approfondimenti sulla costruzione del concetto di *habitus* in Bourdieu, si veda Lizardo 2004.

<sup>141</sup> Per tale ragione, la religione, a cui è riservata una vasta e specifica fetta di capitale simbolico, ricopre un ruolo centrale nella costruzione degli schemi di conoscenza-misconoscimento, cfr. Bourdieu 2012 [1971], 95-97; sul capitale simbolico si veda anche Bourdieu 2015 [1986], 86: n.6; *Ibi*, 92-93.

<sup>142</sup> Prima fra tutte, riprendendo le teorie di Bourdieu, Catherine Bell ha ritenuto il misconoscimento uno degli elementi costituenti e necessari della “ritualizzazione (cfr. Bell 2009<sup>2</sup> [1992], 81), dichiarando che: «The third features intrinsic to practice is a fundamental ‘misrecognition’ of what it is doing, a misrecognition of its limits and constraints, and of the relationship between its ends and its means» (Bell 2009<sup>2</sup> [1992], 82).

è mio, è l'incantesimo di Gula e Damu" risultava, sin da subito, plausibile e credibile all'orecchio dei partecipanti del rito.

#### b) Istituzioni extra-linguistiche e paralleli mitici

Riportando l'analisi al suo contesto rituale, la formula di 1.C è l'elemento finale di una lunga esecuzione composta da una cosmogonia e una "piccola storia" mitica. Nello specifico, la formula è un insieme di parole "che fanno qualcosa", cioè un atto linguistico che a fine della narrazione *ad hoc* dichiara e sancisce la natura sovraumana dello scongiuro. Da questa stessa osservazione, Alan Lenzi (2010) ha avviato una analisi minuziosa della formula *šiptu ul yuttun šipat ND*, riconoscendo in essa un atto linguistico a cui potevano essere applicati i dettami di Austin e Searle<sup>143</sup>. La sua ricerca non solo ha dimostrato quanto l'utilizzo della formula sia vincolato a vere e proprie regole di struttura<sup>144</sup>, ma ha anche definito più accuratamente il suo risvolto perlocutorio:

«The social-religious authority of the exorcist was institutional. The patient, the one unacquainted with ritual, was seeking the aid of the exorcist, a religious-magical expert. Given this and the various means by which the exorcist established his authority during the ritual and incantation, the patient had every reason to accept *šiptu ul yuttun šipat* at face value. [...] We may, therefore, plausibly consider the phrase *šiptu ul yuttun* to be a potential (and redundant) means for convincing not only his patient, ritual observers,

---

<sup>143</sup> In particolar modo, Lenzi ha ribadito la necessità di considerare gli *speech act* non solo in base a rigide regole grammaticali (necessità che era stata solo parzialmente riconosciuta da Austin). In tal senso, lo studioso ha sottolineato come in queste formule sumeriche e accadiche, che sono da ritenersi dei veri atti linguistici, raramente siano presenti verbi performativi: «[...] most of the formulae discussed here are in apparent violation of the grammar of the explicit performative, i.e., a first person active indicative verb (e.g., "I promise"). But Austin himself recognized that grammatical form alone is not sufficient to recognize all performatives. [...] A judge may pronounce a person guilty by simply exclaiming, "guilty!" while hitting his gavel on the desk. What the judge means is "I pronounce this person guilty as charged". Likewise with the phrase studied below. One may assume that the explicit performative phrase would be something like the following: "I declare (insert formula)". Thus the words *šiptu ul yuttun šipat Ea* signify "(I declare) the incantation is not mine; (I assert) the incantation belongs to Ea» (Lenzi 2010, 142).

<sup>144</sup> Cfr. Lenzi 2010, 142-145. Seguendo quanto esposto da questo studioso, la formula negativa *šiptu ul yuttun šipat* non può mai comparire da sola in un incantesimo, ma deve sempre essere preceduta da formule positive: «[...] it cannot legitimate an incantation by simply standing alone; to say what the incantation is *not* is not to say that it is divine» (Lenzi 2010, 145). Nel caso del testo 1.C la formula di chiusura è preceduta dall'affermazione che è Damu ad aver scagliato l'incantesimo (štesto 1.C: 6), una espressione che Lenzi inserisce nel formulario con cui l'espressione *šiptu ul yuttun šipat* generalmente si lega (cfr. Lenzi 2010, 144 3a e 3b).

and even demons of the divine nature of his words, but *the exorcist himself*» (Lenzi 2010, 153-154).

Tenendo in conto la posizione dell'operatore, si evince come il misconoscimento che individuava in Damu e Gula gli artefici dello scongiuro fosse influenzato da una duplicità di assunti e dominazioni simboliche provenienti dall'esterno. Le prime date da quella "credenza di grado zero" per cui la natura extra-umana della magia era accettata come un "dato di fatto"; le seconde date dall' "autorità magica" socialmente riconosciuta nell'operatore. Quest'ultimo elemento è, allora, vincolato alle istituzioni extralinguistiche nelle quali Searle ha individuato l'origine dell'efficacia degli atti illocutivi dichiarativi (§I.3.2). La sola "credenza di grado zero" non bastava a donare autorità a un incantesimo, neppure se si pronunciava una formula convenzionale come la *šiptu ul yuttun šipat ND*. Era, invece, tassativo che le parole fossero pronunciate da un individuo riconosciuto come un "professionista" in possesso della conoscenza necessaria per operare atti magico-rituali ed entrare in contatto con le entità-extraumane. In breve, come per ogni atto linguistico, affinché le parole della formula potessero "fare qualcosa" non bastava che fossero dette, ma era indispensabile che le circostanze, le persone e le procedure rispecchiassero le stesse condizioni per la felicità degli *speech act* (§I.3.1). Nel caso del Vicino Oriente antico è particolare notare come tale legittimità extra-linguistica fosse non solo riconosciuta su di un piano sociale (= la consapevolezza condivisa che gli operatori sono un personale specializzato che ha seguito un determinato percorso formativo), ma anche su di un piano mitico. Quando l'operatore assumeva la propria carica, questi si legava con quelle figure extra-umane da cui si riteneva avesse origine l'ideazione e l'esecuzione degli atti magici. Ciò è particolarmente evidente per l'*āšipu*, l'esorcista, che spesso prima di procedere con gli atti di scongiuro veri e propri, introduceva sé stesso, rimarcando il proprio legame con il dio della magia Enki/Ea o con suo figlio Asalluḫi/Marduk. Queste forme di "presentazione" sono state per la prima volta classificate e catalogate da Falkenstein che, a giusta ragione, le definì *Legitimationsthema*, mentre Lenzi le ha poi definite *ad hoc legitimation*<sup>145</sup>. Pronunciandole, l'esorcista proclamava che egli era messaggero e

---

<sup>145</sup> Cfr. Falkenstein 1931, 23-27; Lenzi 2010, 139. Lenzi distingue la "legittimazione *ad hoc*" dalla

vicario di Enki/Ea e Asalluḫi/Marduk, rivangando il suo legame con l'antica città di Eridu che spesso era identificata come il luogo di origine degli incantesimi. In tal modo, non solo ribadiva la sua posizione davanti alle entità demoniache che ne sarebbero state spaventate, ma lo stesso effetto lo aveva sugli altri uditori e partecipanti del rito, che avrebbero ricordato cosa realmente comportasse aver ottenuto un'iniziazione a seguito di un percorso di formazione<sup>146</sup>. Si parla di “ricordare” e “rivangare” dal momento che *a priori*, per il ruolo da lui ricoperto, tutti riconoscevano nell'operatore una figura “specializzata” e, quindi, “legittimata a parlare”. Motivo per cui, non in ogni scongiuro era necessaria o prevista una forma di presentazione. La legittimità di parola che gli proveniva da un'entità extralinguistica e che si concludeva con l'assunzione di una carica, aveva dunque una conseguenza “mitica” altrettanto nota e riconosciuta, che faceva dell'operatore un'entità vicina a quelle extra-umane a cui si attribuivano l'ideazione e la trasmissione della prassi magico-rituale<sup>147</sup>. In conclusione, quindi, si può dire che la “legittimazione mitica” altro non era che il misconoscimento di una legittimazione istituzionale. Così facendo, l'autorità ricevuta dalla scuola e dalle istituzioni templari era surclassata da un'autorità più forte che giungeva direttamente dall'alto e che faceva dell'operatore un vicario divino sulla terra.

Continuando ad analizzare la formula, Lenzi ha inoltre evidenziato come questi fattori sociali e culturali, apparentemente esterni al rito, finissero con l'influenzare anche l'operatore stesso, tanto che l'effetto della formula *šiptu ul yuttun šipat ND*, per cui le parole dell'incantesimo non erano più umane, investiva anche lui:

«The fact that the exorcist would have learned the incantation from a tablet (whether during his apprenticeship or during his preparation prior to performing the rite) would have contributed to the persuasiveness of the disclaimer; for although he was the speaker of an incantation, rarely would he have been the actual composer. One might suggest that even the syntax of *šiptu ul yuttun* supports this goal in that it backgrounded the

---

“legittimazione per successione” che è, appunto, l'autorità di cui di per sé l'operatore gode in quanto facente parte di una classe sacerdotale che vanta la propria discendenza da entità extra-umane, *Ibi*, 138-139.

<sup>146</sup> Per Falkenstein il *Legitimationsthema* è più un modo per “giustificarsi” agli occhi dei demoni, così che l'attuazione dello scongiuro figura non come frutto di una scelta individuale, ma come l'esecuzione di un ordine divino, cfr. Falkenstein 1931, 23.

<sup>147</sup> Di opinione simile Zisa (2017, 175).

speaker making the denial – ther is no *anāku*, “I”- and foregrounded in the incantation itself» (Lenzi 2010, 154).

Quelle stesse istituzioni extra-linguistiche (la scuola; il tempio) che gli avevano conferito il titolo di operatore, donandogli l’autorità per recitare con efficacia le formule, erano le stesse che gli avevano trasmesso la credenza nell’effettiva origine divina dello scongiuro, da lui appreso e studiato da testi dotati di altrettanta autorità<sup>148</sup>. Anche sul piano testuale, dunque, l’aspetto sociale (= l’autorità è data dalle istituzioni) era sconosciuto in un suo parallelo mitico (=l’autorità è data perché le parole del testo sono parole ideate dagli dèi). In una scala di forze, le parole dello scongiuro erano perciò di gran lunga più potenti e autoritarie dell’operatore che le pronunciava. Gli esecutori potevano cambiare nel tempo, mentre la formula sarebbe sopravvissuta loro e avrebbe continuato a racchiudere la sua validità. Per far sì che la formula fosse ritenuta efficace, al di sopra dell’autorità dell’operatore, vi era dunque l’autorità del testo stesso. Pertanto, conformemente a quanto sostenuto da Malinowski, la *virtue of magic* risiedeva principalmente nella potenza intrinseca che era riconosciuta alle parole.

L’identificazione del contesto macro-sociale e dell’influenza delle istituzioni extra-linguistiche come elementi necessari alla “felicità” dello scongiuro si allinea alla

---

<sup>148</sup> Forse alla luce dell’autorità extra-linguistica di cui il testo godeva si può comprendere meglio cosa qui si intenda come “credenza”. Non possiamo, infatti, sapere se nel suo intimo l’operatore credesse fermamente nella natura soprannaturale dei testi e delle stesse pratiche da lui messe in atto. Quello che possiamo ritenere più sicuro è che determinati dettami, quali l’autorità del testo, la sua decantata natura divina, la sua prassi e la sua efficacia fossero “accettati” e “riconosciuti” tanto dall’operatore, quanto dagli altri attori umani che presenziavano al rito. A tal proposito, Rappaport sottolinea la differenza tra l’elemento intimo e personale della “credenza” e la manifestazione pubblica ed esplicita della “accettazione”. Sulla prima, non possiamo sindacare, dal momento che non ci è possibile verificare se un operatore “davvero” credesse in ciò che stava facendo o se un beneficiario del rito “davvero” credesse nella sua efficacia; la seconda, invece, si rivela come un elemento imprescindibile per lo svolgimento del rito: «First, *acceptance is not belief*. [...] Let us say that the term “belief” at least suggests a mental state concerning, or arising out of, the relationship between the cognitive processes of individuals and representations presented to them as possible candidates for the status of true. As such, “belief” is a second-order process, that is, one concerned with the relationship between a first order process and external reality. By this account, belief is an inward state, knowable subjectively if at all, and it would be entirely unwarranted either for us or for participants or witnesses to assume that participation in a ritual would necessarily indicate such a state. *Acceptance, in contrast is not a private state, but a public act*, visible both to witnesses and to performers themselves. People may accept because they believe, but acceptance not only is not itself belief; it doesn’t even imply belief» (Rappaport 1999, 119-120).

natura delle nostre fonti: testi scritti, tramandati all'interno di una cerchia ristretta di individui altamente specializzati che condividevano un medesimo capitale culturale. Meno chiare e più ignote, però, restano le modalità con cui era sancita l'autorità del testo. In questo caso, siamo totalmente impossibilitati dal comprendere le dinamiche esterne con cui quella specifica narrazione e il suo scongiuro acquisissero una riconosciuta validità. Per poter delineare questo processo, sarebbe necessario conoscere il presunto *myth maker*, l'assetto storico e geografico entro il quale visse e le condizioni specifiche che lo indussero a formulare l'*historiola* e il suo scongiuro. Allo stesso modo, è difficile da capire se e in che modo il *myth maker* fosse portato a misconoscere la natura umana di quelle parole che egli per primo aveva formulato, magari sostenendo di averle ricevute personalmente dagli dèi<sup>149</sup>. Nonostante queste dinamiche esterne restino e resteranno per noi ignote, i meccanismi interni grazie ai quali la formula produceva la sua stessa autorità all'interno del testo sono invece tutti pienamente desumibili dall'analisi delle *historiolae*.

### III.1.2.1 Fare “altre” cose con le parole: narrazioni *ad hoc* e *speech act*

Nel ritenere la formula *šiptu ul yuttun šipat ND* un atto linguistico, Lenzi ha identificato la sua risultante perlocutoria, cioè il suo effetto, nel misconoscimento della natura dell'incantesimo, dal momento che secondo lo studioso con la formula di chiusura lo scongiuro “cessa” di essere umano per “diventare” pienamente divino. Se questo è l'atto perlocutorio consequenziale al suo proferimento, la formula in quale tipo di atto illocutorio rientra? Stando alla tassonomia degli atti illocutori riportata da Searle, gli enunciati “religiosi” rientrerebbero nella categoria dei dichiarativi, in grado di operare cambi di *status* in oggetti/persone nel momento stesso in cui sono pronunciati (§I.3.2). In questo caso specifico, diremmo che la trasformazione non è subita né da un oggetto né da una persona, bensì dall'incantesimo: nel momento in cui l'operatore proferisce la formula, le parole magiche diventano “dichiaratamente” parole divine. Ciononostante, l'enunciato di chiusura non rispecchia esattamente la

---

<sup>149</sup> Lévi-Strauss ha affrontato numerose delle tematiche presenti in questo paragrafo nel saggio *Lo stregone e la sua magia*. Al suo interno, vi si trova anche una riflessione sulla “psicologia dello stregone”, intesa come un costrutto di influenze molteplici: da quelle intime e personali dello “sciamano” (*alias* il nostro “operatore”), a quelle dipendenti dal *consensus* collettivo (qui fatte rientrare nel macro-contesto sociale e nell'*habitus*), cfr. Lévi-Strauss 2015c.

costruzione di un atto dichiarativo. Quando sono compiuti atti dichiarativi, come quello di battezzare o di scomunicare qualcuno, l'autorità proveniente da istituzioni extra-linguistiche attribuita all'operatore che proferisce gli illocutivi "ti battezzo" o "ti scomunicato" è ciò che serve affinché l'individuo in questione sia battezzato o scomunicato. Nel caso della formula di 1.C, come si è visto, l'autorità dell'operatore è preceduta dall'autorità del testo e, di conseguenza, da un'autorità intrinseca nella formula stessa. Tutti i partecipanti al rito non ritengono che la formula "trasformi" l'incantesimo dallo *status* di parola umana a quello di *divine speech*, perché significherebbe ammettere che lo scongiuro è in realtà di fattura terrena. Proprio per questa ragione la formula non è costruita come un atto dichiarativo con cui l'operatore paleserebbe la volontà di sancirne un cambio di *status* (p. es. "incantesimo, io ti consacro!"; "incantesimo, ti dichiaro parola divina!"). Piuttosto, seguendo le altre direttive sulla tassonomia degli illocutivi, l'espressione *šiptu ul yuttun šipat ND* si struttura come un atto locutivo rappresentativo. Esattamente come l'intento di questi atti è di "rappresentare" e "descrivere" una realtà esterna, l'intento della formula finale è di palesare la natura extra-umana dell'incantesimo, dandola come un elemento oggettivo già reale. La dinamica esecutiva di questa tipologia di illocutivi è raffigurata da Searle mediante i seguenti segni logici<sup>150</sup>:

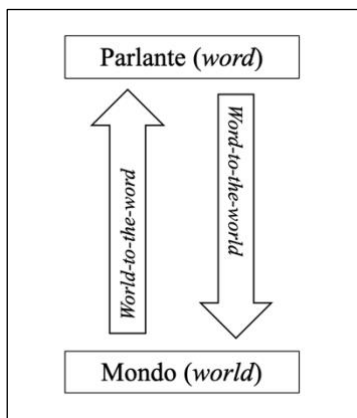
$$\vdash \downarrow B(p)$$

Da ciò si ricava che: l'*illucutionary point* degli illocutivi rappresentativi è di enunciare frasi che sono ritenute vere ( $\vdash$ ); il processo di adattamento delle parole è *word-to-the-world* ( $\downarrow$ ), dal momento che le parole sono utilizzate per descrivere un fenomeno estrinseco al pensiero o al linguaggio, di modo da "avvicinarsi" il più possibile alla raffigurazione di una realtà esteriore. Pertanto, lo stato psicologico espresso è quello della credenza (B, *belief*), per la quale si crede (B) nella verità di ciò che si è proferito (p), ritenendolo conforme a una realtà esteriore ( $\downarrow$ ). Il problema dell'impiego di questo illocutivo all'interno del discorso religioso insorge nell'analisi di adattamento delle parole al mondo: qual è il *world* che la formula *šiptu ul yuttun šipat ND* ha intenzione di rappresentare? Il mondo a cui le parole della formula fanno riferimento, il "dato di fatto" che vogliono descrivere come conforme a una realtà

---

<sup>150</sup> Searle 1975, 354-355.

esterna comprovata, non è altro che quello dipinto dall'*historiola* stessa: il verme, entità ancestrale creata nei tempi dell'origini (cosmogonia), *in illo tempore* attaccò l'infante, motivo per cui le divinità Gula e Damu lo hanno affrontato ricorrendo a uno scongiuro (racconto *ad hoc*). Soltanto in funzione di ciò si può credere (B) e dare per certo (⊢) che “non è il mio incantesimo, ma è l'incantesimo di Damu e Gula” (p). La direzione di adattamento non è più data dall'avvicinamento delle parole al mondo (*word-to-the-world*), bensì dall'avvicinamento delle parole alle vicende mitiche narrate, cioè al mondo che il racconto *ad hoc* ha costruito: le parole della formula si conformano alla narrazione mitica, con un orientamento che è *words-to-the-myth*. Dunque, al di là degli elementi di legittimazione esterni, quali il macro-contesto sociale e l'autorità conferita dalle entità extra-linguistiche, la *performance* costruisce la propria autorità proprio grazie all'*historiola* che, strutturata e percepita come una storia sacra, funge da *world* aggiuntivo e speculare con il quale poter entrare in contatto. Per poter comprendere pienamente le diverse strategie con cui la narrazione mitica donava legittimazione all'atto rituale è allora necessario rappresentare differentemente gli atti linguistici rituali vincolati a una *historiola* e ridefinire le formule logiche redatte da Searle per il contesto ordinario, in particolare per quanto concerne l'adattamento tra parole e mondo. Le direzionalità del linguaggio quotidiano di Searle sono costruite tenendo come punto di riferimento la soggettività del parlante, cioè il mittente dello *speech act*. Se schematizzata, questa impostazione produce un quadro in cui il parlante

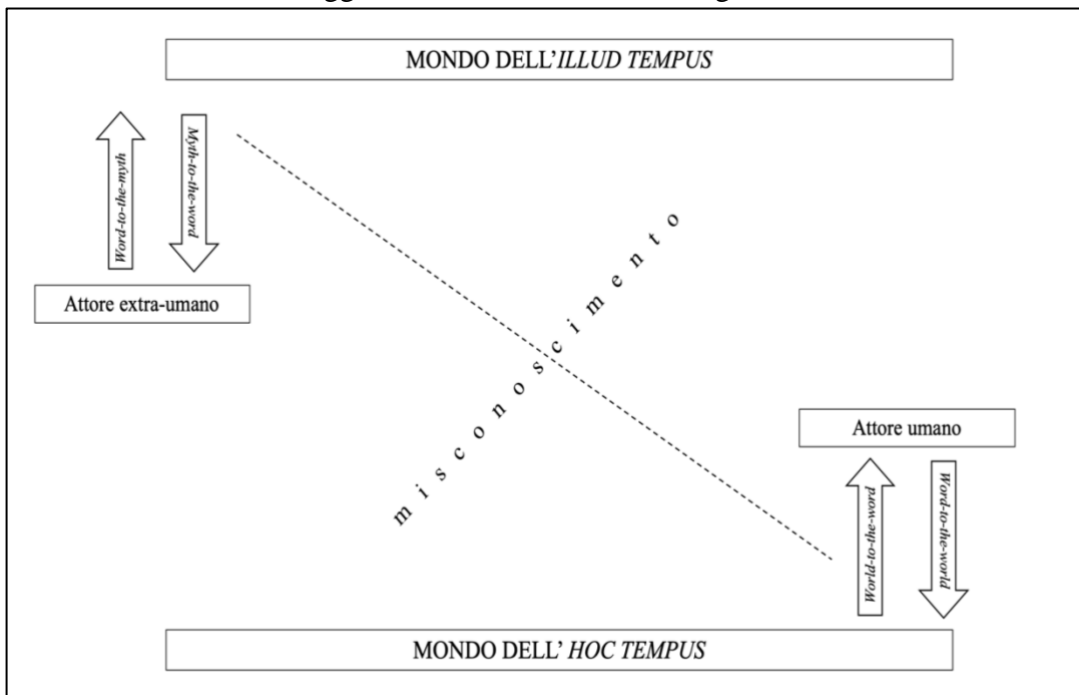


**Figura 2:** direzione e adattamento del discorso ordinario

(*word*) è collocato in una posizione di superiorità rispetto alla realtà esterna (*world*), con la quale si indica non solo il mondo circostante, ma anche la schiera degli interlocutori che ricevono il messaggio del mittente e, di conseguenza, ne subiscono gli effetti (Figura 2). Nel caso, però, degli *speech act* di un discorso rituale con *historiola* i punti di vista si raddoppiano, dal momento che l'intero atto magico-rituale è costruito come un gioco di specchi in cui *legomena* ( $\lambda$ ) e *dromena* ( $\delta$ ) dell'*hoc tempus* e dell'*illud tempus* si riflettono a vicenda. Per questa ragione, il *world* di rimando è duplice, così come il piano della parola si biforca in parole pronunciate da attori umani e parole pronunciate da attori



extra-umani che, a seconda delle strategie adottate, possono agire e influenzare sia l'*illud* che l'*hoc tempus*. In questo modo, l'azione umana è rapportata costantemente con quella divina, attraverso un processo di misconoscimento che farà del mito l'*exemplum* reiterato nel presente (Figura 3). Rapportando questa doppia visuale al testo 1.C, la formula "l'incantesimo non è il mio, è l'incantesimo di ND" ha come effetto perlocutorio il misconoscimento per il quale l'incantesimo è creduto divino. La legittimazione da cui la formula *šiptu ul yuttun šipat ND* ottiene la propria forza è vincolata alla necessaria credenza nella veridicità della narrazione mitica dell'*historiola*. Tale credenza, figlia tanto dell'*habitus*, quanto di elementi circostanziali, quali l'autorità di cui l'operatore è investito da entità extra-linguistiche, rende l'*historiola* una realtà *de facto*, di modo che possa fungere da *world* con il quale interagire. Su questo assunto è costruita la legittimità performativa dell'illocutivo rappresentativo, che descrive l'atto mitico (AM) risolutivo, cioè lo scongiuro ( $\lambda$ ) come originario dell'*illud tempus*. Da questo misconoscimento sull'origine e l'efficacia dell'incantesimo si basa poi la strategia analogica dell'intera *historiola*, volta a pensare l'atto rituale (AR) come una reiterazione di parole divine ( $\lambda$ ) (Figura 4). Riscrivendo la formula di Searle e leggendola secondo i tre atti linguistici individuati da Austin,

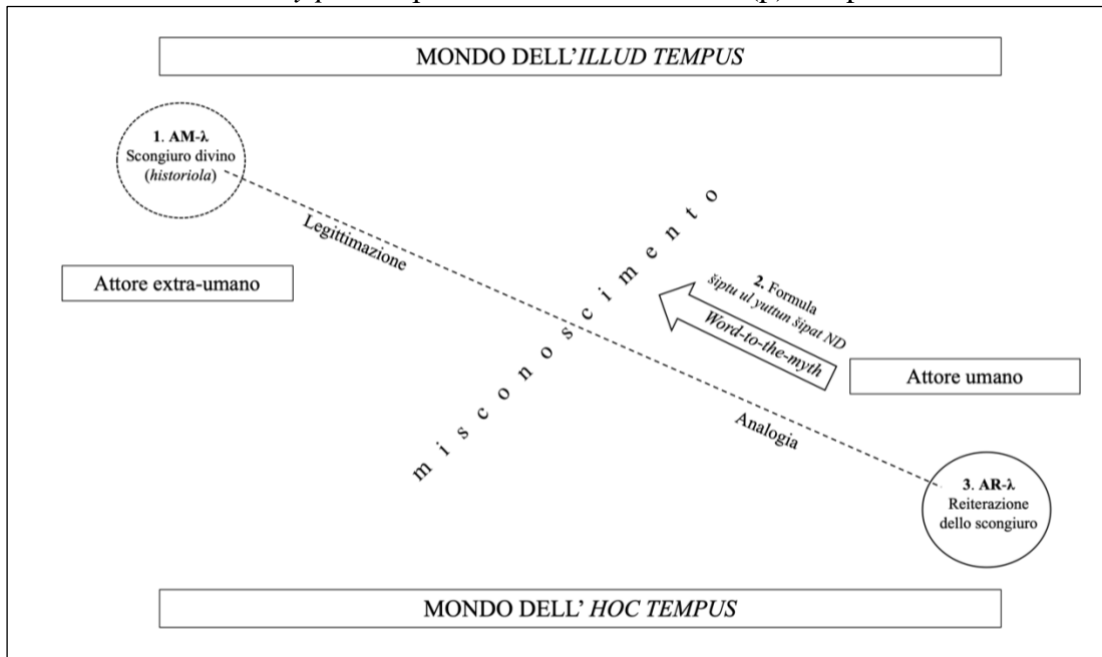


**Figura 3:** dinamiche e adattamento del discorso rituale con *historiola*

come risultate si avrà:

$$\vdash \kappa B(p)$$

- **atto locutorio:** la formula segue una successione standardizzata di parole, secondo lo schema *šiptu ul yuttun šipat ND*.
- **atto illocutorio:** la formula si costituisce come un enunciato rappresentativo il cui *illocutionary point* è proferire un'osservazione (p) che possa essere ritenuta



**Figura 4:** dinamiche e adattamento dello *speech act* in 1.C

(B) veritiera ( $\vdash$ ). Il mondo di riferimento a cui la formula rimanda è quello mitico della narrazione *ad hoc*, con un movimento di adattamento *word-to-the-myth* ( $\kappa$ ).

- **atto perlocutorio:** l'effetto perlocutorio che deriva dall'atto rappresentativo è la legittimazione dell'intero scongiuro. Grazie alla narrazione *ad hoc*, ritenuta “storia sacra” e “vera”, l'incantesimo è unanimemente percepito come un atto mitico (AM- $\lambda$ ) e l'assunto della formula (=l'incantesimo non è il mio, è l'incantesimo di ND) diviene attendibile. Se la formula finale dice il vero, allora lo scongiuro gode dell'autorità necessaria per essere ritenuto efficace. Il gioco speculare su cui è costruita l'intera efficacia della *performance*, fa poi sì che dietro l'atto rappresentativo si celi un atto di tipo dichiarativo, veicolo di un misconoscimento collettivo (=le parole umane sono “diventate” divine). Ne

conseguono allora che anche lo stesso *speech act* è in sé bivalente. La sua forza persuasiva si basa su quella che potremmo definire “fare altre cose con le parole”, laddove “altre” indica proprio la capacità di imitare e riproporre gli schemi e le dinamiche degli atti linguistici ordinari, affidando poi loro “altre” funzioni. Questo fa sì che gli uditori recepiscano e reagiscano in maniera “ordinaria” agli atti linguistici del rito, che riconoscono come familiari, misconoscendo quelle “altre” funzioni che tramite analogie persuasive e dominazione simbolica costruiscono “altri” *illocutionary point* e perlocuzioni. Ne consegue che, seguendo il discorso ordinario, la formula “fa qualcosa”, ma in relazione all’impalcatura simbolica del discorso rituale, la formula fa anche “altre” cose:

come atto linguistico ordinario: così come si mostra, la formula è un atto rappresentativo che, asserendo il vero, certifica l’autorità dell’intero incantesimo, garantendone l’efficacia.

come atto linguistico rituale: la formula è un atto dichiarativo mascherato. Esso è costruito come un atto rappresentativo (descrivere la realtà), ma il suo effetto perlocutorio è quello di un atto dichiarativo che cambia lo *status* delle parole, producendo un misconoscimento grazie al quale la natura terrena dell’enunciato è trasformata in divina. Come ogni tipo di misconoscimento, esso non è percepito né razionalizzato da coloro su cui agisce (in questo caso, tutti i partecipanti al rito), ma è visibile solo tramite un punto di vista non partecipe.

Dinamiche relazionali simili tra l’atto narrativo dell’*historiola* e l’atto linguistico magico-rituale sono individuabili anche nelle altre *historiolae* del verme e del *merhu*. Nell’*historiola* del verme del mal di denti (§Testo 1.A), dopo il racconto *ad hoc* sulla diatriba con il dio Ea, seguono le istruzioni pratiche dell’operatore per curare il dente e lo scongiuro che questi reciterà prima o durante la manipolazione del nervo:

Infila un cuneo e afferra il *pie*de (del verme):

«Verme, poiché hai parlato in questo modo,  
che Ea ti colpisca con la sua possente mano!»

(1.A: 20-23)

Lo *speech act* è costituito dall'ultima frase che, espressa con il precativo del verbo *maḥāṣu* (“colpire”), si configura come una preghiera con cui si manifesta un desiderio/una richiesta (“che egli ti colpisca” / “possa egli colpirti”). Nella teoria degli atti linguistici, le richieste, come tali sono considerate le preghiere, rientrano negli atti performativi di tipo esercitativo/direttivo<sup>151</sup>, descritti da Searle secondo la formula<sup>152</sup>:

↑W (H does A)

L'*illocutionary point* di questi illocutivi è di condizionare tramite un ordine / richiesta (↑) il comportamento altrui, di modo che alle proprie parole segua un cambiamento della realtà esterna (la realizzazione della preghiera / richiesta). Pertanto, la direzione di adattamento è *world-to-the-word* (↑), poiché è il mondo a doversi rendere conforme alla richiesta, “avvicinandosi” alle parole. Lo stato psicologico del parlante è costituito dalla volontà/dal desiderio (W = *want/wish*) che l'uditore (H=*hearer*) compia (*does*) l'azione (A=*action*) richiesta. Esattamente come la formula di legittimazione *šiptum ul yuttun šipat ND*, anche in questo caso le differenze sostanziali tra linguaggio ordinario e linguaggio rituale riguardano la direzionalità di adattamento tra mondo e parole. Innanzitutto, a differenza dell'*historiola* 1.C, la cui narrazione *ad hoc* esplicitava che Damu e Gula avevano scagliato lo scongiuro, in 1.A l'*historiola* non dice come Ea avesse deciso di rispondere all'impudenza del verme. La conclusione della storia, dunque, resta taciuta fintanto che la preghiera non è espressa. Nell'atto finale, infatti, l'operatore si rivolge prima in modo diretto al verme, ribadendo l'insolenza delle sue parole, poi al dio Ea (H) chiedendogli di schiacciare la bestia (A). L'intera *performance* verte su quelle che Tambiah ha definito “*analogie persuasive*”, grazie alle quali il nervo dentale trova un corrispettivo mitico nel verme e le azioni dell'operatore un corrispettivo in quelle della divinità. La preghiera, quindi, in virtù di questo legame speculare tra *hoc* e *illud tempus*, agisce al tempo stesso su ambo i due mondi. L'operatore prega la divinità di colpire il verme, nel mentre colpisce egli stesso il nervo del suo paziente. La preghiera funge allora come una formula *similia similibus* invertita, nella quale è al mito che viene richiesto di corrispondere

---

<sup>151</sup> Nella tassonomia dei performativi di Austin le preghiere/le richieste rientrano negli atti esercitativi, cfr. Austin 2007 [1962], 113-115; Searle, invece, li definisce “atti direttivi”, cfr. Searle 1975, 355-356.

<sup>152</sup> Searle 1975, 355.

al rito: “verme, possa il dio Ea averti colpito *in illo tempore*, come io ora nell’*hoc tempus* colpisco il nervo”. L’atto pragmatico dell’operatore (AR- $\delta$  = trattare il nervo del paziente) si fa, paradossalmente, *exemplum* dell’atto che a Ea viene richiesto. Questo dato, del tutto misconosciuto all’interno del rituale, non altera né inibisce la funzione analogica dell’*historiola* (=il rito ripete l’*exemplum* mitico), perché le corrispondenze analogiche tra *illud* e *hoc tempus* sono sempre interscambiabili, equivalenti e bidirezionali: l’atto rituale (AR), è sempre uguale all’atto mitico (AM) e se è vero che AR=AM, è altrettanto vero che AM=AR. Pertanto, la logica del *similia similibus* che, come si è detto, è la chiave di volta delle *historiolae*, può essere pensata come una proporzione<sup>153</sup>:

*problema mitico (PM) : atto mitico (AM) = problema rituale (PR) : atto rituale (AR)*

Nel caso di questo racconto, l’incognita (x) è l’atto mitico (AM) con cui il problema mitico (PM) fu risolto:

*Il verme ha attaccato il dente e la gengiva (PM) : x (AM)= il nervo dentale del paziente è malato (PR) : l’operatore puntella il nervo (AR- $\delta$ )*

Con la preghiera “Che Ea ti colpisca” l’incognita è svelata e diviene immediatamente possibile la corrispondenza tra AM e AR. Le parole dell’operatore, dunque, potrebbero essere sciolte in un modo ancora più esplicativo: “verme, possa il dio Ea averti colpito *in illo tempore*, come io ora colpisco il nervo, di modo che le mie azioni risultino una tua emulazione”.

Riassumendo, l’atto linguistico finale di 1.A è strutturato come un atto linguistico ordinario di tipo esercitativo/direttivo, ma venendo utilizzato nel contesto rituale, assume le valenze e le funzioni di un atto linguistico dichiarativo. Nella sua natura esercitativa esso può essere rappresentato come:

---

<sup>153</sup> Un rapporto simile è utilizzato anche in Johnston 2015, 177.

!↘W (H does A)

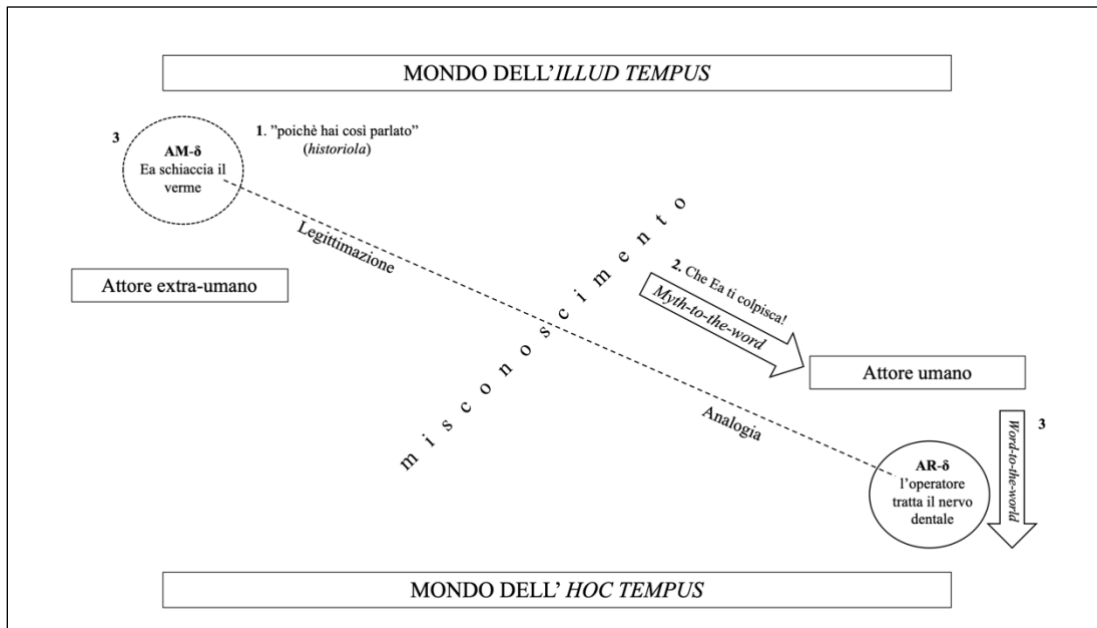


Figura 5: dinamiche e adattamento dello *speech act* in 1.A

- **atto locutorio:** proferimento di una richiesta con utilizzo del precativo.
- **atto illocutorio:** l'intento è di convincere (W) il dio Ea (H) a schiacciare il verme (A). Per giustificare il suo intervento e, al tempo stesso, intensificare la forza con la quale questi sarà mosso ad agire, al dio è ricordato che *in illo tempore* l'animale gli fu irrispettoso (= "verme, poiché hai parlato in questo modo"), indirizzandone la memoria al racconto *ad hoc* appena concluso. La persuasione su cui l'illocutivo è costruito è dunque quella di rivolgersi al dio e al verme in modo diretto, come se la richiesta possa influire sulla chiusura del racconto, per tanto la direzionalità di adattamento è *myth-to-the-word* (↘).
- **atto perlocutorio:**  
come atto linguistico ordinario: il dio riceverà la richiesta e, memore dell'oltraggio subito, schiaccerà il verme.  
come atto linguistico rituale: la preghiera rivela la fine del racconto *ad hoc* (=il verme è stato schiacciato per la sua insolenza), fornendo l'*exemplum* positivo e risolutivo che dovrà reiterarsi nel presente. Dietro a un illocutivo esercitativo soggiace nuovamente un illocutivo dichiarativo, in grado di

operare il *transfert* tra le azioni del dio e quelle dell'operatore. Con un uso di analogie persuasive (verme=nervo; Ea=operatore), la mano che manipola il dente del paziente diventa (cambio di *status*) la "possente mano" del dio Ea e AR diviene così equivalente di AM. La rappresentazione di questo atto dichiarativo è:  $D \searrow \downarrow \emptyset (p)$ . La sua direzionalità, come ogni dichiarativo, resta bivalente, solamente che in un primo momento è *myth-to-the-word* ( $\searrow$  = il mito si adatta alla preghiera ed Ea schiaccia il verme), in un secondo momento è *word-to-the-world* ( $\downarrow$  = Ea ha schiacciato il verme nel tempo mitico, allora l'azione dell'operatore gode di legittimazione, perché può essere considerata sua corrispondente).

Per quanto riguarda i due scongiuri contro l'orzaio, questi presentano una struttura narrativa molto simile a quella di 1.A, con una cosmogonia in apertura, nella parte centrale una narrazione *ad hoc* sul lavoro nei campi di Sîn e Šamaš e infine un atto linguistico. Lo *speech act* di 2.B è nuovamente un illocutivo esercitativo/direttivo, con il quale l'operatore chiede alle due divinità di aiutarlo nella lotta contro il *merḥu*:

Šamaš e Sîn state al mio fianco, così che il chicco possa saltar via! (2.B:11)

Come nell'*historiola* del verme 1.A, non ci è dato sapere il destino di quell'uomo che *in illo tempore* si ritrovò il *merḥu* nell'occhio, né se Sîn e Šamaš lo avessero aiutato, così l'atto mitico ritorna a essere l'incognita della proporzione *similia similibus* ( $x = AM$ ). Con le stesse dinamiche di 1.A, in virtù della bidirezionalità delle corrispondenze tra AM e AR, la preghiera potrebbe rivelare l'esito della storia: così come oggi l'operatore chiede supporto e aiuto alle divinità è lecito pensare che anche *in illo tempore* esse abbiano agito in eguale modo. Quindi le corrispondenze finali sarebbero:

*Il merḥu entrò nell'occhio dell'uomo (PM) : Sîn e Šamaš fecero saltare via il merḥu (AM- $\delta$ ) = il paziente ha l'orzaio (PR) : l'operatore scaccia il male (AR- $\delta$ )*

Nell'ottica del linguaggio ordinario si tratta di un esercitativo con cui si chiede aiuto agli dèi, nell'ottica del linguaggio rituale, invece, la preghiera è un dichiarativo in grado di produrre il misconoscimento necessario attraverso cui le azioni dell'operatore diventano quelle degli dèi e viceversa. Si noti anche che l'intero racconto *ad hoc*

potrebbe essere inteso come un piano d'appoggio con cui intensificare la forza della richiesta: Sîn e Šamaš erano presenti quando il *merḥu* è saltato nell'occhio dell'uomo, dunque tale precisazione potrebbe essere utilizzata non solo come mera "eziologia" del male, ma in modo strategico per spingere le due divinità a sentirsi "obbligate" nel supportare l'operatore e ad accettare le sue richieste, alzando le probabilità che la preghiera sia un atto esercitivo "felice".

Un po' più complesso, è il sistema di incastri tra azione rituale e azione mitica nel testo del *merḥu* 2.A. In questo rituale, esattamente come il suo gemello 2.B, il racconto *ad hoc* non rivela come il *merḥu* sia stato eliminato *in illo tempore* e la preghiera finale che dovrebbe rivelare l'incognita, non è rivolta né a Sîn né a Šamaš:

Chi dovrei mandare  
e chi dovrei inviare con un ordine  
al cospetto delle sette e sette figlie di An ,  
così che esse possano prendere  
il vaso *egubbû* di cornalina,  
un vaso di pietra *ḥulalu*  
e prelevare  
del mare l'acqua  
pura, di modo che il chicco  
possano scacciare  
dall'occhio dell'uomo? \

(2.A: 17-27)

La preghiera fa uso della formula *mannam lušpur*, "Chi dovrei mandare (per far venire...)?", attestata solo in lingua accadica dal periodo paleo-babilonese in poi<sup>154</sup>. Rapportandolo al discorso ordinario, nella formula si può leggere un altro atto illocutivo esercitivo con il quale richiedere indirettamente il supporto di un agente extra-umano. Il mittente non chiede esplicitamente soccorso, all'opposto, si colloca volontariamente in una posizione di svantaggio e inferiorità, rivelando di non sapere a chi chiedere aiuto<sup>155</sup>. "Abbassandosi" rispetto ai suoi interlocutori, a tal punto da non

---

<sup>154</sup> Per uno studio e analisi della formula, cfr. Farber 1990b; Sanders 1999, 146-155.

<sup>155</sup> Questo meccanismo implicito di richiesta è stato descritto chiaramente da Sanders: «an expression of despair at the lack of a helper is itself an invocation of the helper» (Sanders 1999, 153).



osare rivolgersi loro direttamente, il supplicante accresce l'influenza e la forza della sua richiesta. In questo modo, la presa empatica nei confronti dei soccorritori si fa più pressante, aumentando la possibilità che, mossi a commozione, questi decidano di aiutarlo<sup>156</sup>. Sul prospetto ordinario, la formula è allora una supplica con la quale si vuole (W) spingere le due divinità (H) a compiere le diverse azioni rituali poi elencate (A). Il micro-racconto della preghiera si incastra così con la narrazione dell'*historiola*, diventando la risposta all'incognita sull'atto risolutivo: per curare l'orzaiolo c'è stato e ci deve essere l'intervento delle Figlie di An<sup>157</sup>. Per la bidirezionalità e la bivalenza connaturate nel contesto e nel linguaggio rituale, come atto linguistico ordinario di tipo esercitativo l'operatore costruisce una supplica quanto più struggente possibile per ricevere assistenza, il cui effetto perlocutorio farà sì che le operazioni rituali siano percepite come guidate dal supporto delle sette Figlie di An e, pertanto, come azioni legittime ed efficaci; come atto linguistico dichiarativo mistificato e sotteso, con la supplica l'operatore esprime un finto senso di smarrimento, pienamente in linea con quello reale e concreto del suo paziente. L'effetto di questa disperazione è rendere il richiedente la risposta alla sua stessa domanda "chi dovrei mandare?": l'operatore si svela agli occhi del paziente, perché lui è il messaggero e lui è il custode del sapere rituale necessario per compiere le abluzioni curative<sup>158</sup>. In virtù di questo meccanismo, il motivo *mannam lušpur* che è noto solamente in accadico, sembra strettamente collegato a quella strategica incompetenza e ignoranza attribuita ad Asalluḫi/Marduk nei più antichi dialoghi divini sumerici del modello Asalluḫi/Marduk-Enki/Ea (§III.2)<sup>159</sup>. Anche in quel caso la divinità si mostra incapace e ignara della procedura, ma riceve una risposta incoraggiante dal padre Enki, composta da un elogio («Figlio

---

<sup>156</sup> Come ricordato da Marina Sbisà, nelle preghiere «la posizione del parlante è dal basso, come nel caso del supplicare (anziché dell'ordinare, o del consigliare): l'abbassarsi e l'aver bisogno, piuttosto che l'autorità, costituiscono quell'"essere in posizione di" che consente l'esecuzione dell'atto, fornendo la base dell'*influenza* da esercitare. Giocando un po' con sfumature di significato, potremmo dire che l'"abbassarsi" e l'"aver bisogno" possono conferire al parlante autorevolezza (quindi capacità di essere influente) anziché autorità in senso stretto», (Sbisà 2013, 129-130).

<sup>157</sup> Nonostante sia un gruppo di divinità guaritrici presenti anche in altri scongiuri (qui si veda §III.1.2.2; approfondimenti, cfr. Verderame 2020a, 9: n.36) l'identità delle sette Figlie di An non è ancora stata chiarita e resta indefinito il loro *background* mitico. Per approfondimenti, si veda Landsberger-Jacobsen 1955, 21: n. 29; Landsberger 1958, 57: n.6; Farber 1990b, 301; Farber 1998, 64-65.

<sup>158</sup> Per l'operatore come "messaggero" divino, cfr. §III.2.1.

<sup>159</sup> In merito all'accostamento tra i dialoghi Marduk-Ea e il motivo *mannam lušpur*, si veda Sanders 1999, 154-155.

mio, ciò che io so, lo sai anche tu») e dall'elenco delle azioni rituali da eseguire. Con il motivo *mannam lušpur*, l'operatore che non sa chi mandare, come Asalluḫi che non sa cosa fare, colma le proprie mancanze con il supporto esterno (le figlie di An) e al tempo stesso in sé stesso (lui sa già cosa fare e come farlo). La mistificazione e il misconoscimento fanno sì che le operazioni rituali appaiano come prodotto della conoscenza divina (=sono le figlie di An a sapere cosa fare e a dare le prescrizioni), trasformando di conseguenza le azioni rituali in una ripetizione dell'*exemplum* divino.

Da questa lunga analisi è emersa l'importanza del discorso mitico nella costruzione dell'efficacia tanto dei *legomena*, quanto dei *dromena* rituali. Ne consegue che, al di là di influenze macro-contestuali sociali e delle istituzioni extra-linguistiche esterne, questi atti rituali erano dotati di una propria autorità intrinseca. L'origine della legittimazione interna era ottenuta proprio dalla contestualizzazione mitica entro cui le pratiche magico-rituali si auto-inscrivevano con i rimandi narrativi all'*illud tempus*. L'*historiola*, pertanto, era fondamentale. Essa non era “abbellimento narrativo”, ma necessario strumento di manipolazione simbolica, senza la quale non era possibile riconosce come autoritari né i gesti né le parole del rito. Sullo sfondo di una contestualizzazione mitica il rito riusciva a fare quelle “altre” cose che solo attraverso un misconoscimento collettivo gli era possibile ottenere.

### III.1.2.2 Narrazione *ad hoc* e tradizione

La credenza nella verità mitica dell'*historiola* era cruciale affinché essa fungesse da scenario dell'atto magico-rituale. Sfruttando il parallelo con la teoria degli atti linguistici, si può dedurre che se per essere “felice” e valido il rito utilizza l'*historiola* come contesto dal quale trarre la propria forza, allora anche l'*historiola* deve essere “performativa” se vuole essere in grado di sostenere l'atto rituale. Tale performatività, vincolata alla credenza nell'effettiva verità del racconto narrato, si fa quindi necessaria, esattamente come la credenza nell'esistenza e nell'interazione degli interlocutori extra-umani nell'*hoc* e nell'*illud tempus*. Un'esigenza che può essere compresa meglio sovrapponendo all'*historiola* le parole che Marina Sbisà ha riservato all'atto della preghiera religiosa:

«La preghiera che non accetta di presupporre l'esistenza del proprio destinatario non è “performativa” nel senso della teoria degli atti linguistici, dove performativi sono gli enunciati che seguono (esplicitamente) atti illocutori felici. Può essere “perlocutoria”,

cioè avere effetti dell'ordine della perlocuzione (convincimento e autoconvincimento sono effetti psicologici di questo tipo; così pure, ammesso che davvero abbia luogo, l'autoperfezionamento indotto da rituali e meditazioni). E può essere "performativa" nel senso originario, antecedente alla teoria degli atti linguistici e ripreso successivamente da autori ad essa estranei, di *performance* recitata, azione rituale, capace di generare figure socialmente riconoscibili. La preghiera che non accetta di presupporre l'esistenza del proprio destinatario potrebbe quindi appartenere comunque al vasto ambito antropologico delle pratiche religiose. La mia impressione però è che una preghiera tecnicamente "felice" richieda la presupposizione dell'esistenza del destinatario [...]» (Sbisà 2013, 133-134).

In parallelo con queste parole, si può dire che il rito, se non presupponesse la veridicità e, di conseguenza, la performatività della propria *historiola*, renderebbe i propri stessi *dromena* e *legomena* totalmente "infelici" e inefficaci. Dal momento che nei racconti *ad hoc* ricorrono personaggi extra-umani, le cui azioni, ritenute come "veramente compiute", influenzano poi le vicende del presente storico, perché queste narrazioni dovrebbero essere differenziate dal "mito vero e proprio"? Esattamente come le cosmogonie rituali sono formulate per "riempire i buchi di trama" delle macrocosmogonie esterne, i racconti *ad hoc*, una volta formulati e applicati al rito, possono a loro volta considerarsi storia "vera e sacra", rientrando nel bacino del mito. Non di rado, infatti, benché restino legate a un uso rituale e non vengano trascritte separatamente come miti indipendenti, le *historiolae* tendono a diffondersi e a creare una sorta di loro "tradizione" narrativa. La malleabilità che le caratterizza generalmente permette un loro riutilizzo e riadattamento meno rigido rispetto alla diffusione dei testi mitici "canonizzati". Ciononostante, si ha l'impressione che le *historiolae*, nate dall'intreccio di temi mitici ed elementi innovativi, una volta formulate ed entrate nel bacino del mito, finiscano esse stesse per costituire mitemi da poter riadattare, cucire e intrecciare in campo rituale. Si pensi ai due incantesimi per sconfiggere il *merĥu*: benché le loro cosmogonie non siano coincidenti e anche le loro prescrizioni finali siano differenti (una chiede l'aiuto generico di *Sîn* e *Šamaš*, l'altra un aiuto dettagliato delle Figlie di An), il loro "racconto *ad hoc*" è pressoché identico, nascondendo una comune aderenza alla "tradizione" che faceva dell'orzaiolo una malattia scatenata dal *merĥu* ai tempi in cui gli dèi lavoravano la terra per autosostentarsi.

L'esempio migliore per osservare come l'*historiola* potesse diventare un mitema e parte del bagaglio mitico collettivo è certamente il racconto de *La vacca di Sîn*. Si tratta di una *historiola*, nota da cinque testimoni, i più antichi medio-babilonesi (ca. 1400-1100 a.C.) e i più recenti neo-assiri (ca. 911-612 a.C.), inserita all'interno di un rituale per aiutare la partoriente in difficoltà<sup>160</sup>. La storia narra di come il dio Sîn, invaghitosi di una vacca, dal nome parlante di Geme-Sîn, "Serva di Sîn", si unisca a lei, ingravidandola. Il parto, però, presenta delle complicanze, per questo il dio decide di aiutare l'amata inviando per lei delle entità che la supportino<sup>161</sup>. I trattamenti che questi esseri rivolgono a Geme-Sîn rispecchiano quelli che l'operatore rivolge alla partoriente, tanto che il parallelo tra l'atto mitico e l'atto rituale è dichiarato in chiusura da una formula *similia similibus* in piena regola:

Così come Geme-Sîn ha partorito normalmente,  
 possa partorire anche questa giovane in travaglio (§4: 33-34).

I cinque testimoni sono tutti testi rituali indirizzati alla partoriente e anche in quelli più frammentari è possibile dedurre la presenza della formula *similia similibus* di chiusura<sup>162</sup>. L'*historiola*, dunque, dalle fonti oggi in nostro possesso, non si presenta mai come un "mito indipendente", ma è sempre inserita in un contesto performativo<sup>163</sup>.

---

<sup>160</sup> L'*historiola* è conosciuta grazie a cinque testimoni: due neo-assiri provenienti da Assur (VAT 8869, edizione: KAR 196 e BAM 248) e da Ninive (K2413, edizione: AMT 67/1 e Meloni 1911); due medio-assiri, uno da Nimrud (Rm 376, edizione: Lambert 1965) e uno della collezione Ligabue di provenienza ignota (Ligabue coll., edizione: Lambert 1969); infine uno medio-babilonese da Boghazköy (Bo 4822, edizione: KUB IV, 13).

<sup>161</sup> Pur non essendo questa la sede per approfondirne similitudini e differenze, l'utilizzo dell'*historiola* per creare un parallelo tra la mitica figura di Geme-Sîn e la giovane in travaglio, potrebbe essere accostato al canto indigeno con il quale in America centrale e meridionale si alleviavano le sofferenze del parto, cfr. Lévi-Strauss 2015b; si veda anche Frankfurter 2017, 98. Esattamente come il canto indigeno, si potrebbe pensare che anche l'*historiola* mesopotamica e il suo rituale esercitassero la propria "efficacia simbolica" sulla donna, alleviandone le pene. In aggiunta, si fa presente che sono svariati gli incantesimi e i rituali legati alla sfera della fertilità e della gravidanza giunti dall'antica Mesopotamia e che in essi l'"efficacia simbolica" è sempre veicolata da motivi narrativi e metafore performative ricorrenti, cfr. van Dijk 1964; Couto-Ferreira 2013; Verderame 2020a.

<sup>162</sup> Cfr. Rm 376: 34-36 (Veldhuis 1991, 10); Ligabue Coll.: 61-62 (Veldhuis 1991, 12); Bo 4822: 11'-12' (Veldhuis 1991, 12).

<sup>163</sup> Secondo Marten Stol il racconto potrebbe avere un legame anche con un testo non rituale, cfr. Stol 2000, 68. Non solo, però, si tratta di un testo ittita e non mesopotamico, ma le vicende trattate sono del tutto differenti da quelle di *La Vacca di Sîn*. Il mito in questione, conosciuto come *Storia della vacca, del dio Sole e del pescatore* ha come protagonista il dio solare, non lunare, e le vicende non ruotano attorno al parto dell'animale. Tutt'altro, la gravidanza è descritta come una tranquilla

Ciononostante, al di là di questa comune attinenza al rito, nessuno dei testi è pienamente coincidente con un altro. Le differenze riguardano sia l'aspetto sintattico, con sequenze di parole mai del tutto conformi, sia nodi salienti della narrazione, come la comparsa o meno di alcuni personaggi o la stessa accezione con la quale si fa riferimento agli esseri extra-umani che assistono Geme-Sîn (nelle versioni neo-assire si parla di due *Lamassātu*, mentre in quella medio-assira più genericamente di due Figlie di An)<sup>164</sup>. Di fronte a queste difformità, gli studiosi hanno reagito in modo diverso: Römer (1985) ha adottato un approccio diacronico nell'analisi dei diversi manoscritti, confrontandoli tra di loro allo scopo di ricostruire la presunta versione "tradizionale", priva di quelle discrepanze che, secondo lo studioso, furono dovute alla trasmissione e riscrittura del testo. All'opposto, Veldhuis (1991) ha ritenuto che ogni fonte dovesse essere considerata un'unità indipendente e ha quindi optato per un approccio sincronico, traducendo ognuna di esse separatamente, evidenziandone poi similitudini e differenze. Quale che sia la nostra posizione nei confronti delle fonti, ciò che esse dicono per certo è che il motivo mitico della vacca gravida del dio lunare si tramandò per un arco di tempo molto esteso e su tutto il suolo della Mezzaluna Fertile. Doveva, pertanto, esserci una sorta di "tradizione" non solo narrativa, ma anche pragmatica, con la quale la crisi del parto veniva "tradizionalmente" destoricata e risolta ritualmente mediante il parallelo mitico con Geme-Sîn. Al di là di questa constatazione, molto più interessante è che alcuni studiosi abbiano poi cercato non solo di datare la nascita del motivo mitico, ma di individuare l'episodio specifico per cui esso sarebbe stato formulato *ad hoc* dal suo *myth-maker*. Il tentativo di individuazione ha avuto come punto di partenza il nome della regina Amat-Sîn, moglie del re Šulgi

---

successione di mesi e l'intera vicenda ruota attorno al tentativo del dio solare di salvare il piccolo dalle grinfie della madre, dal momento che, essendo nato con due zampe e non quattro, lei non lo riconosce come suo, cfr. Pecchioli Daddi-Polvani 1990, 172-176.

<sup>164</sup> Benché la più nota figlia di Anu sia la Lamaštu, la terribile entità demoniaca che attacca gli infanti e le donne gravide (cfr. Wiggermann 2000; Farber 2014), in questo caso, come in quello già affrontato dello scongiuro contro il *merḫu* (§Testo 2.A) siamo dinnanzi a entità benefiche e si potrebbe supporre che le due *Lamassātu* delle versioni neo-assire e le Figlie di An siano in realtà le medesime entità, cfr. Verderame 2020a, 6, n.18. Il nome *Lamassātu* è poi molto vicino a quello di Lamaštu e secondo Veldhuis la contrapposizione tra queste due entità sarebbe voluta e volontariamente costruita su questo gioco di assonanze. Allo stesso modo in §Testo 4:34 vi sarebbe un volontario rimando scongiuratorio contro il demone *Ardat Lili*, fondato sull'assonanza con l'espressione *lilid ardatum* (possa la giovane partorire), cfr. Veldhuis 1991, 22.

(2094-2047 a.C.) della III dinastia di Ur, che è il corrispettivo accadico del nome sumerico Geme-Sîn, significando come questo “Serva di Sîn”<sup>165</sup>. Data tale corrispondenza, Stol ha avanzato l’idea per cui il testo sarebbe nato proprio in occasione del parto della regina. Un’ipotesi che Nowicki ha approfondito, evidenziando come nell’onomastica reale della III dinastia di Ur i teofori del dio lunare diventino una costante dalla fine del regno di Šulgi, incominciando proprio dal nome di suo figlio: Amar-Sîn. Ancora più interessante è che, data la polisemia del sumerico amar, il nome del principe e futuro re può essere tradotto non solo come “Figlio/giovane di Sîn”, ma anche come “Vitello di Sîn”, riflettendo pienamente le vicende dell’*historiola* e avvalorando la corrispondenza tra Amat-Sîn, sua madre, e Geme-Sîn, la vacca del racconto<sup>166</sup>. Per Nowicki, però, pur restando legato alla III dinastia di Ur, è più probabile che il mito sia nato come motivo letterario e propagandistico sotto il periodo di regno dello stesso Amar-Sîn (2046-2038 a.C. ca.) e non che sia stato creato appositamente per la sua nascita. A termine della sua esamina di dati, l’autore si interroga sul perché un testo mitico si sia poi trasformato in un testo rituale nel corso del tempo: «Why has this text changed into a magical one over the course of time?» (Nowicki 2013, 104). Lo studioso non riesce a trovare una risposta a questa che, probabilmente, è una domanda mal posta<sup>167</sup>. Difatti, le supposizioni di Stol articolate in seguito da Nowicki, benché godano non solo di coerenza ma anche di un certo fascino, pensando alla nascita del mito della vacca come un elemento necessariamente antecedente al suo incastro in una *performance* rituale, escludono a priori la possibilità che mito e rito siano nati contemporaneamente. In questo modo, senza neanche considerare che tutte le testimonianze del mito in nostro possesso sono parte di un rituale, vi è il pericolo di cadere nella vecchia diatriba che poneva in contrapposizione pragmatica e semantica. In aggiunta, come si è dimostrato più volte nelle pagine precedenti, andrebbe anche considerato che nelle *historiolae* la narrazione

---

<sup>165</sup> Cfr. Michalowski 1976.

<sup>166</sup> cfr. Nowicki 2013.

<sup>167</sup> La spiegazione suggerita da Nowicki, per cui la possibile testimonianza del passaggio da racconto mitico a testo rituale si troverebbe in *A balbale to Bau for Šu-Suen* (= *ETCSL*, 2.4.4.1; Sefati 1998, 344-352), non è abbastanza convincente, cfr. Nowicki 2013, 104. Il testo è molto frammentario e descriverebbe la madre del re Šu-Sîn (successore di Amar-Sîn), assistere la nuora durante il parto. Da quel poco che si ha, non è però possibile evincere alcun rimando all’incantesimo in questione, inoltre l’interpretazione stessa degli eventi descritti è incerta e ha destato interpretazioni differenti tra gli studiosi (cfr. Widell 2011, 291-296).

non è mai totalmente *ad hoc*, ma la necessità di presentarsi come parte della tradizione mitica e magica fa sì che esse si compongano come un insieme di mitemi ed elementi mitici che già godono di autorità e riconoscimento. Neanche *La vacca di Šin* sembra poter eludere questo rapporto tra tradizione e innovazione. Guardando a incantesimi più antichi, infatti, emerge come la figura della vacca fosse associata alla nascita ben prima delle fonti riportanti l'*historiola* di Geme-Šin. Proprio in uno dei più vecchi incantesimi per il parto, datato attorno al XXVI secolo a.C., in lingua sumerica e proveniente da Šuruppak (odierna Fāra), compare la vacca, qui associata al dio Enlil:

Scongiuro:

... vacca, ... la vacca di Enlil è andata alla residenza (tempio) del dio Enlil.

La grande levatrice di Kulaba entra nell' agrun per lanciare uno scongiuro sull'acqua.

Il sangue si mescola al latte,

come il latte ... il sangue scorre giù.

Dopo che (il sangue) scorre giù,

sale come l'acqua del canale che giunge a livello (del bordo del canale),

come l'acqua dell'argine che giunge a livello (dell'argine), come l'acqua che

finisce nella laguna <sup>168</sup>.

In uno scongiuro in lingua accadica paleo-babilonese (ca. XCIII a.C.), invece, vi si ritrova sempre la vacca, ma questa volta relazionata al dio solare Šamaš<sup>169</sup>:

La vacca è gravida, la vacca stava per partorire.

Nella stalla di Šamaš, nel recinto di Šakkan.

Quando Šamaš la vide, pianse,

quando il ritualmente puro (Šamaš) la vide, versò lacrime. «Perché Šamaš

piange? Perché il ritualmente puro versa lacrime?» «Per la mia vacca che non si è

ancora accoppiata,

per la mia capretta che non ha ancora figliato!

Chi dovrei mandare (per far venire) le Figlie di An, sette più sette?

---

<sup>168</sup> Testo VAT 12597: VI 1-VII 5 // TŠ 170 IV 6-VII 3; traduzione italiana di Verderame 2020a, 4; edizione Krebernik 1984, 36-47 e Rudik 2011, 321-326 FSB 57; cfr. Cunningham 1997, 72-74 e n. 13.

<sup>169</sup> Il dio del sole Šamaš, divinità giudice che può decretare i destini degli uomini, è legato anche alla sfera della nascita e spesso, per descrivere la messa al mondo, i testi parlano dell'infante come "colui che vede i raggi solari", cfr. Polonsky 2006, 301-302.

[Che ...] i loro vasi,

e mi facciano (uscire) in maniera corretta il bambino!» Che cada al suolo  
come un ariete, se è un maschio,  
come una *napṭartu*, se è una femmina.

Scongioro per una donna che deve partorire<sup>170</sup>

Da queste testimonianze più antiche si può dedurre che l'utilizzo della “analogia persuasiva” con cui la vacca era relazionata alla donna gravida era antecedente al racconto di Geme-Sîn<sup>171</sup>. Le somiglianze con le versioni de *La vacca di Sîn*, però, non si limitano alla sola comparsa dell'animale come corrispettivo della donna, poiché sono rintracciabili elementi contenutistici e gestualità rituali che poi si ripropongono nelle versioni più tarde: dal primo scongiuro emerge la centralità dell'acqua, ripresa poi ne *La vacca di Sîn* con una delle entità che porta “acqua del travaglio” (§Testo 4: 26)<sup>172</sup>; mentre il secondo scongiuro, presenta una trama già più attinente a quella del motivo di Geme-Sîn, ritrovandovi un dio che si strugge e si adopera per aiutare la sua vacca; in più, la presenza delle Figlie di An in qualità di entità salvatrici rispecchia la versione medio-babilonese del racconto<sup>173</sup>. Soppesando le divergenze tra i testi più tardi e le piccole corrispondenze tra questi e gli incantesimi più antichi, Seth Sanders è arrivato alla conclusione per cui prima del periodo neo-assiro non si possa parlare di una trasmissione testuale de *La vacca di Sîn*, piuttosto della «applicazione di un tema a una situazione»:

«[...] there appears to be no stream of verbatim textual transmission apparent before the Neo-Assyrian period. Each individual recorded instance before this period was the product of a different configuration of the components and formulae that constitute the Cow of Sin theme . The picture we now have is one where, until the first millennium, the identity of the Cow of Sin theme did not exist at the verbal level but at the level of

---

<sup>170</sup> Testo VS 17, 34; traduzione italiana di Verderame 2020a, 5; edizione del testo van Dijk 1972, 342-345.

<sup>171</sup> Sulle diverse tipologie di rimandi e accostamenti tra la vacca e la donna, cfr. Couto-Ferreira 2014, 295-296; Steinert 2017, 223-227; Verderame 2020a, 5-10.

<sup>172</sup> cfr. Verderma 2020a, 5; si veda anche lo sviluppo dell'idea secondo cui le ossa nascono da un miscuglio di fluidi, cfr. *Ibi*, 11-12.

<sup>173</sup> Si noti che la formula utilizzata per rivolgersi alle Figlie di An è simile a quella adottata anche nell'incantesimo contro il *merḥu*, non solo per l'utilizzo della formula *mannam lušpur*, ma anche nel numero delle entità “sette e sette” §Testo 2.A:17-19.



a theme applied to a situation» (Sanders 2001, 434).

Seguendo la definizione di Sanders, lo sviluppo di un tema (quello della vacca gravida) applicato a una situazione (il parto) metterebbe inoltre in luce quanto questo mitema sia vincolato, sin dalle origini, alla *performance* rituale, avvalorando le probabilità che i due elementi siano nati contemporaneamente. È poi corretto parlare di motivo/mitema, poiché manca una struttura narrativa stabile e persino la controparte maschile del racconto prima delle fonti medio-babilonesi è identificata in soggetti divini diversi da Sîn. Il prodotto che successivamente si stabilizza come un mito tra il dio lunare e la sua “serva” ha certamente origine in questo retaggio performativo più antico. Questi dati, se si accetta che il mito è un prodotto mutevole, nel quale tradizione e innovazione costituiscono un duo indissolubile – nonostante l’ultimo elemento sia sempre negato e misconosciuto – non confutano del tutto le tesi di Nowicki, obbligano solamente a ridimensionarle. Al di là della nota devozione della III dinastia di Ur nei confronti di Sîn, bisogna prima notare che il legame tra il dio e la vacca era di per sé “tradizionalmente plausibile”: uno degli epiteti del dio lunare era proprio “toro selvaggio”, probabilmente perché le corna dell’animale ricordavano l’ultimo quarto di luna<sup>174</sup>; inoltre, la luna era spesso detta il “pastore” delle stelle, che di conseguenza erano il suo “gregge”<sup>175</sup>. Pertanto, si può dire che vi erano di fondo delle “credenze di grado zero” in grado di supportare le associazioni Sîn/toro e Sîn/pastore. Pur credendo che il motivo di Geme-Sîn sia datato al periodo di Ur III, è allora difficile dire se l’accostamento, essendo facile da istituire e dotare di coerenza, fosse stato formulato al di fuori del contesto di corte, prima che la dinastia reale riservasse la propria devozione al dio lunare. Inoltre, consapevoli dell’usanza sotto il periodo di Ur III di redigere testi in sumerico, tanto da essere definito periodo “neo-sumerico”, più che un reperto databile a quest’epoca precisa, ci si aspetterebbe almeno l’esistenza di una versione sumerica del racconto, così da supporre una sua originaria stesura sotto i regni di Šulgi o Amar-Sîn. Nonostante queste rimostranze e la penuria di dati più solidi, gli indizi che nel testo riporterebbero alla dinastia di Ur III sono numerosi e, al di là di quelli menzionati da Stol e Nowicki, se ne possono aggiungere di altri. Nella propria

---

<sup>174</sup> L’accostamento è particolarmente frequente per Nanna, ma non è un suo epiteto esclusivo, cfr. Feldt 2007, 197; van Dijk-Coombes. 2018, 6.

<sup>175</sup> Sugli aspetti astrali, cfr. Verderame 2003, 31; *Id.* 2014b, 93; *Id.* 2021 (in stampa).

propaganda e nella creazione di una ideologia reale solida, i sovrani di Ur III, in particolar modo il capostipite Ur-Namma e il figlio Šulgi, si proclamarono spesso “fratelli” dell’eroico re di Uruk, Gilgameš, sostenendo di essere nati dalla sua stessa madre<sup>176</sup>: la dea Ninsun/Ninsumun, che letteralmente significa “Signora-vacca” e che spesso era detta *rīmat Ninsun*, “Ninsun, vacca selvaggia”<sup>177</sup>. Inoltre, questi associarono spesso sé stessi al toro, simbolo di bellezza e forza, a cui lo stesso Gilgameš, il loro presunto fratello, era stato equiparato<sup>178</sup>. Soppesando gli indizi in nostro possesso alle più solide evidenze storiche e letterarie, ciò che resta da dire è che l’assetto culturale e l’ideologia reale di Ur III potrebbero essere stati lo scenario storico ideale per l’affermazione o per la stessa formulazione del futuro motivo con Geme-Sîn e il dio lunare protagonisti, benché in assenza di ulteriori dati sia impossibile affermarlo con certezza. Dall’altra parte, però, per lo studio più generale dell’*historiola*, questo antico motivo può fare luce sul processo di formulazione delle cosiddette *historiolae ad hoc*, evidenziando come sia di fatto scorretto cercare di decifrare uno specifico e circostanziato episodio storico per il quale l’*historiola* sarebbe stata creata. Piuttosto, le evidenze testimoniano come l’*historiola* sia sempre una costruzione *in fieri*, in grado di costruirsi una propria “tradizione” nel corso del tempo, che è poi soggetta a riscritture continue, che la spingono a essere riformulata secondo nuove e molteplici “esigenze *ad hoc*”.

---

<sup>176</sup> Il legame con la dea Ninsun è forte sin dal capostipite della dinastia, il sovrano Ur-Namma. Questi dovette esserle particolarmente devoto, dal momento che le costruì un tempio a Ur (come attestato nel nome di un suo anno di regno: mu é <sup>d</sup>nin-súmun [Uri<sup>s</sup>ki]-ma ba-dù-a, “anno in cui il tempio di Ninsun in Ur fu costruito”, cfr. Sallaberger 2015, 425) e tra i suoi epiteti reali vi erano dumu <sup>d</sup>nin-súmun-(ka), “figlio di Ninsumun”, e il più incisivo dumu dú-da <sup>d</sup>nin-súmun-ka, “figlio concepito da Ninsumun”, cfr. Flückiger-Hawker 1999, 59. Un vincolo che fu rappresentato anche nelle composizioni letterarie, tra cui la lamentazione scritta per la morte del sovrano, in cui la dea Ninsun, in veste di sua madre, ne piange personalmente la scomparsa (*La morte di Ur-Namma*, 16). Questo legame era funzionale a consolidare quello ben più importante con il mitico re di Uruk, Gilgameš, a cui Ur-Namma e suo figlio Šulgi vollero sempre accostarsi, cfr. Flückiger-Hawker 1999, 86: n. 277.

<sup>177</sup> Cfr. George 2003, vol. 1, 148; Wilcke 1998.

<sup>178</sup> Un esempio riassuntivo può essere preso dalla prima tavola dell’*Epopoea di Gilgameš*, nella quale si legge: *rīmu(am) ša <sup>d</sup>lugal-bàn-da <sup>d</sup>GIS-gim-maš gīt-ma-lu e-mu-qí / e-niq ar-ḫi šir-ti <sup>r</sup>ri-mat-<sup>d</sup>nin-sun*; “Toro selvaggio di Lugalbanda, Gilgameš perfetto in forza / allattato alla mammella della vacca selvaggia Ninsun”, (*EG*, Tav. I: 35-36; cfr. George 2003, vol. I, 541).

### III.2 *Historiolae dialogiche*

Seguendo la suddivisione delle *historiolae* in base alla loro forma narrativa, come suggerito da Seth Sanders, una loro seconda “tipologia” sarebbe quella dialogica del cosiddetto “Marduk-Ea Typ” (MET). Ci si riferisce a essa come “dialogica”, non perché lo scongiuro non contenga parti prettamente descrittive, ma perché il suo nucleo è costituito da un *divine speech*. Dal momento che la “teoria generale” ha individuato *historiolae* dialogiche simili in molti altri contesti culturali, per gli scopi di questa indagine risulta particolarmente utile separare queste *historiolae* da quelle “narrative”.

Negli studi del Vicino-oriente antico con incantesimi del tipo Marduk-Ea si indica un particolare gruppo di *legomena*, attestati dal III al I millennio a.C., nei quali la prassi rituale che dovrà essere compiuta dall’operatore per risolvere la crisi del presente (solitamente un malanno) è rivelata per mezzo di un dialogo tra il dio della saggezza e della magia, Enki/Ea, e suo figlio, Asalluḫi/Marduk. Benché le finalità dell’incantesimo siano le più disparate, il nucleo costitutivo di questo dialogo è pressoché sempre identico: il giovane dio, nel quale si rispecchia la figura dell’operatore, corre presso la dimora del proprio padre, chiedendogli che cosa fare per debellare uno o più demoni che hanno attaccato il suo paziente, causandogli un malessere di qualche tipo<sup>179</sup>. Il saggio Enki/Ea prima rassicura il proprio figlio, dicendogli «ciò che io so, lo sai anche tu», poi gli dona il consiglio richiesto, elencando per filo e per segno tutte le operazioni rituali che andranno compiute. Si deve comunque sottolineare che, benché Asalluḫi/Marduk ed Enki/Ea siano il duo più ricorrente e nonostante l’identità delle divinità non cambi lo schema compositivo del dialogo (un dio inesperto che chiede aiuto a una divinità più competente) la dicitura “Marduk-Ea Typ”, coniata da Adam Falkenstein nel 1931, non è del tutto corretta<sup>180</sup>. I testi più antichi provenienti da Fāra ed Ebla, infatti, hanno riportato alla luce dialoghi divini strutturalmente simili, ma con protagonisti divini differenti, così come in essi il malessere è raramente causato da entità demoniache e più spesso ha cause terrene (i

---

<sup>179</sup> Sulla natura dei demoni e le loro caratteristiche, si veda Verderame 2013; Konstantopoulos 2017.

<sup>180</sup> Cfr. Falkenstein 1931, 44. Si noti che Falkenstein era comunque in possesso di materiale che smentiva la pedissequa presenza di Asalluḫi/Marduk-Enki/Ea, tant’è che egli stesso crea una sottocategoria contenente le forme “secondarie” del MET (*Nebenbildungen zum Marduk-Ea-Typ*), cfr. Falkenstein 1931, 67-76.

morsi di un serpente, la puntura di uno scorpione, etc.)<sup>181</sup>. Per questa ragione, una parte degli studiosi ha continuato a utilizzare con delle dovute specificazioni la nomenclatura ufficiale di “Marduk-Ea Typ”<sup>182</sup>, mentre un'altra fetta ha deciso di sostituirla con perifrasi meno specifiche, quali *divine dialogue* o *Konsultationsformular*<sup>183</sup>. Esattamente come per il motivo della vacca per i rituali della nascita (§III.1.2.2), i differenti personaggi divini chiamati ad agire in questi incantesimi testimoniano quell'equilibrio tra malleabilità e, al tempo stesso, canonicità che ormai appaiono come elementi tipici della *historiola* e del suo costante rinnovamento. Prima, però, di discutere le eventuali varianti qui di interesse, sarà necessario capire come e perché il MET possa essere considerato una *historiola*.

Nel 1931 Falkenstein non solo coniò il termine e creò la classe del “Marduk-Ea Typ”, ma definì anche la loro struttura, secondo una suddivisione che resta ancora valida nella maggior parte degli esemplari e che qui si ripropone brevemente<sup>184</sup>:

#### 1.Tema introduttivo:

La parte iniziale dell'incantesimo introduce gli elementi nocivi che andranno affrontati. I testi più antichi, come si è detto, parlano per lo più del morso di animali o di malattie generiche, mentre i testi successivi rintracciano la loro attenzione sulle aggressioni da parte di un gruppo di demoni. In queste versioni

---

<sup>181</sup>Nel III millennio dai testi di Fāra ed Ebla, al posto di Enki vi si ritrova Enlil, delle volte accompagnato da sua sorella Ningirim (cfr; Cunningham 1997, 24-25; Ceccarelli 2015; sulla dea come sorella di Enlil, cfr. CT 24, 11: 40; Litke 1998, 63: n. 353). Sempre in relazione a questi luoghi, Krebernik, seguendo le intuizioni di Falkenstein (1931, 57-58) ha messo in luce come il motivo del lú-gi<sub>4</sub> (“il messaggero”) sia da ritenersi l'antesignano del MET, cfr. Krebernik 1984, 211-225. Le variazioni, a ogni modo, non si ritrovano solamente nelle fonti più antiche: in un incantesimo del I millennio (BAM 510: iv 14, BAM 513: iv 20) si ritrova la madre di Enki/Ea, Namma (<sup>d</sup>ENGUR), al posto di Asalluḫi/Marduk, cfr. Falkenstein 1931, 70; da Sultantepe il nome della dea è scritto A+ENGUR (=STT 279: v.41, 47), sul legame di Namma con Enki, Eridu e la magia, si veda Wiggerman 1998; Cunningham 1997, 77-78. In ultimo, si segnala che sul versante dell'*asûtu*, secondo Zomer possono essere considerati speculari al MET quei dialoghi divini tra Damu e Nabû, nei quali quest'ultimo è invitato a stare lontano dal paziente, cfr. Zomer 2018.

<sup>182</sup> Per esempio, Schramm riconosce la rigidità dello schema MET formulato da Falkenstein, ammettendo l'impossibilità di delineare schemi assoluti per gli incantesimi mesopotamici. Tuttavia, lo studioso continua a utilizzare il nome e la sigla MET per indicare gli incantesimi con un dialogo divino. L'unica specifica compiuta è data dalla creazione di una nuova tipologia, gli incantesimi “Enki-Typ”, nei quali la risoluzione del male è a carico del solo Enki e che l'autore considera come possibili precursori del più canonico “Marduk-Ea Typ”, cfr. Schramm 2008, 16-20.

<sup>183</sup> Cfr. Cunningham 1997, 2; Rudik 2011, 47.

<sup>184</sup> Cfr. Falkenstein 1931, 44-74. Lo schema è stato riformulato e riadottato recentemente da Rudik, includendo al suo interno anche il termine “*historiola*”, inusitato quando, nel 1931, Falkenstein redisse la sua analisi, cfr. Rudik 2011, 46-47.

più “canoniche”, l’incantesimo si apre con un cappello introduttivo di tipo narrativo che descrive le attività delle entità demoniache che causano il malessere nel paziente. In questi casi, le opere dei demoni e l’influenza esercitata sulla vittima sono dipinte in due nuclei narrativi separati:

**a)** Tema del presente: nel primo nucleo è descritta l’attività dei demoni sul piano del presente, rappresentando queste entità maligne all’attivo del proprio comportamento violento e dannoso:

Il malvagio demone-Udug, che infesta la via tranquilla, proviene da un  
posto recondito, travolgendo la strada<sup>185</sup>,  
il malvagio demone-Galla, che è libero nella steppa, è un ladro che non  
ripaga,  
i demoni Dimme e Dima che spruzzano l’uomo,  
malessere interno, malattia delle interiora, spossatezza, mal di testa e il  
demone-Ulu coprono l’uomo  
(UHF VII, 647-650)

**b)** Tema del preterito: una volta introdotta l’attività dei demoni, si passa alla descrizione di come e quando l’uomo (LÚ), cioè il paziente, è stato attaccato. La particolarità di questo racconto è data dall’utilizzo della forma *hamtu* nel sumerico e del preterito nei testi in accadico, per mezzo dei quali la narrazione è trasposta in un mitico passato, come se fosse accaduta in un lontano *illo tempore*.

(i demoni) hanno scosso l’uomo in difficoltà come una tempesta e lo hanno  
cosparso di bile.  
(UHF VII, 651)

Terminata la narrazione *in illo tempore* dell’attacco demoniaco, può seguire la descrizione delle conseguenze che l’episodio ha arrecato al paziente, con la descrizione della sua sintomatologia o del suo stato psico-fisico:

Quell’uomo si allontana dalla sua vita,  
gonfiandosi come un’onda,

---

<sup>185</sup> Per il demone-Udug, si veda Geller 2011.

non sarà più in grado né di mangiare né di bere  
(UHF VII, 652-654)

## 2. Dialogo divino: richiesta d'aiuto e prescrizioni

All'introduzione, segue il nocciolo dell'incantesimo, costituito dal dialogo divino. Asalluḫi/Marduk (o la divinità meno esperta del caso) vedendo quanto accaduto all'uomo, corre a chiedere aiuto presso la casa (=il tempio) di Enki/Ea (o della divinità più esperta del caso). Prima di chiedere consiglio, il dio bisognoso descrive quanto accaduto al paziente, di fatto ripentendo le linee introduttive:

Asalluḫi vide ciò (che era accaduto all'uomo)  
entrò nella casa di suo padre Ea e lo chiamò:  
«Padre mio, il malvagio demone-Udug, etc.. (ripetizione delle linee di  
introduzione, con tutto ciò che i demoni hanno fatto al paziente)  
(UHF VII, 655-657)

Una volta aggiornato il dio più abile, segue una successione di battute formulari, che vedono innanzitutto il giovane dio dichiarare la propria incapacità di azione e chiedere consiglio su come rinsavire il paziente:

Quand'egli (Asalluḫi) parlò per la seconda volta, (disse):  
«Non so cosa dovrei fare al riguardo! Cosa può risolverlo (il paziente)?  
(UHF VII, 663-664)

Segue una risposta altrettanto standardizzata, con la quale il dio più capace rincuora quello inesperto, dichiarando che questi è già a conoscenza di ciò che serve, poiché le loro reciproche competenze sono equiparabili<sup>186</sup>:

---

<sup>186</sup> Più che la sua forma, sono il senso e l'utilità del dialogo tra il dio inesperto e quello più saggio a dover essere considerati come canonici, poiché sul prospetto sintattico e strutturale si conoscono diverse variazioni, cfr. Falkenstein 1931 55-57. Per esempio, la riga a-ra-min-kam-ma-aš ù-ub-du g<sub>4</sub> “quand'egli parlò per la seconda volta”, non è molto frequente nei MET. Inoltre, nei MET più tardi, solitamente manca l'ammissione di incompetenza da parte del dio bisognoso e la stessa risposta rassicurante del dio più saggio non è riportata per intero, ma scritta in versione sintetizzata, poi probabilmente sciolta e recitata per intero dall'operatore: <sup>d</sup>as-al-lú-hi igi: ní-g-gá-e: gen-na dumu-mu, “Asalluḫi vide: ciò che (io so, lo sai anche tu): va', figlio mio”. Recentemente, altre variazioni sono state aggiunte da George (2016b, 3). Per una rassegna dettagliata e per il confronto delle strutture formulari dal III millennio a.C. al periodo di Ur III, si veda Rudik 2011: 57-63.

Egli (Enki) rispose a suo figlio Asalluḫi:  
«Figlio mio, che cosa tu non sai e che cosa potrei io aggiungervi?  
Asalluḫi, che cosa tu non sai e che cosa potrei io aggiungervi?  
ciò che io so, lo sai anche tu.  
Va', figlio mio, Asalluḫi: (da qui Enki elenca tutte le azioni rituali da compiere per scacciare i demoni)  
(UHF VII, 665-669)

### 3. Rituale e scongiuro

La narrazione prosegue con le prescrizioni rituali proferite per bocca del dio più esperto. Al loro termine possono esservi delle formule di chiusura che, con l'uso del precativo, auspicano la buona resa e l'efficacia del rituale:

Possano il malvagio demone-Udug e il malvagio demone-Alla andare via,  
possano il dio malvagio e il malvagio demone-*maškim* andare via<sup>187</sup>,  
possano la parola malvagia e la lingua malvagia andare via,  
possano i demoni Dimme e Dima, che spruzzano l'uomo, andare via,  
possano la malattia interna, la malattia delle interiora, la spossatezza, il mal di testa e il demone-Ulu che coprono l'uomo, andare via. \

(UHF VII, 681-687)

La chiusura può prevedere una forma di scongiuro sulla vita (*zi-pàd*) del cielo o dei grandi dèi con cui la presenza demoniaca è allontanata. In ultimo, si può auspicare un ritorno del mal capitato sotto la tutela del suo dio personale<sup>188</sup>.

Sulla vita dei grandi déi, va' via<sup>189</sup>. Loro se ne andranno.  
Possa egli (il paziente) ritornare in salute nella mano benevola del suo dio personale.  
(UHF VII, 688-689)

---

<sup>187</sup> Per *maškim*, il demone "commissario", si veda Edzard-Wiggermann 1987-1990, 453-454.

<sup>188</sup> Cfr. Falkenstein 1931, 34-35.

<sup>189</sup> Non di rado, benché le entità demoniache siano una moltitudine, nella formula *zi-pàd* di chiusura vi si ritrova la seconda persona singolare. Altrettanto spesso, come in questo caso, essa può poi essere seguita da una terza persona plurale, cfr. Falkenstein 1931, 66-67.

### III.2.1 Analogie e corrispondenze

Leggendo la struttura di questi incantesimi sotto il prospetto della categoria di *historiola*, tanto la parte introduttiva, quanto quella dialogica possono essere considerate delle narrazioni mitiche. L'equilibrio tra "innovazione" e "tradizione" è certamente dato dal seguire un motivo mitico comune – quello di un dio che chiede soccorso a una divinità più esperta – per poi arricchirlo e di volta in volta mutarlo in base a ciò che nell'apparato iniziale è descritto essere un malanno causato da esseri demoniaci. Il dialogo tra le divinità, quindi, è la struttura portante e tradizionale, lo scheletro che è poi rivestito degli elementi contingenti del caso (la specifica malattia, la specifica prassi rituale). Come nei casi precedenti, possiamo dire che esso costituisce il "come le cose sono dette" che dona forza e autorevolezza al "cosa è detto", facendo sì che tutto suoni come un discorso autoritario e convenzionale. Per quanto invece riguarda la narrazione della malattia nella parte introduttiva, seguendo il vocabolario usato sinora, essa può essere identificata come un racconto *ad hoc* con il quale sono dipinti scenari demoniaci diversi a seconda del malessere da cui è affetta la vittima. Nuovamente, non si può attribuire loro una totale arbitrarietà, dal momento che essa è costruita sulla "credenza di grado zero" che attribuisce alle entità demoniache la capacità di attaccare l'uomo causando in lui mali fisici. Pertanto, a guidare la credibilità del racconto, vi è la condivisa credenza per cui l'eziologia dei malori possa ritrovarsi in entità extra-umane di tipo demoniaco<sup>190</sup>. Seguono poi dei racconti e delle narrazioni flessibili, le cui malleabilità, dettate dal "cosa" di volta in volta scatena la malattia, hanno destato perplessità sin dalle prime indagini di Falkenstein. L'ideatore del MET, dinnanzi alle costanti variazioni, spesso non totalmente attinenti con ciò che è considerato il sapere "tradizionale" mesopotamico, definì questi racconti di attacchi demoniaci come «prodotti letterari» privi di «sentimento religioso». Un giudizio che abbiamo ritrovato spesso nell'analisi delle *historiolae* e che, con ogni probabilità, negli studi del Vicino Oriente antico trova una delle sue origini più profonde proprio nelle parole di questo studioso:

«Sobald erkannt ist, daß die Beschwörungstexte, wie sie uns vorliegen, durchaus nicht

---

<sup>190</sup>A tal proposito, per approfondire la relazione tra eziologia della malattia e i demoni, si veda Verderame 2017.



die Vorstellungen der Volksreligion wiedergeben, sondern rein literarische Erzeugnisse sind, erhebt sich unbedingt die Frage, wie sich die literarische Darstellung zur religiösen Wirklichkeit verhält. - Die bisher haupt- sächlich herangezogenen Stellen, die vor allem wegen ihrer poetischen Form das Interesse weckten, sind m. E. sogar möglichst stark auszuschalten. Es fehlt ihnen die Ursprünglichkeit wirklich echten religiösen Empfindens. Die dichterische Schilderung des Lebens und Treibens der Dämonen erweist sich bei genauerem Zusehen vielfach als leere Phrase» (Falkenstein 1931, 20).

Riallacciandosi a quanto è stato detto in precedenza per gli altri racconti *ad hoc*, anche in questo caso la parte introduttiva doveva essere considerata “vera” e portatrice di credenza sulla base di quei meccanismi che determinavano l’intera performatività del rito. I racconti sulle singole malattie, a loro modo, costituivano una verità narrativa, eretta sul sentimento religioso che riconosceva l’attività dei demoni come realtà fattuale e contingente. Sin qui, dunque, nella narrazione dell’aggressione demoniaca non sembrerebbero esserci sostanziali differenze rispetto a quelle di un corpuscolo di *merhu* che entra nell’occhio dell’uomo, a quelle del verme rubicondo che attacca l’occhio infantile o si ciba di pezzetti di gengiva. Si potrebbe inizialmente pensare che la reale differenza consista nel fatto che nessuna delle storie introduttive segue il principio dell’*ab ovo incipere*, poiché non vi è accenno all’alba dei tempi né è di interesse sapere come e quando i demoni siano stati creati. La presenza di una cosmogonia, come si è visto, non è un elemento determinante per la costruzione dell’*historiola* e la reale differenza con gli altri incantesimi, piuttosto, potrebbe trovarsi nel modo in cui la malattia è affrontata<sup>191</sup>. Rievocando *La vacca di Sîn*, anche in quel caso mancava una cosmogonia, eppure il racconto era percepito come un tempo lontano i cui personaggi erano di fatto distinti da quelli presenti nel rito, a tal punto che alla fine era espressa esplicitamente la relazione analogica tra la vacca del passato mitico e la partoriente del tempo presente per mezzo di una formula *similia similibus*. In queste storie, invece, si ha pur sempre una introduzione degli elementi nocivi, vale a dire i demoni, ma come una descrizione attuale e concreta: i demoni sono attivi qui

---

<sup>191</sup> Seguendo una posizione più fenomenologica e operando un confronto con studi di «contesti molto diversi», Manuel Ceccarelli ha ritenuto che il legame con la cosmogonia sia sempre e comunque sotteso, poiché la guarigione è da intendersi come una forma di antropogonia, attraverso cui il corpo è ri-creato, cfr. Ceccarelli 2015, 200.

ed ora nel nostro tempo. Queste entità, che fanno parte del nostro *hic et nunc*, “hanno attaccato” il paziente, come è detto col “tema del preterito”. Con questo *transfert* verbale, si accede al tempo mitico nel quale le divinità sono pienamente attive. Esse risolveranno la crisi nel passato, creando l'*exemplum* mitico da cui scaturirà il misconoscimento necessario affinché le esecuzioni rituali traggano autorità e legittimazione nel presente. Nuovamente, le corrispondenze tra passato e presente si mostrano bidirezionali e il problema rituale (PR=malattia del paziente) diviene immediatamente un problema mitico (PM=l'uomo è stato attaccato dai demoni). Descrivendo questo passaggio dal presente al passato, Seth Sanders ha detto che:

«What is distinctive about the Marduk-Ea-type is the narrative, which sets the victim's problem in the past and then sets about solving it by telling a story about gods in the past. What is interesting about this is that the events of the *myth* are portrayed as having resulted from a unique *historical* event in the life of the individual patient. The way the Marduk-Ea theme contextualizes itself might even make us rethink a certain stereotype about myth, namely that it is supposed to have occurred *in illo tempore*, in some primeval time, that is also, mysteriously, our time. The Marduk-Ea theme explicitly describes events starting when the demon's onslaught made the patient sick: if the patient became sick last Wednesday, then the myth will be describing events that began not *in illo tempore*, but last Wednesday. In fact, one of the basic formal features of these narratives-within-incantations is that they evoke the context of their own performance not in one way but in a *variety* of ways; this essential variety might be able to help us focus our generic understanding of the theme» (Sanders 2001, 431).

La visione di Sanders, dunque, rispecchia le dinamiche qui rimarcate. Tuttavia, lo studioso sostiene che la volontà di narrare al passato il malessere di un qualsiasi paziente potrebbe essere il motivo per cui queste introduzioni di attacchi demoniaci siano così tanto variabili. Questa supposizione, però, potrebbe lasciare intendere che ogni qual volta un uomo stesse male, venisse per lui formulata una introduzione diversa e, ritornando alla natura delle nostre fonti, questo non può essere considerato vero. La messa per iscritto, in qualche modo, sancisce una fissità del testo, dietro la quale vi è l'intenzione di riutilizzare tanto la sua narrazione, quanto le prescrizioni in essa contenute. Si pensi poi che nel corso del tempo i MET possono essere inclusi anche in *corpora* di incantesimi che costituiscono un canone, come nel caso degli

*Utukkū Lemnūtu*<sup>192</sup>. Il tentativo di risalire al momento specifico in cui l'introduzione dei MET fu pensata, risulta vano tanto quanto lo è stato per il motivo mitico della vacca del dio lunare. Si può solamente congetturare che, in principio, supponendo una loro originaria formulazione orale, per ogni paziente si sia utilizzata una narrazione “personalizzata” che destoricava la sua malattia nel passato, per poi ricollegarla al motivo del dialogo divino. Quello che è più plausibile è che queste narrazioni, costruite o meno *ad hoc* per un singolo individuo, siano poi diventate casi esemplari, cioè degli *exempla* mitici da porre in parallelo con il tempo presente. D'altronde, il generico “uomo” (LÚ) che troviamo nominato in queste introduzioni, non si discosta molto dall'altrettanto generico uomo che *in illo tempore* fu assalito dal *merḥu*, potendo entrambi essere due prototipi di riferimento.

Per quanto riguarda lo specifico dialogo divino, questo segue sempre la stessa struttura, costituita da frasi formulari che marcano l'inizio o la fine del discorso di una delle due divinità. L'effetto perlocutorio del dialogo intero è paragonabile a quello della formula *šiptu ul yuttam šipat ND* vista precedentemente (§III.1.2.1; Testo 1.C: 8): fare in modo che *dromena* e *legomena* siano misconosciuti come creazioni umane e riconosciuti come prodotti ideati dagli dèi. L'autorità che deriva dal dialogo, quindi, investe non la figura dell'operatore bensì le parole e le azioni rituali, nei quali l'operatore stesso crede, dal momento che queste gli sono state trasmesse come parole divine “istituzionalizzate”. Nel dialogo poi, si riscontra, proprio come nella formula *mannam lušpur*, “Chi dovrei mandare (per far venire...)?” (§III.1.2.1; §Testo 2.A: 17), la volontà strategica da parte di un richiedente di sminuirsi e “abbassarsi” dinnanzi al proprio interlocutore. Come in quel caso, in cui l'operatore si mostrava incapace addirittura di mandare qualcuno a chiamare le Figlie di An, anche qui il dio meno esperto svisciva le proprie competenze, dicendo di non sapere come agire per risollevere il malato. Nel primo caso, l'operatore stesso svelava essere a conoscenza delle attività rituali da compiere e, elencandole, implicitamente richiedeva assistenza da parte delle divinità a cui non osava rivolgersi direttamente; qui, invece, si assiste a un vero indottrinamento della divinità richiedente da parte di quella più saggia. Il dio meno abile riceve il consolatorio elogio del «ciò che io so, lo sai anche tu», ma questa

---

<sup>192</sup> Cfr. Geller 2007.

frase ha modo di diventare effettiva solamente quando è poi lo stesso dio esperto a elencargli e, quindi, a insegnargli tutto ciò che andrà fatto. Difatti, se negli incantesimi visti sinora per sancire la natura extra-umana delle formule e delle prescrizioni si utilizzavano degli *speech act* (“possa Ea colpirti”; “l’incantesimo non è mio”, “Šîn e Šamaš state al mio fianco”, etc.), nel MET questa funzione non è affidata a un atto linguistico, ma allo stesso atto narrativo dell’*historiola* che describe in *medias res* il momento dell’indottrinamento attraverso le parole di Ea. Non sempre, quindi, una volta finito il racconto è necessario ricordare che si tratta di “un incantesimo di Eridu” o che l’incantesimo non è dell’operatore, poiché questo è stato già esposto, recitando dal vivo quanto le due divinità si siano dette in passato. Le *historiolae* viste sin qui lasciavano in sospeso il momento della risoluzione del problema mitico, che spesso abbiamo detto essere l’incognita del nostro rapporto PM:AM=PR:AR, mentre qui l’azione mitica (AM) è immediatamente coincidente con l’azione rituale (AR) che viene eseguita, presumibilmente, dopo o durante lo stesso dialogo divino. Per questa ragione, agli *speech act* è in genere lasciata la sola parte conclusiva con cui, per mezzo di atti esercitivi/direttivi, ci si auspica che i demoni vadano via o che siano scongiurati dagli dèi. Un ultimo parallelo interessante con le altre *historiolae* è che l’idea di mandare qualcuno da un dio per chiedere soccorso era inizialmente sottesa anche all’interno del MET. Questo è evidente alla luce dei testi pre-sargonici nei quali al di là del dio inesperto e di quello più esperto si ritrova un terzo personaggio: un “uomo”<sup>193</sup>. Questi è un vicario inviato dal dio bisognoso presso la dimora della divinità più saggia per richiedere aiuto in sua vece. In questi casi, quindi, non si tratta prettamente di un dialogo “divino”, dal momento che a interloquire sono un messaggero umano e una divinità. Ciononostante, la struttura del discorso resta la

---

<sup>193</sup> È il motivo lú-gi<sub>4</sub> che è stato ampiamente analizzato in Krebernik 1984, 211-225. Si è molto discusso sul se fosse corretto tradurre la forma lu...gi<sub>4</sub>-gi<sub>4</sub> come “inviare un messaggero”, dal momento che il termine utilizzato è il comune LÚ che vuol dire “uomo”. Lo stesso Falkenstein che, seppur meno approfonditamente di Krebernik, aveva già individuato la presenza di questo terzo personaggio, in un primo momento aveva tradotto “uomo” (Falkenstein 1931, 57-58) e, in seguito, “messaggero” (SAHG, 214). Dato che vi è il caso in cui l’uomo è esplicitamente chiamato “corriere/messaggero” (lú-kaš<sub>4</sub>), la traduzione è considerata corretta anche per la più diffusa formula con il solo LÚ, cfr. SF 46: ii’6; Krebernik 1984, 219; *Ibi* 384-385. Tra gli altri modi con cui si trova scritto il nome di questo terzo personaggio, vi è anche lú-pa e da Ebla si ha la scrittura lú-bar, questi termini sono discussi in Krebernik 1984, 217-222. Si ricorda, inoltre, che in sumerico il un termine per messaggero è lu<sup>2</sup>-kin-gi<sub>4</sub>-a, motivo per cui è ancora più probabile che in questi dialoghi il dio stia mandando un proprio mandante e non un semplice “uomo”.

medesima, con le stesse formule e la stessa dinamica: il messaggero, dinnanzi al dio più esperto riporta gli eventi che hanno causato il malessere del paziente e, ripetendo le parole del suo emissario, si dichiara inconsapevole sul da farsi; come risposta, il messaggero ottiene il solito conforto («ciò che io so, lo sa anche lui», riferito al dio inesperto) con il successivo indottrinamento dato delle prescrizioni rituali. Di seguito un esempio datato al periodo di Ur III<sup>194</sup>:

1 Incantesimo-*enuru*<sup>195</sup>

Un serpente che morde/ uno scorpione che morde/un cane rabbioso che morde<sup>196</sup>  
ha dato all'uomo la propria saliva<sup>197</sup>.

Asalluḫi

5. mandò un messaggero (lú mu-ši-gi<sub>4</sub>-gi<sub>4</sub>) a suo padre Enki:

«Padre mio, un serpente/uno scorpione/un cane rabbioso mordendo  
ha dato all'uomo la propria saliva.

Non so cosa fare al riguardo»

«Figlio mio, che cosa egli non sa,

10. cosa posso aggiungere per lui?

Dopo che ha purificato [l'acqua] nel suo puro condotto

e ha recitato l'incantesimo su quest'acqua,

e ha fatto bere all'uomo morso quest'acqua<sup>198</sup>,

<sup>194</sup> La tavola, VAT 05993, è stata parzialmente editata da Zimmern nel 1913 (*VS* 10, 193) e in seguito da Veldhuis, che ne ha suggerito una datazione al periodo di Ur III, cfr. Veldhuis 1993a, con correzioni alla trascrizione delle linee 3 e 7 in *Id.* 1994. Per altri traduzioni e commenti, si veda Römer 1987 e *Id.* 1995.

<sup>195</sup> Én-é-nu-ru, formula di apertura degli incantesimi nota sin dal periodo pre-sargonico, cfr. Cunningham 1997, 9-10.

<sup>196</sup> Il testo cita tre volte gli animali nell'atto di mordere (muš mu-ra /gír mu-ra / ur-mú-da mu-ra), ma, come evidenzia Veldhuis, è molto improbabile che un uomo sia morso al tempo stesso da un serpente, uno scorpione e un cane. Inoltre, la rubrica finale dice che la prassi rituale è solo per il morso di serpente. Da tali evidenze, Veldhuis ritiene che il rito sia stato in principio formulato contro il veleno del serpente e che sia poi stato ritenuto adatto anche per la puntura dello scorpione e il morso del cane, tre animali che sono citati assieme anche in altri testi, quali le liste di malattie, cfr. Veldhuis 1993a, 164-166.

<sup>197</sup> È stata confermata la lettura del segno SUM, quindi del verbo šum<sub>2</sub>, “dare”, correggendo la prima interpretazione con ke<sub>4</sub>, “entrare” cfr. Veldhuis 1994.

<sup>198</sup> Nel testo la vittima è detta lú-kúr-ra, “straniero” qui tradotto come “uomo morso”. Veldhuis lo ha interpretato come un *unortographic spelling*: «lú-kúr-ra is an unortographic spelling of either lú-kud-ra (“the bitten person”) or lú-ku<sub>4</sub>-ra (“the person that is entered”). The second possibility (suggested to me by Vanstiphout) is given preference here, because “entering” (ku<sub>4</sub>: line 3 and 7) and “leaving” (è: line 14) of the spittle constitute the principal axis along which the spell is constructed» (Veldhuis 1993a, 163). Purtroppo, proprio l'interpretazione prediletta da Veldhuis, si

possa quello sputo andare via da sé!

15. (Rubrica) Un uomo è stato attaccato da un serpente.

(Questo è l'incantesimo per) l'acqua che l'uomo morso deve bere.

Dal momento che le *historiolae* si costituiscono su un principio analogico speculare e che elementi ed episodi del mito trovano i propri corrispettivi nel presente, gli studiosi si sono chiesti chi dovesse specchiarsi nella figura dell'uomo inviato dal dio bisognoso. Il problema sorge sul fatto che, nelle versioni più diffuse, cioè quelle con i soli due personaggi divini in azione, le corrispondenze tra *hoc* e *illud tempus* sono generalmente intese dagli studiosi come rette da questa corrispondenza sottesa: “così come il dio bisognoso ricevette *in illo tempore* istruzioni rituali dal dio più esperto, l'operatore ha ricevuto quelle parole che ora mette in pratica”. In tal modo, la figura dell'esorcista trova un suo corrispondente nel dio richiedente aiuto, generalmente Asalluḫi/Marduk. Ma allora negli scongiuri con tre personaggi chi è l'uomo che è inviato a chiedere soccorso? Le opzioni proposte sinora hanno supposto che nel messaggero si rispecchi: “l'uomo” che è colpito dal malanno, quindi il paziente<sup>199</sup>; l'esorcista<sup>200</sup>; un terzo operatore presente sulla scena<sup>201</sup>. Prendendo come riferimento il testo visto poc'anzi, dal momento che Enki risponde al messaggero dicendo che sarà necessario far bere l'acqua purificata all'uomo che è stato morso dal serpente/scorpione/cane, sembrerebbe che messaggero (lú) e “uomo morso” (lú-kúr-ra, § n. 198) siano da intendersi come due persone distinte. Se così fosse, negli incantesimi con tre personaggi, l'*āšipu* troverebbe una sua diretta personificazione

---

è poi rivelata quella più erronea, dal momento che la lettura delle linee 3 e 7 data nel 1993 era sbagliata e il verbo si rivelò essere non ku<sub>4</sub> bensì šum<sub>2</sub>, “dare”, cfr. Veldhuis 1994. In seguito, Römer ha ripreso l'idea del' *unortographic spelling*, approfondendo il legame con kud/ku<sub>5</sub>-(r), “tagliare”, che lo ha portato ad optare per la traduzione “uomo morso”, cfr. Römer 1995, 422: 13-14.

<sup>199</sup> Römer precisa che Enki parla con l'uomo che è stato morso: «Enki spricht zum gebissenen Menschen» (Römer 1987, 210: n.9a); nella sua recensione al testo di Krebernik, e riferendosi agli incantesimi in cui il dio che manda l'uomo per chiedere aiuto è Ningirim, Geller trovò plausibile che si trattasse del paziente. Secondo lui, infatti, era come se la dea “introducesse” il paziente dinnanzi alla divinità di Enlil o Enki, riflettendo le scene di intercessione tipiche dei sigilli di Ur III, cfr. Geller 1987. La stessa opinione era stata già avvalorata dall'autore qualche anno prima in merito agli incantesimi a tre personaggi inseriti tra i *Forerunners to Udug-hul*: «Moreover, the Enki-Asalluhi dialogue itself is intended to identify the incantation priest with Asalluhi, particularly in its early form in which Asalluhi introduces the patient to Enki, much as the priest might do, or as the suppliant was introduced to the deity in cylinder seal representations» (Geller 1985, 14-15).

<sup>200</sup> Cfr. Cunningham 1997, 118.

<sup>201</sup> Cfr. Veldhuis 1993a, 165.

nella figura del messaggero. Questa identificazione, parrebbe trovare conferma nei *Legitimationsthema* nei quali l'*āšipu* è solito presentarsi come messaggero degli dèi. Nei testi più antichi egli si dice “l’uomo” o il “messaggero” di Enki, della sua sposa, Damgalnuna, e di Asalluḫi<sup>202</sup>, in alcuni casi utilizzando lo stesso verbo (-gi<sub>4</sub>) adottato per indicare l’invio del messaggero nei MET<sup>203</sup>, mentre nei testi in accadico verrà adottata la dicitura *mar šiprum*, “messaggero”, di Marduk o Ea<sup>204</sup>. Nei dialoghi a tre personaggi, dunque, l’operatore troverebbe un corrispettivo diretto di sé stesso, identificandosi in quel primo messaggero che andò a chiedere istruzioni e che le ricevette direttamente per bocca divina. A ogni modo, indipendentemente dal fatto che le azioni dell’operatore acquisissero autorità perché erano emulazione di quelle del dio Marduk / Asalluḫi o di un “messaggero” dell’*illud tempus*, ciò che contava era sempre la funzione analogica del racconto, grazie alla quale *dromena* e *legomena* venivano attribuite alle sagge parole di un dio esperto quale Enki/Ea. In ultimo, l’intero racconto contestualizzava e donava forza agli scongiuri finali con i quali si esortavano le entità demoniache ad allontanarsi o, addirittura, come nel caso della saliva del

<sup>202</sup> P.es: gá-e lú <sup>d</sup>en-ki-[ga] 𐎗 šu 𐎗 silim-bi me-e[n]/lú <sup>d</sup>asal-lú-hi dumu eridu<sup>ki</sup>-ga me-en / 𐎗 lú x 𐎗 <sup>d</sup>dam-gal-𐎗 nun 𐎗-<sup>n</sup>na me-en, “Sono l’uomo di Enki, quella mano guaritrice / sono l’uomo di Asalluḫi, figlio di Eridu / sono [l’uomo...] di Damgalnuna”, cfr. *UHF* III, 159-161; vedi anche *UHF* III, 100-103. Geller ritiene che, poiché il sumerico è ambiguo, non necessariamente qui il genitivo sarebbe sottointeso come Asalluḫi(k), ma potrebbe essere proprio del tutto assente. Al di là di “sono l’uomo di Asalluḫi”, dunque, il testo potrebbe essere tradotto anche come “Sono l’uomo, Asalluḫi”, alludendo a una piena identificazione tra esorcista e dio, cfr. Geller 1985, 17:n.15. Dal momento che qui sembra trovarsi in una catena di frasi genitivali e l’operatore si è già detto uomo di Enki e poi di Damgalnuna, è probabile che la ripetizione sia la medesima anche per la riga centrale in merito al dio Asalluḫi. Inoltre, le corrispondenze accadiche successive, non lasciano dubbi sul fatto che l’*āšipu* si dichiarasse messaggero/uomo di Marduk(Asalluḫi), cfr. § n.204.

<sup>203</sup> P.es. [gá-e lú] <sup>d</sup>en-ki-ga me-en / [gá-e] lú kin-gi<sub>4</sub>-a-ni me-en / [níg-tu-ra(-a)-ni] lú til-la-ni-šè / [en-gal <sup>d</sup>en-ki-ke<sub>4</sub> m]u-un-ši-in-gi<sub>4</sub>-en-àm, “[Io] sono [l’uomo] di Enki / [Io] sono il suo messaggero./ Per curare l’uomo [dalla sua malattia] / [il grande signore Enki] mi ha mandato”, cfr. *UHF* III, 36-39.

<sup>204</sup> P.es gá-e lú <sup>d</sup>en-ki-ga me-en : šá <sup>d</sup>é-a a-na-ku/gá-e lú <sup>d</sup>dam-gal-nun me-en : ša <sup>d</sup>dam-ki-na a-na-ku/gá-e lú-kin-gi<sub>4</sub>-a <sup>d</sup>asal-lú-hi me-en : mar šip-ra šá <sup>d</sup>AMAR.UTU a-na-ku, “Io sono l’uomo di Enki (in acc: “Io sono di Ea”)/ io sono l’uomo di Damgalnuna (in acc: “Io sono di Damgalnuna”)/ Io sono il messaggero di Asalluḫi/Marduk”, cfr. *Utukkū-Lemnūtu* III, 7-9. Sempre in *Utukkū-Lemnūtu*, si veda anche III, 56/ 83/ 149; VIII, 25-26; IX, 24’/57’; XVI, 181’. Allo stesso modo, pur non definendosi “messaggero”, l’esorcista può dire essere stato inviato da Enki/Ea o Asalluḫi/Marduk: <sup>d</sup>asal-lú-hi mu-un-ši-in-gen-na : <sup>d</sup>AMAR.UTU iš-pur-an-ni, cfr. *Utukkū-Lemnūtu* II, 16; vedi anche III, 58/85; VI, 29/30 in acc. (w)âru. La stessa prassi con cui l’operatore dice di essere l’inviato degli dèi la si ritrova anche nei *maqlû*, sempre con l’uso del verbo *šapāru*, “inviare” o lo stativo di (w)âru/(w)u’ru, “mandare qualcuno/ dare un ordine”, cfr. Abusch 2015. In parallelo, si noti che a sua volta Marduk può essere detto messaggero di Ea (cfr. *Utukkū-Lemnūtu* XV, 130) o esorcista di Ea e degli dèi (cfr. *Utukkū-Lemnūtu*: I, 76’; II, 1-2, 18), così come le entità demoniache possono essere messaggere di altre divinità o demoni (cfr. *Utukkū-Lemnūtu*: III, 30; V, 80; XVI, 12/35/41).

serpente/scorpione/cane, ad andare via da sé. Difatti, se ciò che si è compiuto è stato ordinato e prescritto da una divinità saggia ed esperta, si ha ben motivo di credere che le azioni avranno effetto e che il male sarà costretto ad allontanarsi.

### III.3 *Dicenda o Scripta?*

Riflettendo sui processi di trascrizione dei rituali, Jack Goody fu costretto a riconoscere che la rappresentazione scritta di una pratica è sempre una riproduzione parziale, un processo che costringe a selezionare elementi che saranno inclusi nella forma scritta ed altri che ne saranno estromessi. Questo costrutto selettivo – notava l'antropologo – non investe solamente l'*outsider*, vale a dire l'etnografo che prova con i suoi strumenti cognitivi a descrivere la pratica rituale di una società studiata “sul campo”, ma anche lo stesso *insider* che sarà costretto a soggiacere alle regole della parola scritta. In particolar modo, Goody rifletteva su quanto, all'interno del processo selettivo della trascrizione di una *performance* rituale, a rischiare di essere recisi siano proprio gli aspetti non-verbali:

«Pertanto, mentre le parole di un rituale possono essere rappresentate direttamente (trascritte), gli atti non verbali possono esserlo solo in modo parziale e indiretto; le azioni collettive possono essere soltanto sceneggiate. Il resoconto verbale di un'azione non verbale comporta il cambiamento del canale di comunicazione. La registrazione può essere più o meno lunga e più o meno selettiva, a seconda di un'ampia gamma di fattori. In questo contesto una delle accezioni del concetto di “rituale” concerne l'azione formale meno le parole, mentre il “mito” tende a riguardare un certo tipo di atto verbale formale. Se sono state trascritte le parole (il mito), in futuro potremmo avere il problema di ricollegarle all'azione (non registrata), ossia al rituale; questa separazione iniziale nella registrazione costituisce la problematica della «scuola del mito e del rituale» nell'interpretazione delle religioni dell'antico e Medio Oriente (Hooke 1933; Goody 1961). Anche là dove il rituale è stato tradotto in parole presentate come un testo, la registrazione non costituisce mai un manuale preciso, una guida esatta all'azione, in quanto è necessariamente selettiva, come ogni resoconto. Bisogna lasciare fuori molte cose (e non semplicemente le intenzioni e le credenze degli attori) e queste omissioni creano un problema a chi interpreta i testi rituali di carattere storico. Sebbene qualunque resoconto sia selettivo, quello scritto lo è in modo permanente e con un peso maggiore; la selezione fornisce un modello per il futuro e consegna all'oblio tutto ciò che è stato



tralasciato» (Goody 2002 [2000], 67-68).

Nei casi sin qui studiati, il problema non è più dato dal dubbio sull'esistenza di un collegamento tra la narrazione mitica e la prassi rituale, dal momento che le *historiolae* sono in modo evidente inserite in un contesto performativo. L'ostacolo interpretativo è, invece, dato dalla registrazione solo parziale degli atti non-verbali e, in particolar modo, dagli atti non-verbali legati alla stessa *historiola* (questa era: letta? recitata? eseguita con gestualità specifiche?). I testi riportano con dovizia di particolari quella che dovrà essere la "prassi" attraverso cui sarà possibile costruire la "felicità" degli atti non-verbali più rilevanti della *performance*, come la mistura di ingredienti per creare composti lenitivi nel caso del mal di denti o la purificazione dell'acqua per delle abluzioni nel caso dell'attacco demoniaco o della rimozione del *merhu*. Tuttavia, le modalità con le quali era perpetuato e poi realmente reso "performante" l'atto narrativo mitico dell'*historiola* non sono esplicitati nel dettaglio, al punto che viene da chiedersi se essa fosse davvero un atto verbale o se, invece, debba essere considerata come una pura produzione "letteraria", nata per il testo scritto e in realtà estromessa da una concreta messa in azione nel corso del rito. Si è visto, però, quanto gli atti linguistici pronunciati nel corso dell'incantesimo si ricollegassero direttamente alla narrazione mitica e, anzi, da essa traessero contestualizzazione, autorità e forza. D'altra parte, in Mesopotamia, come altrove, le *historiolae* non sono percepite come una parte distaccata o separata dalla *performance* rituale o dal proferimento di incantesimi e preghiere: esse sono parte del rito, in quanto rientrano nei suoi *legomena*; così come sono un elemento costitutivo e non distinto dal *legomenon* entro cui sono inserite. Gli *speech act* "Verme, che Ea ti colpisca con la sua possente mano!" o "L'incantesimo non è mio, è l'incantesimo di Gula e Damu" non possono sussistere senza i miti del verme che, necessariamente, devono averli preceduti. In aggiunta, non solo gli atti verbali dello scongiuro o dell'incantesimo non trovano forza se non poggiandosi sulle narrazioni mitiche che li hanno anticipati, ma anche atti non-verbali quali le attività per la costruzione di un tempio, l'installazione della statua di culto nel *sancta sanctorum*, la purificazione dell'acqua d'abluzione, etc. non possono sussistere senza il loro scenario mitico. Per tale motivo, sembra molto improbabile che l'*historiola* non fosse recitata, ma che costituisse solamente un esercizio letterario noto nel rituale scritto e assente in quello performato. Senza di essa, infatti, i gesti sarebbero diventati

vuoti e le parole dell'operatore non avrebbero goduto di pari autorità né agli occhi degli uditori, né a quelli dello stesso esecutore. Se dovessimo poi ricercare un termine emico con cui l'*historiola* potrebbe essere definita in Mesopotamia, non trovandone uno specifico, dovremmo rifarci alla terminologia che canonicamente era adottata per riferirsi a incantesimi, preghiere o scongiuri, dal momento che le *historiolae* erano la parte costituente di questi *legomena* e non erano distinte dall'atto performativo dell'incantare, del pregare o dello scongiurare. Senza eccezione, quindi, tutte le *historiolae* rientrano in azioni rituali definite a inizio o a fine del testo come ÉN /šiptu, “incantesimo/scongiuro”, KA-inim-ma “formula/ incantesimo”, minûtu “recitazione” o, come si è visto nel caso dell'*historiola* 3.B, in specifiche tipologie di preghiera. Non solo questi nomi alludono all'esecuzione orale, essendo forme derivate di *verba dicenda*<sup>205</sup>, ma all'interno dei testi prescrittivi è esplicitamente richiesto all'operatore di “recitare” tali incantesimi/preghiere<sup>206</sup>. In questi casi il verbo utilizzato è šID/manû, “recitare”, e non vi si ritrova la presenza di šasû, “leggere”, lasciando intendere che l'operatore imparasse a memoria i propri incantesimi (e di conseguenza anche le *historiolae* in essi contenuti), senza leggere dalla tavoletta<sup>207</sup>. La recitazione avrebbe dotato di maggiore forza e credibilità le parole dell'operatore, soprattutto dinnanzi a formule quali “l'incantesimo non è mio, è l'incantesimo di ND” o “Chi dovrei mandare (per far venire...)?”. Per quanto invece riguarda i dialoghi MET, non è specificato se il dialogo venisse pienamente “inscenato” e se più voci fossero utilizzate per “interpretare” i suoi due/tre personaggi. Come si è detto, però, prendendo da conto

<sup>205</sup> šiptu deriva da (w)uššupu(m), “lanciare un incantesimo”, “recitare”; minûtu da manû(m), “recitare/contare”, cfr. CAD Š/3 s.v. šiptu A, 86; CAD M/2 s.v. minûtu, 98. La costruzione sumerica KA-inim-ma, invece, è costruita sulla doppia ripetizione del segno KA, il segno che indica la bocca e, di conseguenza, con il quale si rimanda anche al verbo “parlare” (du<sub>g</sub>4), mentre la sua lettura inim significa “parola”.

<sup>206</sup> Specialmente quando si ha a che fare con una “serie” rituale, vale a dire con un *corpus* di tavolette che raccoglie le prescrizioni di un determinato rito, le prime tavole generalmente riportano nel dettaglio i *dromena* che saranno compiuti, senza la trascrizione per esteso dei *legomena* da recitare, di cui compare solamente il titolo. Le recitazioni, invece, sono solitamente trascritte per esteso a termine della “serie”, oppure su tavole totalmente separate, dato che uno stesso *legomenon* poteva essere utilizzato per più rituali differenti. Se, come nel caso dei rituali di (ri)costruzione, si ha la fortuna di disporre sia delle tavolette coi *dicenda*, sia di quelle descrittive, allora si può analizzare in che modo fosse prescritta l'esecuzione di preghiere / scongiuri / lamentazioni etc. Per le *historiolae* 3.A, 3.D, 3.E è utilizzato il verbo šID / manû, cfr. Ambos 2004, 180, l. 23; *ibi*, 162, l. 69; Linssen 2004, 210, l. 31; l'*historiola* 3.B è prescritta affinché il kalû la canti (šIR), cfr. Ambos 2004, 188, l. 29; L'incantesimo 3.C è introdotto, invece, proprio dal verbo “dire / parlare” DUG<sub>4</sub> / qabû, cfr. Ambos 2004, 160, l. 41.

<sup>207</sup> cfr. Lenzi 2010, 154-155: n.59.

quanto è prescritto negli altri incantesimi e considerando che le stesse formule di presentazione dell'*āšipu* lasciavano intendere che questi trovasse un suo corrispettivo nel messaggero o in Asalluḫi/Marduk, bisogna escludere che la parte del richiedente fosse recitata dal paziente. Se l'esorcista "era" Marduk, altrettanto improbabile è che vi fosse sulla scena un altro operatore che "era" Enki/Ea. Se nel corso del rituale ci fosse stato qualcuno a ricoprire il ruolo del dio più potente, con ogni probabilità sarebbe aspettato a questi curare il paziente. Inoltre, una esecuzione drammatica del dialogo avrebbe richiesto la presenza del doppio del personale specializzato, aumentando il dispiego di energie e i costi di ogni singolo scongiuro, senza contare che non vi è nessuno elemento che lasci supporre che queste pratiche siano eseguite da un "gruppo" di esorcisti, poiché l'*āšipu* è sempre percepito come una singola unità. È più coerente pensare che il MET fosse performato esattamente come qualunque altro racconto mitico insito in un rito, che fosse quindi rievocato e recitato a voce dall'operatore, ma sempre a mo' di racconto e non di una drammatizzazione scenica. Nel corso dell'esecuzione l'*āšipu* non "diventava" e, di conseguenza, non "era" né Asalluḫi/Marduk né il messaggero, poiché non vi era tra l'operatore e questi personaggi una piena e totale identificazione, piuttosto questi erano i suoi corrispettivi mitici, i casi esemplari di cui egli ricordava le gesta affinché le sue azioni godessero di autorità nel presente<sup>208</sup>.

Dal momento che le *historiolae* si rivelano come delle esecuzioni orali, per quale ragione sono state così tanto spesso ritenute degli abbellimenti letterari o delle «literary incantations»<sup>209</sup>? Purtroppo, è difficile rispondere con certezza a queste domande, dal momento che, quando è presente l'accezione "letterario", generalmente essa non è chiarita né esplicitata, cosicché resta dubbio se sia adottata secondo un prospetto emico o etico o se si riferisca al piano esecutivo o compositivo delle *historiolae*. Se essa rimanda a una visione odierna e se l'occhio con cui si osserva i testi in questione è altrettanto contemporaneo, in qualità di "piccole storie mitiche" le *historiolae* potrebbero rientrare nella nostra raccolta della "produzione letteraria mesopotamica",

---

<sup>208</sup> A tal proposito, si ricordi quanto detto da Bozóky in merito alla "corrispondenza" e alla "coincidenze", cfr. §II.2: n.19.

<sup>209</sup> Il riferimento è alle parole di Wasserman, che ha definito gli incantesimi e le *historiolae* del verme come: «not medical texts, strictly speaking, but literary incantations», cfr. Wasserman 2008, 72.

assieme alla restante “mitologia mesopotamica”. Allo stesso modo, sempre sotto un’ottica non nativa, con “letterario” si può voler indicare la natura scritta di queste testimonianze, rimarcandone il ricorso a un linguaggio figurativo<sup>210</sup>. A tal proposito, a inizio di questo capitolo, si è già accennato come l’uso di un linguaggio “poetico” abbia spinto gli studiosi a inserire i testi magico-rituali mesopotamici nel bacino della letteratura di questa antica civiltà (§III). Successivamente, qui si è rivolta attenzione a quegli elementi in grado di creare connessioni tra la narrazione mitica e gli *speech act* rituali, oppure a quegli aspetti compositivi e stilistici capaci di creare un racconto che “suonasse” come tradizionale (si pensi alla catena o all’uso del merismo). Al di là di queste peculiarità, si vuole però ricordare che in ognuno dei testi qui riportati ricorrono anche frequenti e molteplici usi di un linguaggio figurativo (allitterazioni, metafore, metonimie, giochi di parole, ambiguità semantiche, etc.)<sup>211</sup>, tutti in grado di crescere la forza persuasiva dei *legomena*:

«One of the fundamental functions of employing rhetorical figures is to support the communication between speaker and audience: they add clarity, they subtly appeal to emotions, they make the delivery of the message more pleasing, impressive, memorable, entertaining, exciting and compelling. Exorcistic rituals aspired to effect a profound change of the situation of the ritual client. [...] Besides persuasion, verbalization is an important motivation of poetic language in Akkadian incantations. The recitations verbalize the structure, setting and actions of the ritual; they identify, provide meaning and offer associations» (Schwemer 2014, 267).

In aggiunta, è altrettanto necessario ricordare che mai quanto in Mesopotamia la resa scritta era in grado di arricchire la performatività di un atto magico, aggiungendovi una “forza” che la sola esecuzione orale non era in grado di trasmettere e che, pertanto, poteva essere recepita solo alla luce della lettura e dell’analisi testuale. La scrittura cuneiforme, ricolma di segni polifonici e polisemantici, mai del tutto avulsa dall’uso di ideogrammi di origine sumerica, ben si prestava a creare doppezze

---

<sup>210</sup> Si è visto che, sotto un prospetto emico, le *historiolae* sono classificate come “incantesimi”, “preghiere” e “scongiuri”, essendo dei *dicenda* magico-rituali il cui scopo è ottenere alterazioni del mondo circostante. Su che cosa possa essere considerato “letteratura” in Mesopotamia e sui problemi legati al confronto con i nostri criteri tassonomici, si veda Groneberg 1996.; Vanstiphout, 1986.

<sup>211</sup> Per approfondimenti sul linguaggio figurativo nelle *historiolae* con catena, si veda Veldhuis 1993; per *La vacca di Sin*, si veda l’approfondita analisi in Veldhuis 1991, 17-59.

e ambiguità che potessero amplificare la forza simbolica di un *legomenon* nella sua veste di “parola scritta”. Dunque, benché sotto il prospetto emico l’accezione di “letteratura” non rispecchi pienamente la natura di tali composizioni – vale a dire quella di “narrazioni che fanno qualcosa” utilizzate non tanto per “raccontare eventi del tempo del mito”, ma principalmente per “legittimare l’attuazione di azioni rituali nel tempo presente” – non si può nascondere che l’essere anche dei testi scritti ampliasse il loro stesso valore magico, né si può disconoscere che le piccole vicende mitiche in essi contenute fossero considerate “vere” tanto quanto quelle dei restanti miti. Senza ombra di dubbio, quindi, per comprendere nella loro globalità questi atti magico-rituali non può essere ignorato il loro essere anche degli *scripta*, oltre che dei *dicenda*. Lo studio dei primi concerne un’esegesi del testo scritto, quello dei secondi, invece, uno studio del rapporto tra narrazione e prassi rituale, che è ciò su cui qui ci si è focalizzati. In breve, la *raison d’être* delle *historiolae* resta pur sempre quella di *dicenda* in grado di “fare qualcosa”, ma, come ogni atto magico verbale, la loro forza fa perno anche sull’uso figurato del linguaggio. In qualità di *scripta*, quest’uso strategico della lingua acquista nuovo vigore e nuovi significati, facendo del supporto fisico un veicolo in grado di arricchire la percezione della loro autorità ed efficacia. In ultimo è da notare che sotto l’ottica nativa la pluralità del piano scritto poteva essere compresa solo dal personale specializzato, avvezzo allo studio e alla comprensione del cuneiforme, a differenza del piano verbale che poteva in parte essere recepito anche dagli uditori e attori non specializzati. In conclusione, *scriptum* e *verbum* non dovevano essere intesi in modo qualitativamente tanto distinto, almeno da parte dell’operatore, dal momento che entrambi contribuivano ad accrescere la *virtue of magic*: che fosse scritto o che fosse eseguito oralmente, il contenuto delle *historiolae* restava pur sempre “storia sacra” e le sue parole, per mezzo di un misconoscimento, erano pur sempre ritenute retaggio di una “voce divina”.

**PARTE TERZA:**  
RITORNO AL GENERALE

#### IV.

### L'*HISTORIOLO* ALLA LUCE DELLA MESOPOTAMIA

*Ma può un paradigma indiziario essere rigoroso? L'indirizzo quantitativo e antiantropocentrico delle scienze della natura da Galileo in poi ha posto le scienze umane in uno spiacevole dilemma: o assumere uno statuto scientifico debole per arrivare a risultati rilevanti, o assumere uno statuto scientifico forte per arrivare a risultati di scarso rilievo. Solo la linguistica è riuscita, nel corso di questo secolo, a sottrarsi a questo dilemma, ponendosi come modello, più o meno raggiunto, anche da altre discipline. Viene però il dubbio che questo tipo di rigore sia non solo irraggiungibile ma anche indesiderabile per le forme di sapere più legate all'esperienza quotidiana – o, più precisamente, a tutte le situazioni in cui l'unicità e l'insostituibilità dei dati è, agli occhi delle persone implicate, decisiva. [...] In situazioni come queste il rigore elastico (ci si passi l'ossimoro) del paradigma indiziario appare ineliminabile. Si tratta di forme di sapere tendenzialmente mute – nel senso che, come abbiamo già detto, le loro regole non si prestano a essere formalizzate e neppure dette. Nessuno impara il mestiere del conoscitore o del diagnostico limitandosi a mettere in pratica regole preesistenti.*

C. Ginzburg 1979, 92.

All'inizio di questa indagine, dall'analisi degli autori che avevano utilizzato e, al tempo stesso, costruito la categoria-*historiola*, si erano ottenuti i costrutti teorici adottati come linee guida tematiche e metodologiche per lo studio delle *historiolae* nel Vicino Oriente antico. Successivamente, l'immersione nel mondo mesopotamico ha dilatato quegli stessi costrutti, in alcuni casi approfondendo e confermando quanto in essi era sostenuto, in altri contraddicendo alcune delle loro supposizioni. Compito di questo ultimo capitolo, dunque, è quello di ritornare sui nodi costituenti di ciò che è stata definita “teoria generale”, delineando il modo in cui essi sono stati rimodellati dal contatto col mondo mesopotamico.

#### IV.1 Costruire e legittimare un'*historiola*

Ripensando alla “teoria generale”, una delle tematiche maggiormente investigate ha riguardato la relazione insita tra “piccole storie mitiche” e “mito vero e proprio”. L’indagine si è conclusa rinnegando una delle più radicate e diffuse concezioni del mito, quella secondo cui questo sarebbe non solo immutabile nella sua canonicità orale o scritta, ma anche privo di una performatività pragmatica. Facendo fede alla definizione di Frankfurter, il mito è stato poi ripensato in modo più flessibile e dinamico, non più come un racconto, ma come una sorgente narrativa da cui poter attingere per donare autorità a parole e azioni. Il risvolto meno agevole dell’assunto di Frankfurter, però, è che il concetto di “mito” rischia di essere utilizzato indistintamente per indicare tanto una complessità di elementi mitici utilizzabili per conferire *power*, quanto i singoli racconti che costituiscono delle unità narrative ben definite. Il mito-sorgente e il mito-racconto vengono allora a confondersi, incappando in una mancanza di precisione, la stessa che si verificherebbe se si indicasse solo con la parola “acqua” sia la vasta e aperta distesa del mare che la ristretta e delimitata capienza di un lago. Per questa ragione, prendendo in prestito la terminologia di Bourdieu, ho adottato la definizione di “capitale mitico”, indicando una specifica sezione di capitale culturale, nella quale far rientrare tutte le conoscenze e tutte le forme del mito. Un altro rischio della mancanza di precisazioni è che il mito-sorgente può apparire come un’idea platonica, una sorta di nucleo che condensa in sé la somma di tutta la conoscenza mitica prodotta da un popolo. Quando però ci si riferisce al mito in termini di mezzo usato per donare autorità, non lo si può pensare come a una conoscenza vaga e sconfinata dalla quale attingere. Pertanto, se la sorgente-mitica può facilmente essere fraintesa come un’essenza amorfa e intangibile, il concetto di capitale, all’opposto, mette bene in chiaro che il mito nella sua forma di strumento “che fa qualcosa” non è una idea né un’essenza, bensì una risorsa conoscitiva concreta e delimitata, posseduta da un individuo o condivisa da un gruppo di individui. In breve, un capitale mitico è la somma di conoscenze mitiche accumulate nel tempo da un singolo, da un gruppo o da una istituzione ed è questa la sorgente alla quale si deve pensare che ogni *historiola* tragga parte della sua composizione. In un capitale mitico, infatti, convogliano non solo i miti sotto forma di grandi blocchi narrativi, ma anche tutte le credenze da essi estraibili come singole unità, quali: la conoscenza di un numero più o meno vasto di



entità extra-umane e delle loro prerogative; la valenza simbolica riconosciuta a specifici luoghi, oggetti e nomi; i mitemi detraibili dal confronto di miti diversi; etc. In questo modo, il capitale mitico fornisce a chi lo possiede una “competenza mitica” che potrà essere applicata nella creazione delle *historiolae*. Questa competenza è ciò di cui si necessita perché l'*historiola* sia riconosciuta come storia “vera” e “sacra”, apparendo in linea e non in contraddizione con il restante bagaglio mitico condiviso da tutta la comunità.

Come ogni risorsa, anche il mito è distribuito secondo disuguaglianze: ci sarà chi avrà maggiori competenze e conoscenze mitiche, così come ci sarà chi avrà un capitale mitico più ridotto. Allo stesso modo, ad alcune nozioni sarà riconosciuta una valenza simbolica maggiore rispetto ad altre. I fondamenti trasmessi dalle istituzioni che gestiscono il capitale simbolico e culturale di tipo religioso, per esempio, saranno quelli in grado di fornire il capitale mitico di più alto valore e maggiore autorità. Nel caso del Vicino Oriente antico, si è visto come le *historiolae* in nostro possesso siano per lo più da ritenersi il prodotto di personale altamente specializzato, perciò di coloro che erano in possesso del capitale mitico di più alto prestigio sociale. Questo aspetto nella natura delle nostre fonti è stato particolarmente utile, poiché ha permesso di circoscrivere le *historiolae* all'interno di un panorama culturale abbastanza omogeneo e, al tempo stesso, di sfatare il pregiudizio secondo cui le “variazioni mitiche” siano sempre e solo il prodotto di un ambiente non ufficiale o di una sotto-cultura. Difatti, anche le *historiolae* appartenenti al contesto più ufficiale di tutti, quello dei rituali di (ri)costruzione templare, si sono mostrate figlie di un capitale culturale estremamente vasto e flessibile. I mitemi di riferimento in esse contenuti hanno svelato un capitale mitico propenso non alla selezione di una tradizione specifica, ma all'accumulo e alla sovrapposizione di tradizioni e mitemi diversi.

Nel descrivere la composizione delle *historiolae*, si è poi notato che, assieme del loro contenuto, altrettanto importante era il modo in cui esso era esposto. A fianco al “che cosa” fosse detto è emersa l'importanza di “come” fosse detto. Le strutture, costituite dalla disposizione delle parole, da ripetizioni prestabilite, da un modo consueto di raccontare il mito, hanno spesso disposto gli elementi narrativi dell'*historiola* a mo' di una grammatica regolatrice. Strutture come la catena o la costruzione ad anello, il ricorso agli *incipit* negativi, la frequenza del merismo hanno

tutte regolato gli incastri di mitemi e azioni mitiche, facendo in modo che l'*historiola* “suonasse” e, di conseguenza, diventasse un “vero” mito. La “verità” del racconto, infatti, non solo permetteva che *legomena* e *dromena* acquisissero forza, ma di fatto sanciva la nascita di nuovi miti-racconti. L'*historiola*, nata dal capitale mitico, finiva così col diventare una sua parte. Questa particolarità del capitale mitico, quale struttura auto-strutturante, faceva del mito un elemento in costante evoluzione, duttile ai mutamenti non solo del tempo, della storia e della geo-politica, ma anche della stessa pratica rituale<sup>1</sup>. Una volta formulata, l'*historiola* poteva essere lasciata libera di entrare nel bacino del capitale culturale e da lì riemergere per essere utilizzata nuovamente in forma immutata o diventare essa stessa un mitema da manipolare: come nel caso degli incantesimi del parto, che raccontando prima di una generica vacca accostata a divinità differenti, a loro modo subiscono una canonizzazione che si condensa nell'*historiola* di Geme-Sîn e del dio lunare.

Affinché l'*historiola* fosse ritenuta performante, la sua corretta composizione non era sufficiente. In quanto pratica illocutoria, si è più volte sottolineata la necessità che essa rispettasse i criteri della felicità degli atti linguistici e che, quindi, fosse eseguita all'interno di corrette condizioni spazio-temporali. In seguito, dal momento che «il potere delle parole non è altro che il *potere delegato* del portavoce»<sup>2</sup> e che «il linguaggio riceve autorità dall'esterno»<sup>3</sup>, come per ogni azione verbale magica, si è palesato il bisogno che l'*historiola* fosse proferita da individui ritenuti detentori dell'autorità per eseguire il rito. La performatività dell'*historiola* può così essere pensata come la risultante di due forze simboliche distinte, una intrinseca e una estrinseca. La forza intrinseca è ciò che è stato definito *virtue of magic*, ovvero è ciò che risiede nelle parole del racconto, la cui composizione è misconosciuta come narrazione fittizia esterna dal resto del capitale mitico e riconosciuta come “vero” mito. Questo valore connaturato è ottenuto mediante l'operazione strategica di composizione che ha saputo mischiare assieme elementi noti del capitale mitico ed elementi a esso prima estranei, tessendoli di modo che seguissero strutture compositive

---

<sup>1</sup> Bourdieu ha parlato dei sistemi simbolici quali l'arte, la lingua e la religione, come strutture strutturate e strutturanti, cfr. Bourdieu 1977.

<sup>2</sup> Bourdieu 1988 [1982], 83.

<sup>3</sup> *Ibi*, 84-85.

in grado di renderla autorevole. Il valore simbolico intrinseco del racconto aumenta nel corso del tempo, quando l'*historiola* costruisce una propria tradizione, assumendo spesso le sembianze di un mitema applicato a una stessa crisi. Sulla base dei nostri esempi, si potrebbe quindi dire che il motivo mitico del verme che causa malattie della bocca abbia in sé una forza intrinseca molto forte che perdura nel tempo, così come il mitema della vacca associata alla donna gravida. Ancora più forte, dal punto di vista del valore simbolico e dell'autorità riconosciuta, è la forza intrinseca di cui l'*historiola* è investita se viene messa per iscritto e se, entrando a far parte di un canone mitico-rituale istituzionale, rientra nel capitale culturale di più alto prestigio. Tuttavia, anche se l'*historiola* può creare una propria tradizione mitico-rituale diventando un motivo conosciuto e dotato di autorità, la sua forza intrinseca, come quella di tutte le parole magiche, ha bisogno di essere "attivata" dall'esterno. La forza estrinseca, dunque, è l'autorità che deve essere posseduta dall'individuo che eseguirà il rituale, la quale può essere vista come la scintilla che accende e attiva l'intera *performance*. Senza di essa nessuna parola o azione, seppure conformi al più alto canone istituzionale, potrebbero essere dichiarate efficaci.

#### IV.2 Che cosa si fa con l'*historiola*?

Nel parlare di *historiola*, qui come in tutti gli altri studi a essa dedicati, si è costantemente ripetuto che la sua narrazione, alla stregua dello *speech act*, è un atto illocutivo, dal momento che essa è capace di "fare qualcosa" e di "agire" su oggetti e persone semplicemente tramite la forza del suo racconto. Questo "fare qualcosa" è stato generalmente spiegato ricorrendo sempre alla nozione di *power*, ribadendo che l'*historiola* dona forza all'atto rituale. Come notato in precedenza (§II.5), questi assunti, specialmente quando rapportati a testi specifici, possono risultare troppo generici. Principalmente, non è chiaro come si debba distinguere tra la forza dell'*historiola* e la forza che questa fornisce all'atto rituale. Di conseguenza, non è definito il modo in cui essa agisca e, soprattutto, come e perché il suo modo di agire debba essere considerato uno *speech act*. Per quanto riguarda la forza dell'*historiola*, come detto poco sopra, questa è da intendersi come l'autorità e il valore simbolico che è attribuito al suo racconto. Una autorità che è un composto di elementi intrinseci narrativi/strutturali ed elementi estrinseci legati, invece, alle appropriate modalità di

esecuzione e all'autorità dello stesso esecutore. Per poter, però, comprendere come questa forza sia utilizzata e come influisca sul rito, sarà indispensabile ripensare in che modo linguaggio e azione si relazionino all'interno della *performance* rituale.

Uno dei motivi per cui la teoria degli atti linguistici è riuscita ad acquisire un'importanza crescente nel campo degli studi storico-religiosi è che, esattamente come gli atti del linguaggio, anche alla base di quelli magico-rituali è riconosciuta una forma di comunicazione<sup>4</sup>. Tra le ricerche più recenti mosse in questa direzione vi sono quelle di Jörg Rüpke, che porta avanti ormai da tempo uno studio della religione in termini di una "strategia di comunicazione". Elemento cardine di questa comunicazione è il mantenimento della "plausibilità", vale a dire il riconoscimento e l'accettazione collettiva nelle credenze imposte dalla religione e nell'*agency* che essa conferisce a determinati attori umani ed extra-umani<sup>5</sup>. Nell'indagare la religione come una forma di comunicazione, Rüpke ha così evidenziato l'importanza delle teorie dello *speech act*, asserendo che:

«Every communication based on primary media (language, body language, signs used face to face by sender and addressee) is an interactive process. Vice versa, every interaction implies communication. In the extreme case of symbolic interaction, action is determined by the intent to transmit a message, even though it is highly encoded. To communicate means to act, as speech act theory posits. Communication creates a new reality particularly through the concept of performative speech » (Rüpke 2015, 12).

In linea con queste visioni, l'intero rituale può essere inteso come un atto comunicativo e, pertanto, sottoponibile al raffronto con il linguaggio. Ciononostante, questo accostamento presenta dei limiti e lo stesso Rüpke lamenta da parte degli studiosi uno scarso utilizzo delle teorie della comunicazione<sup>6</sup>. In che modo, allora, si può pensare al rituale come un atto comunicativo rifacendosi alle nozioni degli studi

---

<sup>4</sup> Per una panoramica generale, cfr. Thomas 2006.

<sup>5</sup> «I define *religion* as the temporary and situational enlargement of the environment - judged as relevant by one or several of the actors - beyond the unquestionably plausible social environment inhabited by co-existing humans who are in communication (and hence observable). What might qualify as 'not unquestionably or immediately plausible' differs from one cultural context to the other and even from situation to situation. The plausible social environment might include animals and, in my personal opinion, even objects. Plausibility, the possibility of gaining assent by others, is relative and is in itself a communicative, or more specifically, a rhetorical concept», Rüpke 2015, 5.

<sup>6</sup> Rüpke 2015, 12.

sulla comunicazione?

All'insegna del suo motto *linguista sum: linguistici nihil a me alienum puto*, nel 1960 Roman Jakobson, per incitare la linguistica a non disdegnare l'analisi della poetica, scriveva<sup>7</sup>:

«In breve, molti tratti poetici appartengono non soltanto alla scienza del linguaggio, ma alla teoria dei segni nel suo insieme, cioè alla semiotica generale. Questa asserzione, d'altra parte, è valevole non solo per l'arte della parola, ma anche per tutte le varietà del linguaggio, poiché il linguaggio ha molti caratteri in comune con qualche altro sistema di segni o anche con l'insieme di tali sistemi (tratti pansemiotici). [...] il problema delle relazioni fra la parola e il mondo riguarda non soltanto l'arte della parola, ma effettivamente tutte le forme di discorso. La linguistica è in grado di indagare tutti i problemi possibili dei rapporti fra il discorso e l'“universo del discorso”: di esaminare che cosa, in questo universo, si traduce in parole attraverso un dato discorso, e in quale modo» (Jakobson 1993 [1960], 182).

Nelle pagine successive, lo studioso evidenziava come la poetica sia una forma di linguaggio e, in quanto tale, segua le dinamiche a cui ogni tipo di comunicazione è soggetto. Innanzitutto, secondo Jakobson, ogni processo linguistico è costituito da questi fattori: un Mittente che invia un Messaggio; un Destinatario che riceve il messaggio; un Contesto di riferimento (detto anche Referente); un Codice attraverso cui il messaggio è espresso, che deve essere comprensibile in toto o almeno in parte dal decodificatore, vale a dire il destinatario; infine, un Contatto, fisico o di qualunque altro tipo, che consenta a mittente e destinatario di mantenere stabile la loro connessione<sup>8</sup>. A questi fattori costitutivi corrispondono sei funzioni linguistiche, che a seconda del tipo di comunicazione possono ricoprire un ruolo più o meno preminente<sup>9</sup>:

- *Funzione espressiva o emotiva*: è legata al mittente e riflette il suo

---

<sup>7</sup> «Sono un linguista, non ritengo estraneo da me nulla di ciò che è linguistico». È un detto caro a Jakobson che lo adopera spesso, per la prima volta in un convegno del 1953 e nel relativo saggio *Antropologia e linguisti. Bilancio di un convegno* (cfr. Jakobson 1993 [1960], 6) e anche successivamente in *Linguistica e Poetica*, cfr. Jakobson 1993 [1960], 217. Il motto è un calco della celebre frase di Publio Terenzio Afro: *Homo sum, humani nihil a me alienum puto* (*Heautontimorumenos*, 77).

<sup>8</sup> Cfr. Jakobson 1993 [1960], 185.]

<sup>9</sup> «Sebbene distinguiamo sei aspetti fondamentali del linguaggio, difficilmente potremmo trovare messaggi verbali che assolvano soltanto una funzione. La diversità dei messaggi non si fonda sul monopolio dell'una o dell'altra funzione, ma sul diverso ordine gerarchico fra di esse» (Jakobson 1993 [1960], 186).

atteggiamento rispetto a ciò di cui si parla. Sul prospetto formale, fa ricorso alla prima persona singolare ed è espressa tramite interiezioni, esclamazioni e sfumature fonetiche che evidenziano uno *status* emotivo preciso (si pensi, per esempio, alla differenza tra “sì” e “siiiii!”, quando l’enfaticizzazione della vocale è usata per rimarcare il proprio entusiasmo in un assenso).

- *Funzione conativa o persuasiva*: è riferita al destinatario. Vi rientrano messaggi di tipo conativo, principalmente espressi alla seconda persona singolare o plurale, perché volti a ottenere qualcosa dal destinatario tramite un ordine, un’esortazione, una preghiera, etc.
- *Funzione referenziale o cognitiva e denotativa*: è vincolata al contesto. La sua espressione è generalmente costituita da asserzioni alla terza persona singolare, perché è riferita a un messaggio in grado di trasmettere informazioni o descrizioni di oggetti/situazioni/pensieri.
- *Funzione fática*: è esplicitamente tratta dalle teorie di Malinowski in merito al linguaggio primitivo/originario ed è relazionata al contatto/canale<sup>10</sup>. Le sono attinenti i messaggi in sé privi di informazioni, ma utilizzati per tenere in piedi la comunicazione. Si tratta, quindi, di tutto ciò che costituisce interazioni verbali come frasi stereotipate, di convenevoli o cortesia (dire “Pronto” quando si risponde al telefono).
- *Funzione metalinguistica*: è relazionata al codice, essa si attua ogni qual volta che la comunicazione fa riferimento a sé stessa, facendo del linguaggio il proprio oggetto (“È chiaro quello che sto dicendo?”; “Non ti seguo”).
- *Funzione poetica o estetica*: la sua attenzione è tutta riversa sul messaggio in quanto tale. In questo caso, il linguaggio si concentra sul ritmo delle parole, sulla loro sillabazione e composizione, caricando di significato le ambiguità, le corrispondenze e le opposizioni espresse tramite figure retoriche o fonetiche.

Mettendolo in relazione agli elementi costituenti della comunicazione, il rito è allora un atto comunicativo che vede attori umani ed extra-umani interloquire tra di

---

<sup>10</sup> Il rimando è al saggio *The Problem of Meaning*, come dichiarato dallo Jakobson, cfr. Jakobson 1993 [1960], 188.

loro, in veste o di mittenti o di destinatari<sup>11</sup>. Proprio per la natura atipica dei suoi attori, per metà terreni e per metà metafisici, il linguaggio e la comunicazione rituale ricorrono spesso a tecniche di misconoscimento, di modo che possano poi essere calcate ed emulate le dinamiche del discorso e della comunicazione ordinari. In questo modo, pur dovendo rispettare una serie di norme specifiche e ricorrendo a un linguaggio altamente figurato e simbolico, le entità extra-umane riescono a essere percepite come dei mittenti o dei destinatari alla stregua delle comunicazioni che si instaurano tra uomo e uomo. La corrispondenza ostentata tra comunicazione rituale e comunicazione ordinaria, cioè la percezione e accettazione che “realmente” uomo ed entità superiori possano comunicare, verte integralmente sulla “plausibilità” di cui parla Rüpke, a sua volta costruita su nozioni di *habitus* che qui abbiamo spesso definito “credenze di grado zero” condivise dalla collettività. In questo modo, il parallelismo tra ordinario e magico-rituale si riscontra anche sul piano delle funzioni del linguaggio. Ripensando al caso mesopotamico, possiamo per esempio notare che: la funzione espressiva si palesa nell’operatore che si dice disperato e incapace di agire; la funzione conativa si ritrova negli scongiuri per allontanare i demoni o nelle richieste di aiuto agli dèi; la funzione fàtica si palesa nel ricorso di formule e frasi stereotipiche; la presenza di una funzione metalinguistica o, in questo caso, meta-rituale, si intravede invece quando l’incantesimo fa riferimento a sé stesso, magari dichiarando la propria correttezza esecutiva e dichiarando la propria natura extra-umana; la funzione poetica, invece, è quella di maggiore ricorrenza, poiché la composizione e la disposizione di parole e suoni, così come l’uso del linguaggio figurato sono utilizzati per accrescere l’efficacia magica e creare ciò che Tambiah definì *transfert*. Al di là della stretta comunicazione rituale, la funzione poetica è poi ciò che più ricorre anche nella costruzione del mito<sup>12</sup>, che «è simultaneamente nel linguaggio e al di là del

---

<sup>11</sup> Nel caso delle preghiere e degli altri atti esercitivi, dichiarativi, l’uomo è nella posizione di mittente e l’entità extra-umana di destinatario, infatti a tal proposito Jakobson scrive: «la funzione magica d’incantamento è essenzialmente una specie di trasposizione di una “terza persona”, assente o inanimata, nel destinatario di un messaggio conativo» (Jakobson 1993 [1960], 188). In altre situazioni rituali, invece, le posizioni possono invertirsi, come nel caso degli oracoli, il cui responso è ritenuto un messaggio inviato da un mittente extra-umano.

<sup>12</sup> Per una analisi incentrata sulla presenza della funzione poetica nelle *historiolae*, con diretto riferimento agli studi di Jakobson, si veda Francia 2013b; per uno studio complessivo sulle *historiolae* ittite operato dalla stessa autrice, si veda *Id.* 2013a. Le formulazioni della Francia, seppur

linguaggio», dal momento che «il linguaggio, come utilizzato nel mito, manifesta proprietà specifiche» e che queste proprietà sono «di natura più complessa di quelle che si incontrano in qualunque tipo di espressione linguistica»<sup>13</sup>. Pertanto, le proprietà specifiche del linguaggio rituale e mitico o, per meglio dire, del linguaggio inerente alla sfera del sacro e del religioso, poggiano in larga parte sulla funzione poetica, a cui Jakobson attribuisce la capacità di creare corrispondenze ed equazioni, le stesse che sono alla base delle analogie persuasive di Tambiah:

«In poesia non soltanto la sequenza fonematica, ma così pure ogni sequenza di unità semantiche tende a stabilire un'equazione. La sovrapposizione della similarità alla contiguità conferisce alla poesia quell'essenza simbolica, complessa, polisemica che intimamente la permea e la organizza» (Jakobson 1993 [1960], 208).

Non resta allora che da trovare nel linguaggio rituale un riscontro della funzione referenziale, quella per lo più costruita da descrizioni alla terza persona, quella all'interno della quale il messaggio si innesta e al tempo stesso rimanda nel corso dell'intera comunicazione. E che cosa fa l'*historiola* se non narrare un racconto che fornisce lo scenario entro cui le azioni e le parole del rito acquisiscono la loro valenza, costruendo uno sfondo a cui costantemente vi si fa riferimento con gesti e parole compiuti proprio in suo rimando? È dunque riconoscendo nell'*historiola* una funzione referenziale che si può capire come essa agisca nella comunicazione rituale e in che modo riesca a donare forza a *dromena* e *legomena*.

#### IV.2.1 **Historiola e contesto**

Entrando più nello specifico, la comunicazione rituale può essere analizzata secondo due angolazioni diverse: una orizzontale e una verticale<sup>14</sup>. Su di un piano

---

più di carattere filologico, muovono spesso in una direzione molto simile rispetto a quelle qui esposte, sottolineando in ugual misura la non casualità o piena arbitrarietà delle “piccole storie mitiche”. La natura delle fonti ittite, però, porta la studiosa a ritenerle produzioni di natura popolare (cfr. *Id.* 2013a, 163; *Id.* 2013b, 165) e, pertanto, a ridimensionare la loro appartenenza al “mito vero e proprio”, ponendosi in netto contrasto rispetto a quanto qui suggerito sulla base dei testi mesopotamici: «il ricorso al termine ‘mito’ per riferirci a queste narrazioni, può avvenire [solamente] riguardo alla sua valenza etimologica di ‘racconto’» (*Id.* 2013a, 163). Per uno studio complessivo improntato pienamente sull'uso della funzione poetica in atti di tipo magico-rituale e in seno ai racconti mitici, si veda Seppilli 1971<sup>2</sup> [1962].

<sup>13</sup> Lévi-Strauss 2015 [1958], 182-183.

<sup>14</sup> Sulla comunicazione rituale verticale e orizzontale, si veda Graf 2009 [1994], 203-207.



orizzontale, tipicamente percepito dall'osservatore esterno, essa vede in scena solamente attori umani, siano costoro operatori, beneficiari o semplici astanti. Sul piano orizzontale, il messaggio del rito, racchiuso nei suoi *agenda* e *dicenda*, segue un codice altamente simbolico che fa uso di un linguaggio figurativo/poetico conforme a un *habitus* che accomuna la collettività. Sotto questa ottica, quindi, il rito è una comunicazione esclusivamente sociale, che si svolge all'interno del campo della religione, secondo specifici fasci di relazione e potere che regolano i movimenti e le azioni dei suoi partecipanti<sup>15</sup>. Dal punto di vista interno, il risvolto terreno e sociale del piano orizzontale è affiancato a una lettura verticale del rito che, tramite il misconoscimento, permette all'atto rituale di essere percepito come l'effettiva comunicazione tra attori umani e attori extra-umani. Considerando gli elementi costituenti della comunicazione (Mittente, Messaggio, Destinatario, Canale, Contatto, Contesto), sul piano verticale ciò che è più difficoltoso ottenere è la plausibilità del contatto tra interlocutori terreni e interlocutori metafisici. Di conseguenza, per compensare la debolezza del contatto, che fisicamente non può essere certificato, tutti o alcuni degli altri elementi costituenti accrescono la propria rilevanza: quando il mittente è un essere umano, generalmente questi non è una persona qualunque, ma un operatore dotato di una autorità riconosciuta, il capo di un gruppo, il padre del nucleo familiare, la "magara" del paese, etc.; il messaggio è costruito sulla base di una forte funzione poetica, di modo da enfatizzare ogni sua parola; se il canale del messaggio è la voce dell'operatore, questi può modulare l'intonazione del proprio parlare, può cantare o farsi accompagnare da strumenti musicali; se il canale è il fumo di una offerta che sale in cielo, la bestia immolata può essere stata scelta sulla base di specifiche caratteristiche fisiche oppure può essere stata offerta la prima parte del raccolto, considerata la più importante. In ultimo, vi è il contesto che, accrescendo più di tutti gli altri la propria valenza simbolica, ricopre un ruolo determinante. Il *context of situation* è, d'altro canto, ciò che assegna di volta in volta il significato e la forza delle azioni verbali e non-verbali ed è, pertanto, ciò che all'entrata nel rito comporta un cambio nel registro linguistico e nella sua semantica. Svolgere un rituale significa "uscire" dalle barriere del contesto ordinario ed "entrare" in un contesto nel quale

---

<sup>15</sup> Sul campo religioso, cfr. Bourdieu 2012.

parole e gesti assumono nuove regole e nuove significazioni. L'entrata nel contesto rituale può essere marcata da fattori differenti: la scelta di uno spazio rituale carico di valenza simbolica; uno specifico abbigliamento utilizzato dagli attori umani; la disposizione e l'utilizzo di determinati oggetti culturali; la presenza di statue ed effigi etc. Tra questi, le applicazioni e i rimandi al mito sono ciò che più di tutto contribuisce nella costruzione del contesto rituale. Per esempio, lo spazio della *performance* può essere scelto perché è lì che si ritiene che un dio si manifesti o è lì che un eroe del tempo del mito ha compiuto una delle sue gesta; gli oggetti del rito possono essere pensati come gli stessi maneggiati o creati da entità divine; le bestie immolate possono essere scelte perché nel mito sono associate alla specifica entità di cui si vuole richiamare l'attenzione, etc. Non necessariamente l'atto magico deve esplicitare l'utilizzo contestuale di un riferimento mitico, esprimendo in forma discorsiva il perché e il per come delle sue applicazioni mitiche. D'altronde, è per questa ragione che per etnografi, antropologi e storici delle religioni decifrare i riferimenti mitici insiti in un rituale è quanto mai complesso: da osservatori esterni, infatti, costoro, sono privi delle competenze in grado di decodificare quei rimandi, a differenza dei partecipanti che hanno un proprio capitale mitico che li aiuta a recepire gli impliciti utilizzi del mito. L'*historiola*, all'opposto, si comporta come un elemento di contestualizzazione mitica estremamente esplicito, perché espresso sul piano del linguaggio. Con un atto narrativo, costituito dalla descrizione di quegli episodi mitici che hanno dato origine all'atto rituale o alla crisi che nel presente si deve affrontare, l'*historiola* contestualizza, inquadra e definisce le operazioni rituali. Allo stesso tempo, la narrazione mitica crea e giustifica il contatto con le entità extra-umane che nel mito trovano il loro campo d'azione prediletto. In questo modo, creando una contestualizzazione mitica, gli esseri sovraumani sono richiamati all'attenzione anche nell' *illud tempus*:

« Describing what a god does to solve a problem can be understood to cause the god to act simultaneously in that way, and by extension bring the same power to bear within the quotidian realm» (Johnston 2013, 125).

«The precedent having been cited, the god is obliged to act the same way now as then, this time to the benefit of the conjuror/suppliant. Even a simple allusion to deeds done in the past will suffice to incite a god to action. The same thought is implicit in the

magician identifying himself with a certain deity. Having once been in the same situation as the person from whom the rite is performed, the god is induced to act in a way favorable to the magician» (Brashear 1995, 3439).

Nel caso di Enki e il verme del mal di denti, il dio è richiamato all'azione proprio ricordandogli come il verme gli era stato insolente (§Testo 1.A); allo stesso modo, si ritiene che Sîn e Šamaš debbano agire, perché erano presenti all'entrata del *merḥu* nell'occhio dell'uomo mentre svolgevano la mietitura (§Testo 2.B). Quando non è richiesta la partecipazione diretta delle entità agenti nel mito, il rapporto analogico tra la risoluzione mitica e la risoluzione rituale è ugualmente contestualizzato e reso plausibile dall'*historiola*: le azioni rituali della (ri)costruzione assumono valenza perché rievocano le azioni delle prime costruzioni di città e templi da parte degli dèi; le Figlie di An sono chiamate ad aiutare l'operatore per curare il *merḥu* perché quell'episodio avvenuto nell'*illo tempore* appartiene a una realtà lontana, che l'uomo da solo non può gestire se non lamentando e chiedendo il supporto di entità superiori (§Testo 2.A); le abluzioni che l'operatore compirà sulla partoriente, rievocano quelle compiute dalle *Lamassātu* o dalle Figlie di An su Geme-Sîn e in virtù di questa ripetizione, secondo una formula *similia-similibus*, si auspica che funzionino anche nel presente (§Testo 4). In ultimo, anche in assenza di una narrazione *ad hoc* che chiama in causa determinati episodi mitici, si è notato come da sole le cosmogonie siano in grado di "inquadrare" i protagonisti del rito, rendendoli intellegibili e parte di un ordine prestabilito e voluto dall'alto.

A seguito di questa osservazione, l'*historiola* si svela essere, sul piano orizzontale, un atto narrativo e, su quello verticale, anche un atto comunicativo con l'extra-umano, in grado di offrire al rito un contesto di riferimento e un campo d'azione. Il racconto mitico stabilisce un ponte tra entità extra-umane e il piano terreno, permettendo un passaggio bivalente di elementi del mito nel tempo presente e di elementi presenti nel tempo passato. Come si è visto, infatti, la meccanica del *similia-similibus*, che sia o meno espressa tramite una formula esplicita, determina rapporti di uguaglianza reciproci, di modo che se l'azione mitica ha una corrispondenza nell'azione rituale, allora anche l'opposto sarà sempre vero (AM=AR e AR=AM). Nella costruzione del contesto, dunque, il misconoscimento che guida il processo di messa in contatto e contestualizzazione, acconsente alla creazione di due tipi di comunicazione uguali ed

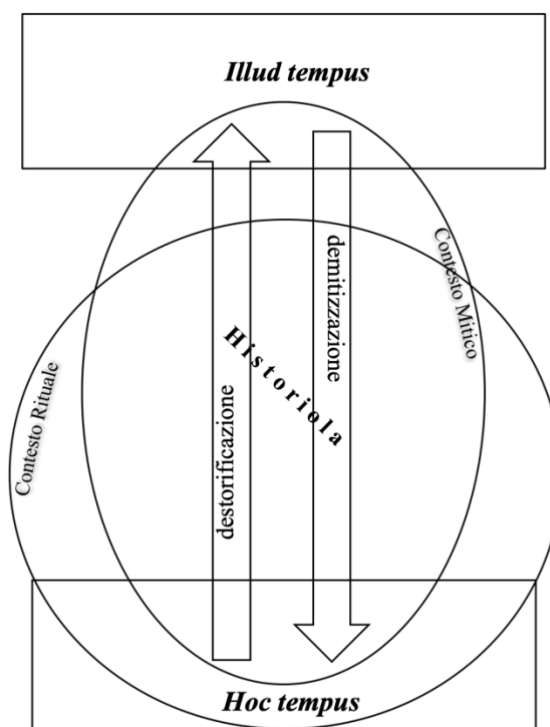
opposti: il presente può tendere verso il passato e il passato può tendere verso il presente. Nel primo caso, si effettua la più classica delle destoricizzazioni, nella quale si vede la crisi negativa rapportata nel mito mediante una storia che, tramite analogie persuasive, determina delle corrispondenze. Sull'altro fronte, invece, il mito può essere eseguito e rimesso in scena in modo vivo e attuale, come nel caso dei dialoghi divini, nei quali si può intravedere un avvicinamento del mito nel tempo del presente, in una sorta di “demitizzazione” del dialogo tra le due divinità. La malattia del paziente – o qualunque altro evento negativo dell'*hoc tempus* – è, infatti, destoricizzata nel passato; subito dopo, però, vi è un cambio di registro dato dal passaggio da una narrazione in terza persona a un dialogo diretto, utilizzato per “demitizzare” e attualizzare la risoluzione del problema rituale, di modo da renderla quanto più presente, vicina e immediata possibile, simile a un *hic et nunc*. La comunicazione col divino, nel caso dei *divine dialogue*, è costruita su un contatto tangibile con le divinità, poiché l'intento è di avvicinare la linea del passato con quella del presente. Questo avvicinamento è tanto più forte, quanto più la corrispondenza tra operatore e divinità oppure tra malato e personaggio mitico è ostentata. Nel caso dei dialoghi del MET, si è visto che parlare di una piena “coincidenza” tra Marduk e l'operatore sarebbe erroneo e che tra i due vige una corrispondenza affine all'usuale gioco di specchi che è alla base di ogni *historiola*. Nei contesti nei quali, invece, la simmetria diventa piena coincidenza, i due assi temporali possono essere pensati come totalmente collimanti<sup>16</sup>.

Riassumendo: l'*historiola* è una parte determinante del Contesto Rituale. Quest'ultimo è il prodotto di più fattori (spazio, tempo, oggettistica rituale, etc.), molti dei quali vincolati a simbologie la cui semantica nasce e riceve autorità proprio dalle credenze mitiche. A differenza di questi elementi mitici non sempre dichiarati e non vincolati al linguaggio, l'*historiola* è invece un uso esplicito e discorsivo del mito all'interno del rito. In questo modo, nella comunicazione rituale, l'*historiola*

---

<sup>16</sup> Come si è visto nei diversi riferimenti alla “teoria generale”, gli studiosi tendono a leggere nei dialoghi divini una piena identificazione tra i personaggi del mito a cui sono attribuite le parole del dialogo e gli attori umani che recitano il dialogo. La portata di tale equivalenza, cioè se essa si limiti a una corrispondenza o se essa consista in una piena coincidenza tra entità extra-umane e attori rituali, deve però essere approfondita di caso in caso, in ogni singolo contesto culturale. Come nel mondo mesopotamico, infatti, una analisi più approfondita delle fonti, soprattutto del lessico di cui l'operatore si fa carico per legittimare e presentare la sua figura, potrebbe rilevare come l'“identità” e la piena sovrapposizione siano invece più mitigate, concretizzandosi in una corrispondenza e non in una coincidenza.

costituisce un atto narrativo che fornisce il Contesto Mitico che è parte integrante del più grande Contesto Rituale. Il Contesto Mitico dell'*historiola* è ciò che è in grado di creare il Contatto tra attori umani e attori divini, stabilendo tra di loro rapporti analogici che vanno dalla simmetria (l'uno si rispecchia nell'altro) alla piena coincidenza (l'uno è l'altro). Per rendere questo possibile, il discorso dell'*historiola* può compiere due movimenti: uno ascendente e di destorificazione, con cui il presente è avvicinato al mito; uno discendente e di demitizzazione che, al contrario, prova ad avvicinare il mito all'*illud tempus* (Fig. 6).



**Figura 6:** la creazione del contatto tramite la funzione contestuale dell'*historiola*

### IV.3 Atto narrativo di tipo mitico

L'*historiola* è una narrazione “che fa qualcosa” e questo “qualcosa” è stato qui identificato nella sua capacità di creare il Contesto Mitico che, istituendo nessi analogici tra l'atto mitico e l'atto rituale, crea il Contatto tra attori umani ed extra-umani. Tale evidenza ci induce a inquadrare l'atto performativo dell'*historiola* non

come un atto linguistico/*speech act*, bensì come un atto narrativo di tipo mitico<sup>17</sup>.

La differenza tra i due sorge evidente considerando che:

- **Atto linguistico:** la sua natura è monologica e ha come unità minima una parola (un predicato) e come unità massima un enunciato.
- **Atto narrativo mitico:** la sua natura è discorsiva e ha come unità minima una narrazione. La sua estensione minima coincide con l'unità massima dell'atto linguistico, perché composta da almeno un enunciato abbastanza lungo da poter costituire una narrazione. L'accostamento di più unità narrative non conosce una limitazione precisa, per questo non possiamo definire la massima lunghezza di un atto narrativo mitico.

Continua, pertanto, a essere vero che l'*historiola* fa qualcosa con le parole, ma se si volesse essere ancora più precisi, per distinguerla dall'atto linguistico, si potrebbe dire che essa fa qualcosa con la narrazione. Di conseguenza, rielaborando la terminologia degli *speech act*, la performatività narrativa dell'*historiola* può essere ridescritta sotto questi tre aspetti:

**atto narrativo locutorio:** riguarda la composizione dell'*historiola* e, quindi, tutte le strategie di tessitura che portano alla creazione di una storia mitica, tenendo conto del capitale mitico di riferimento e delle tecniche di composizione necessarie per far “suonare” l'*historiola* come un “vero” mito.

**atto narrativo illocutorio:** la funzione dell'*historiola* è di contestualizzare gli atti verbali e non verbali del rito, creando nessi analogici con la propria narrazione sulla base di una destorificazione o demitizzazione.

**atto narrativo perlocutorio:** sotto il prospetto verticale l'*historiola* rende plausibile il Contatto tra entità terrene ed ultraterrene. Sotto un prospetto orizzontale, essa è un'opera di misconoscimento con cui *legomena* e *dromena* sono investiti di autorità, venendo ritenuti come un'emulazione di

---

<sup>17</sup> La categoria dell'atto narrativo può essere pensata come un contenitore estremamente ampio, la cui forza performativa e, soprattutto, la sua risultate perlocutoria sarà diversa in base a fattori quali il contesto storico-culturale di origine, l'autorità di chi lo compone o recita, la sua messa per iscritto o il suo pronunciamento orale, la sua forma stilistica, etc. Per questa ragione, è necessario aggiungere l'accezione di “mitico” per indicare nello specifico l'atto narrativo dell'*historiola*.

azioni extra-umane compiute in *illo tempore* (destorificazione), se non addirittura come una loro diretta attuazione nel tempo presente (demitizzazione). L'esito conclusivo è poi volto al futuro, riponendo fiducia nell'efficacia delle azioni compiute: l'*historiola* legittima e conferisce potere simbolico allo svolgimento delle operazioni rituali, ma la risoluzione positiva della crisi non viene data per scontata. La narrazione mitica è garante della corretta esecuzione dell'atto, ma lascia dietro di sé l'auspicio che, esistendo dei nessi analogici tra atto mitico e atto rituale, così come tra problema mitico e problema rituale, una uguale corrispondenza viga anche tra la risoluzione mitica (RM) e la risoluzione rituale (RR). Per questo motivo, le formule *similia similibus*, utilizzano forme precativa che tendono, sperano, agognano allo scioglimento della crisi negativa. Alla luce di questa osservazione, il rapporto di corrispondenza stabilito dall'*historiola* può, essere sciolto come segue:

*problema mitico: atto mitico = problema rituale : atto rituale*

PM: AM = PR: AR

RM+ = RR+

La risultante del rapporto tra PM e AM è sempre una risoluzione mitica positiva (RM+). Per questo, se tutto è compiuto a dovere, anche PR:AR dovrebbe dare una risoluzione rituale altrettanto positiva (RR+).

In quest'ottica diventa corretto dire che l'*historiola* dona *power* alle parole e azioni rituali, intendendo come "potere" la loro plausibilità operativa su base dell'emulazione o della coincidenza con il mito. In aggiunta, si noti che la distinzione tra atto narrativo e atto linguistico non allontana l'*historiola* dagli *speech act*, al contrario, rende quest'ultimi strettamente dipendenti dalla narrazione mitica. Più volte, infatti, si è visto come gli atti linguistici del rituale si rifacessero all'*historiola*, facendo leva sul rapporto parola/mondo (*word/world*) che proprio grazie alla narrazione mitica si sdoppiava in *mythic world* e *mythic word*. Conformemente alla sua funzione contestuale il *world* di riferimento diveniva proprio quello costruito dal racconto mitico e non dalla realtà del presente, così come la natura delle parole (*word*)

dell'operatore finiva con l'essere disconosciuta di modo che queste fossero ritenute enunciazioni divine. Poggiandosi sul Contesto dell'*historiola* e rendendo plausibile il Contatto, il Messaggio veicolato dagli *speech act* del rito si comportava secondo le leggi del discorso ordinario, riuscendo a compiere con le parole “cose” e “altre cose” totalmente misconosciute.

Si può concludere che il *context of situation* trova una sua esplicitazione e significazione simbolica nell'*historiola*. Di fatto questo diventa un mezzo di misconoscimento molto potente, perché in grado di disconoscere la quasi totalità della comunicazione orizzontale (uomo-uomo) a favore della supremazia di quella verticale (uomo-entità extra-umane). Paradossalmente, la plausibilità di questo contatto faceva perno tanto sulla voluta eccezionalità di alcuni suoi elementi (Mittente, Messaggio, Contesto e Canale che in vari modi accrescono la propria rilevanza per supplire alla mancanza del Contatto), quanto all'ostentata normalità di altri suoi fattori (apparentemente le regole della comunicazione e degli *speech act* restano le stesse del discorso ordinario, di modo che si possa pensare che essi facciano le stesse “cose” che compiono nella comunicazione ordinaria, disconoscendo le loro illocuzioni e perlocuzioni votate a fare “altro”)<sup>18</sup>. In qualità di costruito contestuale, l'*historiola* determina così il peso simbolico e l'autorità di *legomena* e *dromena*, confermandosi, definitivamente, ben più che un futile orpello del rito.

---

<sup>18</sup> La rassomiglianza con atti linguistici applicati nel linguaggio quotidiano può palesarsi su più livelli. Per esempio, nella formula *šiptu ul yuttun šipat ND*, Lenzi. vi ha intravisto un legame con il linguaggio giuridico, cfr. Lenzi 2010, 148-153.



## CONCLUSIONI

Nell'ambito della realtà le cui connessioni sono formulate dalla teoria quantistica, le leggi naturali non conducono quindi ad una completa determinazione di ciò che accade nello spazio e nel tempo; l'accadere (all'interno delle frequenze determinate per mezzo delle connessioni) è piuttosto rimesso al gioco del caso. Il caso, entro questo ambito, può essere considerato innanzitutto come «insensato» [...].

W. K. Heisenberg 1991 [1984], 134.

A conclusione di questo lungo indagare, che Detienne avrebbe definito un discorso *sulle historiolae e di historiolae*, è ora possibile provare a trarre una definizione delle “piccole storie”, con la consapevolezza che, come ogni visione panoramica e generica, in essa andranno sfocandosi molti dettagli:

L'*historiola* è una delle applicazioni rituali del mito. Nello specifico, essa si presenta come una narrazione di tipo mitico, di lunghezza variabile, eseguita nel corso di un atto magico-rituale. Per poter essere performativa, vale a dire per poter “fare qualcosa” con la sua narrazione, l'*historiola* è percepita e riconosciuta come una “verità sacra” alla stregua di tutti gli altri miti. Per questa ragione, la sua composizione tende a tessere insieme elementi innovati, avulsi dalle narrazioni mitiche esterne, assieme a elementi estratti dal capitale mitico. All'interno del rituale, inteso in termini di comunicazione, l'*historiola* ricopre una funzione contestuale: essa fornisce al rito il Contesto Mitico senza il quale non si potrebbe garantire il Contatto tra attori umani ed extra-umani. Nel creare un Contesto Mitico, l'*historiola* innesta un rapporto analogico, di simmetria o piena corrispondenza, tra *illud e hoc tempus*, permettendo sia una destorificazione di elementi attuali nel passato mitico, sia una demitizzazione di elementi del mito nel presente rituale. Questo dualismo bidirezionale è in grado di creare corrispondenze o

coincidenze tra l'atto mitico e l'atto rituale, di modo che quest'ultimo possa rivestire *legomena* e *dromena* dell'autorità necessaria per essere ritenuti "felici" ed efficaci. In fine, poiché è una narrazione che è in grado di "fare qualcosa", l'*historiola* deve essere considerata un atto narrativo e non un atto linguistico. Quest'ultimo, infatti, palesandosi sotto forme illocutorie diverse, può dipendere dalla narrazione mitica dell'*historiola*, utilizzandola come contesto di riferimento entro cui inserire i propri enunciati e, in virtù della corrispondenza analogica, fare con le sue parole anche "altre" cose, misconoscendo parte della propria illocuzione e perlocuzione.

In ultimo, tenendo fede al titolo di questo lavoro, si deve evidenziare che lo studio dell'*historiola* ha fornito anche importanti informazioni sul mito, sul rito e sul loro reciproco interagire. Per quanto riguarda il primo, l'*historiola*, spesso considerata una sorta di *ancilla mythis*, si è, all'opposto, rivelata come una forma molto mutevole e viva del mito. La sua capacità di essere creata e, a sua volta, di diventare elemento costituente di mitemi successivi ha mostrato la piena vitalità del mito, scardinando la consueta visione monolitica della mitologia. Per quanto riguarda il rituale, invece, si è visto come l'*historiola* tenda a essere legata più alla crisi e al problema che si deve superare nel tempo presente, che non alla stringente prassi rituale adottata per risanare il negativo. Dinanzi a questa osservazione, diventa ancora più discutibile tentare di definirla come una semplice "eziologia rituale", dal momento che spesso i *dromena* e i *legomena* per risolvere lo stesso problema cambiano nel tempo, mentre l'*historiola* o il motivo mitico attorno al quale può essersi creata una convenzione restano gli stessi. In rituali come quelli per debellare il *merhu* o per soccorrere la partoriente si è di fatti potuto vedere come l'*historiola* si comportasse a mo' di un mitema applicato a una specifica situazione, restando pressoché invariata, mentre le prescrizioni rituali potevano cambiare, addirittura rivolgendosi a entità extra-umane differenti. Con una sorta di ironia, quindi, laddove si era convinti che la "fissità" fosse tipica del rituale, si è portati a notare che, al contrario, anche il rito nel suo aspetto più pragmatico può permettersi variazioni sostanziali, in alcune occasioni anche più ricorrenti di quelle mitiche. Il mito e il rito, dunque, alla luce dell'*historiola* hanno assunto forme nuove, più flessibili ai mutamenti del tempo, ma non per questo informi o indefinite, perché sempre normate da coloro che godevano dell'autorità necessaria per eseguire il rituale di modo che fosse ritenuto efficace.

Si potrebbe, in ultimo, criticare il processo attraverso il quale si è giunti a queste conclusioni. La perplessità verterebbe sulla validità dei dati presentati, dal momento che questi sono estratti da fonti provenienti da un contesto culturale “morto”, che rende difficile, se non impossibile, ottenere dettagli cruciali sulla loro formulazione e successiva applicazione nei rituali. Delle accuse che, se le si volesse rivestire di una voce, potrebbero trovare espressione nelle parole del padre stesso dell'*historiola*:

«The limitation of the study of myth to the mere examination of texts has been fatal to a proper understanding of its nature. The forms of myth which come to us from classical antiquity and from the ancient sacred books of the East and other similar sources have come down to us without the context of living faith, without the possibility of obtain comments from true believers, without the concomitant knowledge of their social organization, their practiced morals, and their popular customs – at least without the full information which the modern field-worker can easily obtain. Moreover, there is no doubt that in their present literary form these tales have suffered a very considerable transformation at the hands of scribes, commentators, learned priests, and theologians» (Malinowski 1948 [1926], 78).

Dal momento che spesso si è ribadito come e perché le specificità delle fonti mesopotamiche si prestassero perfettamente alle esigenze di questo studio, non mi soffermerò nuovamente a esporre i criteri della loro selezione. Piuttosto, sarà bene muovere l'attenzione su quanto le trasformazioni per mano degli scribi si siano rivelate utili proprio per indagare l'evoluzione e la malleabilità delle *historiolae* e per discolparle dall'accusa di essere solo racconti ornamentali, arbitrari e, soprattutto, totalmente estranei dal “vero” mito.

In conclusione, tengo a ribadire che quanto qui esposto non è un punto di arrivo, ma solo il tentativo di aggiungere un tassello nello studio dell'interrelazione tra mito e rito. La stessa *historiola* qui pensata, formulata e definita, potrà assumere forme diverse se sottoposta al caso specifico di altri studi, di ambiti culturali differenti, attinenti a epoche passate o presenti. D'altro canto, come è stato detto altre innumerevoli volte, il nostro oggetto cambia in base alla luce cui lo sottoponiamo. Questa luce, influenzata tanto dalle capacità personali del singolo osservatore quanto dal contesto entro il quale egli agisce per produrre le proprie ricerche, rischiara e al

tempo stesso adombra in modo diverso l'oggetto investigato. In questa sede il rito e il mito sono stati condizionati dalla *luce* del mio proprio occhio e dalla lente dell'*historiola*, a sua volta graduata dal luore delle antichissime fonti mesopotamiche. Per il futuro, l'augurio è che le "piccole storie mitiche" possano tornare a parlare, grazie a metodologie, fonti e intuizioni che, come i fotoni emessi da un microscopio differente dal mio, sapranno dar loro nuova energia e movimento.

## RINGRAZIAMENTI

Grazie ad Alessandro Saggioro e Lorenzo Verderame, le due figure che ben incarnano la natura un po' chimerica di questa tesi, per metà storico-religiosa e per metà assiriologica. Se le imprecisioni e le discrepanze di questo testo sono tutte a mio carico, le cose meritevoli, pregne di rigore scientifico, sono tutte figlie dei loro suggerimenti e insegnamenti. La nascita stessa di questa dissertazione è il risultato della loro guida che, con intelligenza e rispetto, ha saputo trasmettermi capisaldi metodologici e conoscitivi, lasciandomi al tempo stesso libera di ricercare e costruire la mia strada. Un cammino che, a ogni modo, non avrei mai intrapreso se entrambi non mi avessero trasmesso, ieri come oggi, ciò che ha avuto ben più importanza delle mie stesse competenze: la passione e l'amore per gli studi storico-religiosi e del Vicino Oriente antico. Di questi due doni, sopra ogni altra cosa, sarò loro eternamente grata.

Un ringraziamento ad Anna Maria Gloria Capomacchia per non essersi scoraggiata dinnanzi alla mia disorganizzazione e per non aver mai smesso di rimettermi sulla retta via. Più di tutto, un grazie di cuore per aver insegnato a me, così come a tutti coloro che hanno avuto la fortuna di essere suoi studenti, i dettami della scuola storico-religiosa "romana" e di aver reso possibile sentire tramite lei le parole dei suoi fondatori.

Un grazie immenso a Marianna Ferrara, fonte di grandi insegnamenti e "spirito guida" che ogni dottorando dovrebbe avere al proprio fianco, perché capace di infondere ottimismo e coraggio, mostrando uno spiraglio di luce anche nei periodi più cupi. Grazie a Sergio Botta e ai miei colleghi della *Reading Class* per avermi insegnato l'importanza del dibattito e la necessità di doversi sempre mettere in discussione. Grazie a Walter Montanari per aver saputo ricoprire i suoi saggi consigli dell'ironia che lo contraddistingue, riuscendo nello stesso momento a farmi riflettere e sorridere.

Una buona parte di queste ricerche si è svolta all'estero: nel 2018, in sei mesi di Perfezionamento all'estero in Francia presso l'Université Toulouse - Jean Jaurès; nel 2019, invece, con tre mesi di ricerca in Germania presso l'Institut für Altertumswissenschaften della Julius-Maximilians-Universität Würzburg, grazie a un progetto di Mobilità Dottorandi, dal titolo BANUM (Building a New Urban Morphology) presentato assieme alla collega Flavia Pacelli. Sono stati entrambi dei

periodi cruciali di raccolta dei dati, di costruzione teorica e di confronto, senza i quali non sarei stata in grado di affrontare la necessaria chiusura delle Biblioteche dovuta alla diffusione della covid-19 nel corso delle ultime e, ahimè, decisive fasi di stesura. Non potrei, quindi, dimenticare di ringraziare i tutor stranieri che non solo hanno supervisionato il mio lavoro, ma mi hanno anche accolta senza mai farmi sentire lontana da casa. Un grazie a Corinne Bonnet per avermi insegnato più di quanto lei possa immaginare, accademicamente e umanamente, e un grazie a tutti i membri del progetto ERC-MAP per avermi fatto scoprire quanto il lavoro di squadra non solo possa rendere piacevole la più ardua delle ricerche, ma sia anche assolutamente necessario per il futuro della storia delle religioni. Di quei giorni francesi un particolare grazie a Maria – per me “Miriam” – Bianco, Antonella Impieri, Sara Patané, Guillaume de Méritens de Villeneuve, Thomas Galoppin, Sylvain Lebreton, Fabio Porzia, Elodie Guillon per il loro acume scientifico, di cui spesso mi hanno fatto dono con giudizi e revisioni, ma ancor di più per il loro immancabile sostegno. Un grazie al mio tutor tedesco, Claus Ambos, le cui ricerche sui riti di (ri)costruzione mesopotamici sono stati punti fermi essenziali del mio studio, quasi quanto la sua disponibilità e gentilezza senza limiti. Un grazie anche a Daniel Schwemer per la cortesia con la quale ha accolto me e Flavia Pacelli e per averci consentito sin da subito, riponendo in noi immensa fiducia, un accesso libero e incondizionato alla meravigliosa biblioteca di studi orientali all’interno della Würzburg Residenz, Patrimonio mondiale dell’UNESCO dal 1981. Di quei mesi in Germania un particolare grazie a Michele Cammarosano e Gioele Zisa, senza i quali non sarei riuscita a ritirare e reperire tanti libri dalla biblioteca e, soprattutto, non avrei potuto condividere il pranzo sul bel prato della Residenz. A Gioele Zisa, in particolar modo grazie per essere sempre propositivo e aperto al confronto su tematiche inerenti all’antropologia e per essere stato colui che più di tutti mi ha assistito nel pieno del *lockdown*, reperendo e condividendo con me molti testi, alcuni di primaria importanza. A tal proposito, grazie a Giovanni Pizza per aver scansionato alcuni scritti di Alfonso M. di Nola e a Sarah I. Johnston per avermi inviato con estrema prontezza e gentilezza materiale a me inaccessibile nel pieno della pandemia.

Grazie a tutti gli altri miei colleghi, di ogni parte del mondo, a quelli di vecchia data e a quelli che questo percorso di ricerca mi ha permesso di incontrare: un

ringraziamento per i loro scambi di opinione, per il loro sostegno e per aver condiviso con me le avventure, spesso tragicomiche, di una vita tra i libri che, in loro assenza, non sarebbe stata altrettanto piacevole. Grazie a Flavia Pacelli, non solo per essere stata la migliore delle colleghe possibili nel corso dello svolgimento del nostro progetto BANUM, ma per avermi mostrato come filologia e storia delle religioni possano, proprio come noi, essere grandi alleate e ottime amiche. Grazie ad Andrea Rebecca Marrocchi Savoi per le sue riflessioni su alcuni dei miei testi sumerici, valevoli quasi quanto la determinazione e la lealtà che ripone nella nostra amicizia.

Un ringraziamento più raccolto, perché più intimo e ancora più prezioso, all'inscalfibile vicinanza dei miei affetti familiari: a mio padre, mio fratello, le mie "tre sorelle" e, infine, a mia madre, a cui dedico le pagine di questo scritto, sapendo che le apprezzerà più di quanto potrei fare io stessa. Tra questi affetti, non posso escludere Sergio e Paola che, nel corso dei miei più intensi periodi di studio, mi hanno accudita come una loro figlia; così come non posso dimenticare di ringraziare la premura sincera e paterna con cui Peter ed Eberhard hanno vegliato su di me in Germania.

In ultimo, grazie a Mirko che, pur di restarmi accanto, ha accolto con sprezzo del pericolo la vita imbizzarrita del ricercatore, facendola anche sua e donandole, inconsapevolmente, ciò di cui aveva più bisogno: le redini di una certezza.

Grazie di cuore a ognuno di voi.

M.C.

Roma, 12/09/2020

**APPENDICE:**  
**TESTI**



# 1. IL VERME

## Testo 1.A: Il verme del mal di denti

Fonte: BM 55547<sup>1</sup>

### *Incipit cosmogonico*

1	<i>ul-tu</i> <sup>d</sup> <i>A-nu-um</i> <i>i[b-nu-ú šamû</i> (AN- <i>ú</i> )	Dopo che Anu creò il cielo,
2	<i>šamû</i> (AN- <i>ú</i> ) <i>ib-nu-ú</i> [ <i>er-še-tum</i> ]	il cielo creò la terra,
3	<i>er-še-tum</i> <i>ib-nu-ú nārāti</i> (ÍD.MEŠ)	la terra creò i fiumi,
4	<i>nārāti</i> (ÍD.MEŠ) <i>ib-na-a a-tap-pa-ti</i>	i fiumi crearono i canali,
5	<i>a-tap-pa-ti</i> <i>ib-na-a ru-šum-ta</i>	i canali crearono il pantano,
6	<i>ru-šum-ta</i> <i>ib-nu-ú tu-ul-tu</i>	il pantano creò il verme.

### *Racconto ad hoc*

7	<i>il-lik tu-ul-tu ana pān</i> (IGI) <sup>d</sup> <i>Šamaš</i> (UTU) <i>i-bak-ki</i>	Il verme andò piangendo da Šamaš, <sup>2</sup>
8	<i>ana pān</i> (IGI) <sup>d</sup> <i>É-a</i> <sup>ṽ</sup> <i>il-la-ka di-ma-</i> <i>a-ša</i>	dinnanzi a Ea scesero le sue lacrime
9	<i>mi-na-a ta-at-ta-an-na a-na a-ka-li-</i> <i>ia</i>	«Che cosa mi darete da mangiare?» <sup>3</sup>
10	<i>mi-na-a ta-at-ta-an-na a-na mun-zu-</i>	Che cosa mi darete da succhiare?»

<sup>1</sup> Il testo è ricostruito da tre copie, la principale la BM 55547, ritrovata a Sippar e datata al periodo neo-assiro è stata edita per la prima volta nel 1903 da Campbell Thompson (CT 17, pl. 50; cf. *AMT* 25/1 1-7=*BAM* 538 iv; 25/2 15-28). Per traslitterazioni e studi successivi, si veda. Meissner 1904, 40-45; Collins 1999, 262-265 e il più recente Dietrich 2000b, nel quale è operato un confronto con gli altri frammenti ritrovati. Per traduzioni e commenti: Campbell Thompson 1908, xliii-xliv; *Id.* 1926, 59-60; Heidel 1951<sup>2</sup>, 72-73; Bottéro-Kramer 1992 [1989], 513-516 (da confrontare con Bottéro 1985, 281-283); Foster 2005<sup>3</sup> [1993], 995. La BM 55547 è anche provvista di colofone (cfr., Meissner 1904, 44), nel quale l'autore, Nabû-nādin-ipri, dichiara di aver ricopiato il testo da una tavoletta più antica andata bruciata. Dello scriba Nabû-nādin-ipri, figlio di Kudurānu, sappiamo che ricopiò anche la tavoletta BM 55470 (cfr. Lambert 1960, 207-209) contenente parte del testo sapienziale *Quando Enlil fa un'ispezione nel paese* legato alla *Serie della volpe*, cfr. Hunger 1968, 127, nr. 440; 441; Jimenez 2017, 71: n.183. Anche in questo caso, viene specificato che il testo di riferimento è una tavoletta monocolumna andata bruciata (*šar-pa šá-tar*, cfr. Lambert 1960, 208: l. 18) e l'*incipit* del testo riporta una cosmogonia simile a quella del verme del mal di denti.

<sup>2</sup> Si noti che "andare piangendo" dinnanzi a qualcuno è una "grievance formula" utilizzata spesso, cfr. Jimenez 2017, 95-97.

<sup>3</sup> Nel porre le sue domande, il verme usa la forma verbale *ta-at-ta-an-na*, che potrebbe essere una seconda persona maschile singolare o plurale. Considerando che a rispondere al verme è esclusivamente il dio Ea, le traduzioni solitamente optano per la resa al singolare ("che cosa *mi darai*..."), cfr. Dietrich 2000, 215, Z. 9-10. Tuttavia, il testo specifica che il verme si presenta piangendo davanti a Ea e Šamaš, motivo per cui è più probabile che si stia appellando a entrambi, ponendo le sue domande al plurale ("che cosa *mi darete*...").

	<i>qí-ia</i>	
11	<i>at-tan-nak-ki titta(ĜIŠ.PEŠ) ba-ši-il-ta</i>	«Ti darò il fico maturo
12	<i>ar-ma-na-a ḥašḥūra(ĜIŠ.ḤAŠḤUR)</i>	e la mela <i>armanu</i> »
13	<i>ana-ku am-mi-na an-na-a titta(ĜIŠ.PEŠ) ba-ši-il-ta</i>	«Ma che cosa è ciò per me? Il fico maturo
14	<i>ù ar-ma-na-a ḥašḥūra(ĜIŠ.ḤAŠḤUR)</i>	e la mela <i>armanu</i> !
15	<i>šū-uk-na'-an-ni-ma ina bi-rit ši-in-ni</i>	Mettetemi tra il dente
16	<i>ù la-aš-ḥi šū-ši-ba-an-ni</i>	e la gengiva e lì fatemi stare <sup>4</sup> ,
17	<i>ša ši-in-ni-ma lu-un-zu-qa da-mi-šū</i>	così che io possa succhiare il sangue dal dente
v.18	<i>ù ša la-aš-ḥi ši-im lu-uk-su-u[s]</i>	e dalla sua gengiva
19	<i>ku-sa-se-e-šū</i>	rosicchiare piccoli pezzi!»

#### Istruzioni per l'operatore e formula

20	<i>sik-ka-ta ri-te-ma šēpa(ĜÌR) ša-ba-at</i>	Infila un cuneo <sup>5</sup> e afferra il <i>piede</i> (del verme) <sup>6</sup> :
21	<i>aš-šum an-na-a taq-bi-i tu-ul-tu</i>	«Verme, poiché hai parlato in questo modo,
22	<i>lim-ḥa-aš-ki <sup>d</sup>É-a i-na dan-na-ti</i>	che Ea ti colpisca con la sua possente
23	<i>ri-it-ti-šū</i>	mano»

#### Rubrica e istruzioni rituali

24	KA.INIM.MA ZÚ.GIG.GA.KAM	Incantesimo per il dente malato.
25	AG.AG.BI DIDA LAGAB <sup>7</sup> MUNU <sub>5</sub> ù Ì.ĜIŠ 1-niš ḤI.ḤI	Il suo rituale: mischia insieme <i>mosto</i> , un blocco di malto e olio di sesamo,
26	ÉN 3-šú ana UGU ŠED-nu i-na UGU ši-in-ni-šū GAR-an	l'incantesimo per tre volte recita sopra (l'impasto) e (poi) metti(lo) sul suo (del paziente) dente.

<sup>4</sup> Riguardo a *lašḥu*, “gengiva”, alcuni studiosi hanno precisato che potrebbe riferirsi più genericamente alla parte interna della bocca, cfr. Durand 2002, 47: n. 20; Militarev-Kogan 2000, 165: n. 182.

<sup>5</sup> Per il cuneo inserito nella bocca come forma di punizione, cfr. CAD S, s.v. *sikkatu*, 249 e CAD R, s.v. *retû*, 298. In aggiunta, cfr. Greengus 1969-1970, 41 n. 25; Kupper 2000.

<sup>6</sup> In virtù dell'analogia tra nervo dentale e verme, probabilmente qui la prescrizione utilizza un linguaggio figurato che rimanda all'estremità del nervo come al ‘piede’ del verme. A tal proposito, Foster commenta: «It is not clear if the “foot” refers to the root of the tooth or a supposed ‘foot’ of the worm», cfr. Foster 2005<sup>3</sup> [1993], p. 995.

<sup>7</sup> Per il “blocco di malto”, cfr. CAD B, s.v. *buqlu* 7<sup>d</sup>, 324; CAD Š/2, s.v. *šibirtu*, pp. 379-380.

## Testo 1.B: Il verme e la malattia *būšānu*

Fonte: K 6585+7656+9144+16448 ii 14–15 (AMT 18 11 6–7 e 30 3 14–15)<sup>8</sup>

1	ÉN <sup>d</sup> <i>a-nu-ma</i> <sup>d</sup> <i>a-nu</i> <sup>9</sup>	Incantesimo: Era Anu, Anu, <sup>10</sup>
2	<sup>d</sup> <i>a-nu pu-ḥur šamê</i> (AN-e)	Anu, la totalità del cielo,
3	<sup>d</sup> <i>a-nu pu-ḥur eršeti</i> (KI-ti) <sup>11</sup>	Anu, la totalità della terra,
4	<i>eršetum</i> (KI-tum) <i>ib-ta-ni t[ul-tú]</i>	la terra creò il verme,
5	<i>eršetum</i> (KI-tum) <i>ib-ta-ni bu-’šá-nu</i>	la terra creò <i>būšānu</i> .

<sup>8</sup> La traslitterazione riportata è quella di Lambert 2013, 400 (iv), leggermente differente rispetto a quella originariamente proposta in Landsberger-Jacobsen 1955, 17: n.13. Per altre traduzioni e commenti, si veda Bottéro 1985, 282.

<sup>9</sup> In edizioni passate questa riga è stata interpretata come [ÉN<sup>d</sup>al-la]<sup>9</sup> <sup>d</sup>a-nu, “Incantesimo: Alla (generò) Anu”, ipotesi supportata dalla corrispondenza tra Alla e il dio Anšar, spesso riconosciuto come progenitore del dio Anu, cfr. Landsberger-Jacobsen 1955, 17: n.13.

<sup>10</sup> Come suggerito da Lambert (2013, 400), la particella -ma, a differenza di quella -mi presente in 2.A:1, più che un discorso diretto, qui sarebbe meglio da interpretare come una frase nominale.

<sup>11</sup> Nei capitoli precedenti si è discusso sulla particolarità delle righe 2 e 3 nelle quali non vi è la costruzione sintattica vera e propria di una catena. Probabilmente, sospinto dalla ricorrenza con la quale questi *incipit* sono aperti da catene, Bottéro ha ritenuto che il verbo fosse semplicemente sottointeso, traducendo i versi 2-3 come “Anu (creò) l’insieme del cielo/ il cielo (creò) l’insieme della terra” (cfr. Bottéro 1985, 282; Bottéro-Kramer 1992 [1989], 515). Ritengo, però, che questa interpretazione comporti una forzatura del testo: gli elementi delle catene sono tendenzialmente legati da un predicato e, pur accettando che il predicato possa essere omesso, non sarebbe logico ometterlo nelle prime righe e renderlo noto in quelle successive, dal momento che si può sottintendere solo qualcosa che è stato già detto (come nel caso della catena di §Testo 2.B); in ultimo, questa lettura non tiene conto che a riga 3 ricompare il nome del dio con anteposto il determinativo divino (<sup>d</sup>*a-nu*) e non i segni AN-u (=šamú) che avrebbero rimandato al cielo fisico. In merito a quest’ultimo dettaglio, Bottéro (1985, 282: n.4) ha supposto si tratti di un errore dello scriba, ipotesi a mio avviso molto meno probabile rispetto all’idea che i primi versi semplicemente descrivano il dio Anu in uno stato ancestrale, precedente alla creazione, quando la totalità di cielo e terra ancora non erano stati separati (cfr.§III.1.1).

## Testo 1.C: La mosca e il verme

Fonte: YBC 4616, ll.1-8<sup>12</sup>

### Incipit cosmogonico

- |   |  |   |
|---|--|---|
| 1 | <sup>d</sup> A-nu ir-ḫi-a-am ša-me-e ša-mu-ú er-še-tam ul-d[u-n]im | Anu impregnò/inseminò il cielo, il cielo generò la terra, |
| 2 | er-še-tum ú-li-id bu-ša-am bu-šum ú-li-id lu-ḫu-ma-a-am            | la terra generò il fetore, il fetore generò il fango,     |
| 3 | lu-ḫu-mu-um ú-li-id zu!-ba! zu!-u[b]-bu ú-li-id tu-ul-tam          | il fango generò la mosca, la mosca generò il verme.       |

### Racconto ad hoc

- |   |  |   |
|---|--|---|
| 4 | tu-ul-tum DUMU!.SAL! <sup>d</sup> Gu-la lu-ul-lu-um-tam lu-ub-bu-ša-at da-mi ḫa-ab-ra-at   | Il verme, figlia di Gula, si è rivestita dell'abito <i>lullumtum</i> , denso di sangue.   |
| 5 | a- <sup>r</sup> ak? <sup>r</sup> -[ki?]-lu da-mi še-eḫ-ri-im ú-pé-el-li-a-am i-ni-i-šu   | il divoratore del sangue di bambino sta arrossando i suoi occhi,  |
| 6 | id- <sup>r</sup> di ši-ip-tam <sup>d</sup> Da-mu ù <sup>d</sup> Gu-la <sup>r</sup> ú-ni-ra <sup>r</sup> tu-ul-tam <sup>r</sup> [e?-bi?]- <sup>r</sup> tam? <sup>r</sup> / iṭ-bu-uḫ-šu- <sup>r</sup> nu-ti <sup>r</sup> a-na ṣ[e?]-eḫ?!-r[i?-im?] | Damu scagliò l'incantesimo e Gula uccise il grosso verme, massacrandolo <sup>13</sup> per (il bene del) bambino <sup>14</sup> . |
| 7 | ip-te pí-i-šu iṣ-ša-bat tu-la-a-am iš-ši-i-ma i-ni-šu i-[ni?-iq?]  | Aprì la sua bocca, prese il seno, alzò i suoi occhi e succhiò.  |

### Formula

- |   |  |   |
|---|--|---|
| 8 | ši-ip-tum ú-ul ia-a-tum ši-pa-at <sup>d</sup> Da-mu ù <sup>d</sup> Gu-la <sup>d</sup> D[a-m]u [i]d-di-ma a-na-ku el-qé | L'incantesimo non è mio, è l'incantesimo di Damu e Gula. Damu lo ha scagliato e io l'ho ricevuto. |
|---|--|---|

<sup>12</sup> Edizione di van Dijk *et al.* 1985 (YOS 11, 5a) con le modifiche apportate in SEAL 7193, conformi a quanto riportato in Wasserman 2008, 73-74. Per altri studi, si veda Veldhuis 1993b, 45-46. 3.

<sup>13</sup> Questa linea, mal conservata, è di difficile interpretazione. Per esempio, non è chiaro perché si passi a usare il plurale maschile per riferirsi al verme (*iṭbuḫšunūti*).

<sup>14</sup> Come spesso accade per le divinità guaritrici, la figura della dea Gula è estremamente ambigua, potendo essere al tempo stesso la causa o la cura di malanni fisici. Per approfondimenti Böck 2014. Per la relazione di Gula con le malattie infantili, si veda il ruolo della dea all'interno della serie *sakikkû*, cfr. Couto-Ferreira 2017b.

## 2. Il *merḫu*

Testo 2.A: **II *merḫu***

Fonte: Ish. 35-T. 19<sup>15</sup>

### Incipit cosmogonico

1	<i>er-šé-tum-mi er-šé-tum</i>	La terra – si dice – la terra <sup>16</sup>
2	<i>ú-li-id lu-ḫa-ma</i>	generò il fango,
3	<i>lu-ḫu-mu-ú</i>	il fango
4	<i>ú-li-ḫ id ḫi-ši-na</i>	generò lo stelo,
5	<i>i-ši-nu-um ú-li-id</i>	lo stelo generò
6	<i>šu-bu-ul-tam</i>	la spiga,
7	<i>šu-bu-ul-tum</i>	la spiga generò
8	<i>ú-li-id me-er-ḫa</i>	il chicco ( <i>merḫu</i> ).

### Racconto *ad hoc*

9	<i>i-na-mi A-ŠÀ ḫen-líl</i>	Si dice che nel campo di Enlil,
10	<i>mi-it-ḫa-ri-im</i>	il campo quadrangolare
11	70 GÁN A.ŠÀ	di 7 <i>bur</i> , <sup>17</sup>
12	<sup>ḫ</sup> EN.ZU <i>i-ší-di</i>	Sîn stava mietendo,
v.13	<sup>ḫ</sup> UTU <i>ú-ša-ap-ḫa-ar</i>	Šamaš stava raccogliendo,
14	<i>a-na-mi IGI GURUŠ</i> <sup>18</sup>	(quando) si dice che nell'occhio

<sup>15</sup> Traslitterazione di riferimento: Collins 1999, 227-229, conforme a *SEAL* 7184. Edizioni precedenti: Landsberger-Jacobsen 1955, 15-16, con correzioni in Landsberger 1958, 56-57; Farber 1990, 306 (edizione parziale). Traduzioni e discussioni in: TUAT II/2, 272-273 (Farber *et. al.* 1987); Farber 1981; Bottéro 1985, 284-288; Veldhuis 1993b, 48-50; Foster 2005<sup>3</sup> [1993], 181; Lambert, 2013, 399; Panayotov 2017, 212-216.

<sup>16</sup> La particella *-mi* è utilizzata per introdurre un discorso diretto e la traduzione con l'inciso "si dice", sia qui che a versi 9 e 14, segue le scelte di traduzione di Landsberger e Jacobsen che la interpretarono come un *escamotage* per presentare l'intero racconto come un prodotto precedentemente narrato da terzi, cfr. Landsberger-Jacobsen 1955, 21; si veda anche la discussione in Farber 1996. Come ha notato Collins, l'uso di questa particella potrebbe rimandare all'idea della ripetizione di un discorso divino che, di conseguenza, rispetterebbe la concezione secondo cui le parole magiche non sono mai di origine terrena, cfr. Collins 1999; 60; *Ibidem*, n. 28. La stessa funzione era spesso ricoperta anche dalla particella *-ma* (che qui ricorre nel testo 1.B, ma si è scelto di tradurre diversamente, cfr. § Testo 1.B, l. 1, n. 10). Per un'analisi approfondita sulla particella *-mi*, cfr. Wasserman 2012, 179-205.

<sup>17</sup> Un *bur* è circa 15 acri. Su questo testo e la corrispondenza in *ikû*, si veda Panayotov 2017, 212, n.31; in generale su *bur* e *ikû* si veda Powell 1987-1990, 477-481.

<sup>18</sup> La tavoletta proviene dalla regione della Diyālā dove è generalmente utilizzato *ḡuruš* e non *lú* per indicare "uomo", cfr. Stol 1989, 165, n. 29.

15	<i>i-te-ru-ub</i>	dell'uomo
		è entrato
16	<i>me-er-ḫu-um</i>	il chicco.

#### Formula e prescrizioni

17	<i>ma-na lu-uš-pu-ur</i>	Chi dovrei mandare
18	<i>ù lu-wa-ḫi-ir</i>	e chi dovrei inviare con un ordine
19	<i>a-na DUMU.SAL AN 7 7</i>	al cospetto delle sette e sette figlie di An,
20	<i>li-il-qí-&lt;a&gt;-nim</i>	così che esse possano prendere
21	𒀭 E 𒀭.GUB <i>ša sa-am-ti</i>	il vaso <i>egubbû</i> di cornalina,
22	DUG <i>ša ḫu-la-lim</i>	un vaso di pietra <i>ḫulalu</i>
23	<i>li-sa-ba-nim</i>	e prelevare
24	<i>me-e<sup>3</sup> tam<sup>3</sup>-tim</i>	del mare l'acqua
25	<i>[e]l-lu-tim me-er-ḫa</i>	pura, di modo che il chicco
26	<i>[l]i-še<sup>1</sup>-li-&lt;a&gt;</i>	possano scacciare
27	<i>[i]-na IGI GURUŠ</i>	dall'occhio dell'uomo?

## Testo 2.B: Il merḥu

Fonte: BAM 510: iv 41-45 + BAM 514: iv 46-50<sup>19</sup>

### **Incipit cosmogonico**

- |   |   |   |
|---|---|---|
| 1 | ÉN ina šur-ri-i la-am ba-ša-mu a-la-lu<br>ur-da ana ma-t[i] | Incantesimo: In principio, prima della<br>creazione, il canto da lavoro discese<br>sulla terra, |
| 2 | it-tu-ú še-er-a Û.TU  | l'aratro generò il solco,   |
| 3 | še-er-ḥu ḥab-bur-r[a]                                       | il solco il germoglio,  |
| 4 | ḥab-bur-ra ka-an-na   | il germoglio il gambo   |
| 5 | ka-an-nu ki-iš-ra   | il gambo il picciolo <sup>20</sup>  |
| 6 | ki-iš-ru šu-bu-ul-ta  | il picciolo la spiga  |
| 7 | šu-bu-ul-[tu] mi-ir-a                                       | la spiga il chicco (merḥu).   |

### **Racconto ad hoc**

- |    |  |   |
|----|--|---|
| 8  | <sup>d</sup> UTU e-ši-id <sup>d</sup> 30 ú-pa-ḥar                      | Šamaš miete, Sîn raccoglie;               |
| 9  | <sup>d</sup> UTU ina e-še-di-šu <sup>d</sup> 30 ina pu-<br>ḥu ṽ[ri-šu] | mentre Šamaš miete, mentre Sîn raccoglie, |
| 10 | ana IGI GURUŠ mi-ir-ḥu KU <sub>4</sub> -ub                             | il chicco è entrato nell'occhio dell'uomo |

### **Pregheira agli dèi**

- |    |   |   |
|----|---|---|
| 11 | <sup>d</sup> UTU u <sup>d</sup> 30 i-ši-za-nim-ma mi-ir-ḥu li-<br>la-a [tē šipti] | Šamaš e Sîn state al mio fianco, così che<br>il chicco possa saltar via |
|----|---|---|

### **Rubrica**

- |    |   |   |
|----|---|---|
| 12 | KA-INIM-MA mi-ir-ḥu ša ŠÀ IGI š[u-li-<br>i] | Formula per far in modo che il chicco<br>salti via dall'occhio. |
|----|---|---|

<sup>19</sup> Prima edizione di Landsberger-Jacobsen 1955, 16 (con correzioni in Landsberger 1958, 56). Collazioni e nuovi frammenti in Geller M. J. 1984, 296-297, tradotti e commentati in Geller M. J. 2010, 94-95. Nuova traduzione e commento con frammenti di BAM 6, 514 inclusi in Collins 1999, 225-226, che è l'edizione a cui qui si fa riferimento. Traduzioni e commenti: Bottéro 1985, 285-296; Foster 2005<sup>3</sup> [1993], 969 (d); Attia 2015, 22§95.

<sup>20</sup> kišru letteralmente è "nodo", in riferimento al nodo che in botanica è la parte del fusto da cui hanno origine le foglie, cfr. CAD K, s.v. kišru 7, 440-441.

### 3. RITUALI DI (RI)COSTRUZIONE

Testo 3.A: *Enūma Anu ibnū šamê*  
“Quando Anu ebbe creato il cielo”

Testo: BE. 13987, ll. 24-40<sup>21</sup>

- 24 *e-nu-ma* <sup>d</sup>A-nu *ib-nu-ú šamê*(AN-e)  
25 <sup>d</sup>Nu-dím-mud *ib-nu-ú apsâ*(ZU.AB) *šu-bat-su*  
26 <sup>d</sup>É-a *ina apsî*(ZU.AB) *ik-ru-ša ți-ța*  
27 *ib-ni* <sup>d</sup>Kulla(SIG<sub>4</sub>) *ana te-diš-ti-[ki (?)]*  
28 *ib-ni apa*(ĜIŠ.GI) *u* <sup>ĝiš</sup>*qišta*(TIR) *ana ši-pir nab-ni-t[i-ki (?)]*  
29 *ib-ni* <sup>d</sup>Nin-duluma <sup>d</sup>Nin-simug *u* <sup>d</sup>A-ra-zu *ana mu-šak-lil ši-pir na[b-ni-ti-ki (?)]*  
30 *ib-ni ša-di-i ù ta-ma-a-ti ana mim-ma šum* [NU]MUN<sup>2</sup>DU x[...]  
31 *ib-ni* <sup>d</sup>Kù-si<sub>22</sub>-bàn-da <sup>d</sup>Nin-á-gal <sup>d</sup>Nin-zadim *u* <sup>d</sup>Nin-kur-ra *ana ep-še-t[i-ki (?)]*  
32 *ù ħi-šib-šu-nu du-uš-šá-a ana nin-da-bé-ki ra-bu-ti š[u<sup>2</sup> ]*  
33 *ib-ni* <sup>d</sup>Aš-na-an <sup>d</sup>La-ħar <sup>d</sup>Siriš(ŠIM) <sup>d</sup>Nin-ġiz-zi-da <sup>d</sup>Nin-nisig(SAR) <sup>d</sup>A-x[...]  
34 *a-na mu-diš-šu-ú sa-at-[tuk-ki-ki (?)]*  
35 *ib-ni* <sup>d</sup>Umun-mu-ta-àm-gu<sub>7</sub> <sup>d</sup>Umun-mu-ta-àm-nag *ana mu-kil nin-da-[bé-e-ki (?)]*  
36 *ib-ni* <sup>d</sup>Kù-sù *šangammāḥ*(SAGĜA<sub>x</sub>.MAḤ) *ilī*(DIĜIR.MEŠ) *rabūti*(GAL.MEŠ) *ana mu-šak-*  
*lil par-ši(-)ki(-)[du-de-e-ki(?)]*  
37 *[i]b-ni šarra*(LUGAL) *ana za-ni-nu [...]*  
38 *[ib-n]i a-me-lu-ti ana i-tab-bu-l[u ...]*  
39 [...]*x te-’e-’e<sup>1</sup>-x x [...]* <sup>d</sup>A-num <sup>d+</sup>*En-líl* <sup>d</sup>É-a *u* <sup>d</sup>[...]

- 24 Quando Anu ebbe creato il cielo,  
25 Nudimud<sup>22</sup> ebbe creato l’Apsû, la sua dimora,  
26 Ea impastò l’argilla nell’Apsû,  
27 credò Kulla per la (tua) rinnovazione,

<sup>21</sup> Traslitterazione di riferimento: Ambos 2004, 180-183. Per altre traslitterazioni, traduzioni e commenti, si veda Dietrich 2000a; Thureau-Dangin 1921, 46 ss.; Lambert 2013, 376-383. Per studi, interpretazioni e traduzioni, cfr. Hecker 1994, 604-607; Bottéro-Kramer 1992 [1989], 519-522; Bottéro 1985, 293-299; Sachs 1969, 341-342; Heidel 1951<sup>2</sup> [1942], 65-66.

<sup>22</sup> «Colui che crea», epiteto sumerico di Enki/Ea.



- 28 creò il canneto e la foresta per la tua forma,  
29 creò Ninduluma, Ninsimug e Arazu per far terminare la tua formazione (lett. il fare la tua forma),  
30 creò le montagne e i mari e per offrirti ogni genere di cosa [in abbondanza],  
31 creò Kusibanda, Ninagal, Ninzadim e Ninkurra per la tua manifattura,  
32 e (creò) la loro grande abbondanza per (darti) le tue copiose offerte di cibo [...],  
33 creò Ašnan, Laḫar, Siris, Ninġizzida, Nin-nisi(g), A[...]  
34 per essere coloro che forniscono in abbondanza le tue offerte periodiche,  
35 creò Umunmutamgu (e) Umunmutamnag per la consumazione delle tue offerte,  
36 creò Kusu, il sommo sacerdote dei grandi dèi, perché si occupasse di far portare a termine (correttamente) i tuoi rituali,  
37 creò il re, come colui che provvede a [...]  
38 creò l'umanità per portare [...]  
39 [...] ... [...] Anu, Enlil, Ea, e [...]

Testo 3.B: *Enūma Anu Enlil u Ea šamê u eršetim ibnû*  
 “Quando Anu, Enlil ed Ea crearono il cielo e la terra”

Fonte: BaM Beih. 2 n.12<sup>23</sup>

r.

- 1 𐎗 u<sub>4</sub> 𐎗 An <sup>d+</sup>En-líl-lá <sup>d+</sup>En-ki an-ki-a mu-un-dím-dím-e-ne  
 2 *i-nu-ú* <sup>d</sup>A-num <sup>d+</sup>En-líl u <sup>d</sup>Ea(IDIM) *šamê*(AN-e) u *eršetim*(KI-tim) *ib-nu-ú*  
 3 bára-šà-ḥuḡ-ḡá-e 𐎗 -ne-ne 𐎗𐎗 ma-da-ta 𐎗 ba-an-dù-e  
 4 *pa-rak nu-uḥ lib-bi-šú-nu i-na* 𐎗 ma 𐎗-𐎗 a 𐎗-tim *i-pu-uš*  
 5 é-gal-la-ne-ne mu-un-dù-e ki-tuš bí-in-ri  
 6 *ekal*(É.GAL)-*li-šú-nu i-pu-šu-ma ir-mu-ú šub-tum*  
 7 saḡ-gi<sub>6</sub>-ḡá<sup>1</sup>(Testo:BI) nam-lú-u<sub>18</sub>-lu 𐎗 <sup>gi</sup>dusu 𐎗𐎗 x ší<sup>?</sup> x 𐎗 [x x x]  
 8 *ina nišī*(UN.MEŠ) *šal-mat qa-q-a-di a-*[(x)]-𐎗 *dí<sup>2</sup>-i* 𐎗𐎗 x x 𐎗 [x x x]  
 9 sipa ú-a-zag-e-ne-[dì]m-me-er-e-ne 𐎗 ma 𐎗-d[a-ta ]  
 10 *re-’u za-nin eš-*𐎗 *ret* 𐎗 *ilī*(DINGIR.MEŠ) *ina ma-a-*𐎗 *tú* 𐎗𐎗 *ib-bu* 𐎗-[ú]  
 11 dīm-me-er gal-gal-e-ne ub-šu-ukkin-na 𐎗 ḥúl-le-eš 𐎗 [x x x]  
 12 *ilū*(DINGIR.MEŠ) *rabūtu*(GAL.MEŠ) *ina ub-šu-ukkin-na-ki ḥa-diš i’*(Testo:IB)-  
*ru-bu-m*[a<sup>2</sup>]  
 13 <nam/na-áḡ> an-ne-tar-tar-ra mu-un-maḥ-àm ka-aš-bar-bar-ra bí-i[n<sup>2</sup>-zu-zu (?)]  
 14 *šim-tum ra-biš i-ši-mu-šú pur-sa-*𐎗 a 𐎗 *pa-ra-su ú-*[*ad-du-šú* (?)]

- 
- 1-2 Quando Anu, Enlil ed Ea crearono il cielo e la terra,  
 3-4 costruirono nel paese i podi che pacificano i loro cuori,  
 5-6 costruirono i loro palazzi e *occuparono* la loro dimora,  
 7-8 per mezzo del popolo della testa [...] devono portare il cestino,  
 9-10 acclamarono il pastore che provvede ai santuari degli dèi nel paese,  
 11-12 i grandi dèi entrarono con gioia nell’Ubšukkina<sup>24</sup>  
 13-14 stabilirono magnificamente il destino per lui e fe[cero conoscere] la sentenza emessa.
- 

<sup>23</sup> Edizione di riferimento: Ambos 2004, 194-195. Per altri studi, cfr. Mayer 1978 (edizione e commento).

<sup>24</sup> Luogo dell’assemblea divina, cfr. CAD U/W, s.v. *ubšukkinakku*, 15-16.

Testo 3.C: *Enūma nišī ibbanâ*<sup>25</sup> -  
 “Quando l’umanità è stata creata”

Testo: K2000+ K3233+K 4828+K 4842+ K 8180<sup>26</sup>

42	ÉN u <sub>4</sub> nam-lú-u <sub>18</sub> -lu x[	]
43	e-n[u]-ma nišī(U[N.MEŠ])	]
44	u <sub>4</sub> ki-šu-pe[š <sub>5</sub>	]
45	e-nu-ma [	]
46	inim mu-un-gi-n[a	]
47	zag-dingir-dingir-gal-[	]
48	i-šîr-ti [ilī rabûti	]
49	bára ki-tuš a [	]
50	pa-rak-ku tam-š[il	]
51	kur ħur-saġ i <sub>7</sub> didli m[u-?	]
52	ša-di-i u nārāti(I <sub>7</sub> .ME[Š])	]
53	An <sup>d+</sup> Enlíl <sup>d+</sup> En-ki-bi[da	]
54	<sup>d</sup> A-nu <sup>d</sup> BAD u <sup>d</sup> [É-a	]
55	nam-ša <sub>6</sub> -ga ba-an-tar-[	]
56	šim-tu da-mì-iq-tu [	]
57	nam-lugal-la ú-a <sup>o</sup> [	]
58	ana šar-ri za-n[i-in māti	]
59	sipa ʾ[ú-a]ʾ ʾ kalam-m[a	]
60	re-[ʾà]- ʾ am mu-[	]
61	nam ba-an-tar-re-en ki-šu-[	]
62	šim-ti ilī(DINGIR.MEŠ) i-ši-[mu	]/ (vuoto) pu-ru-us-se-e <sup>o</sup> [

<sup>25</sup> Qui è presa in considerazione solo la ricostruzione di K2000. Da frammenti di altre fonti sono deducibili piccole porzioni di testo, non sufficienti per integrare tutto quello perduto. Tra queste integrazioni vi è il verbo *ibbanâ* che a linea 43 manca e che qui si è usato per integrare il titolo della preghiera. Per confrontare il testo di K2000[...], si veda Ambos 2004, 160.

<sup>26</sup> Edizione del testo di Ambos 2004, 160; per altri studi e commenti, si veda Bottéro 1985, 299.

- 42/43 Incantesimo: quando l'umanità è stata creata.
- 44/45 Quando i luoghi di culto [...]
- 46 la parola è stata stabilita [...]
- 47/48 il santuario dei grandi dèi [...]
- 49/50 sumerico: Il tempio, la residenza [...] / accadico: il tempio, l'immagine [...]
- 51/52 sum.: la montagna, la collina, i fiumi [...] / acc.: le montagne e i fiumi [...]
- 53/54 sum.: An, Enli, Enki [...] / acc.: Anu, Enlil, Ea [...]
- 55/56 hanno determinato un buon destino [...]
- 57/58 sum: la regalità [...] / acc: per il re, colui che provvede al paese [...]
- 59/60 il pastore, colui che provvede al paese [...]
- 61 sum.: il destino che hanno deciso, i luoghi di culto [...]
- 62 acc.: il destino degli dèi che hanno decretato [...] le decisioni [...]

Testo 3.D: *Īnu Anum Enlil u Ea iḫuzū īnu šamê u eršeta iḫuzū*  
 “Quando Anu, Enlil ed Ea presero possesso, quando presero possesso del cielo e della terra”

Testo: K2000+ K3233+K 4828+K 4842+ K 8180 (+) K 11595<sup>27</sup>

8'<sup>28</sup> *i-nu* <sup>d</sup>A-num <sup>d+</sup>En-líl u [<sup>d</sup>Ea] °i-ḫu-zu inu(U<sub>4</sub>) šamê(𒀭 AN-e 𒀭) [u eršeta] i-ḫu-z[u]  
 9' [ilī(DINGIR). 𒀭 MEŠ 𒀭) na-ak-l[i-iš] i-mu-[nu]  
 10' [š-u-ba]t la-le-[šú-nu ina] ma-a-ti i-pu-[šu]  
 11' ilū(𒀭 DINGIR. 𒀭[MEŠ]) ana š[u]b-t°i-š[u-nu] ]x bīt(É) qu-ud-mi DINGIR.[HI.A]  
 12' iš-ruk ni-siq sattukkê(SÁ.D[UG<sub>4</sub>] ig]-gu-la ana [šarri]  
 13' nindabê(NIDBA) ú-kin-nu [ana-n]i-siq ilī(DINGIR).[MEŠ])

8' Quando Anu, Enli ed Ea presero possesso, quando presero possesso del cielo e della terra,  
 9' fornirono di cibo gli dèi in modo ingegnoso<sup>29</sup>,  
 10' fecero nel paese la loro dimora dell'abbondanza.  
 11' Gli dèi entrarono nella loro dimora, la casa del tempo primordiale degli dèi.  
 12' Egli diede la parte scelta dell'offerta alimentare di cibo e di olio (?) per il [re]<sup>30</sup>,  
 13' furono stabilite le offerte di cibo della migliore qualità per gli dèi.

<sup>27</sup> Edizione del testo di Ambos (2004, 162-163). Per altre traduzioni, interpretazioni e commenti, si veda Bottéro 1985, 299-302; TUAT II/2 244-

<sup>28</sup> Poiché l'intero testo è una ricostruzione di più frammenti, non si segue la numerazione specifica di nessuno di questi. La numerazione riportata è la stessa presente in Ambos 2004, 162.

<sup>29</sup> Sulla traduzione di *mānum* come “fornire di cibo”, cfr. Ambos 2004, 163: n.71.

<sup>30</sup> Ambos suggerisce si tratti di *igulû*, un olio o un unguento pregiato, cfr. Ambos 2004, 163: n.74.

Testo 3.E: *Bītu ellim bīt ilī ina ašri ellim ul ēpuš*  
 “La dimora pura, la dimora degli dèi, non era stata costruita in un luogo puro”

Testo: CT 13, 35-38<sup>31</sup>

- 1 ÉN é-kù-ga é-dingir-e-ne ki-MIN nu-mu-un-dù  
*bītu(É) el-lim bīt(É) ilī(DINGIR.MEŠ) ina aš-ri el-lim ul e-pu-uš*
- 2 gi nu-è ġiš nu-dím  
*qa-nu-ú ul a-ši i-ši ul ba-ni*
- 3 sig<sub>4</sub> nu-šub ġiš<sup>ù</sup>-šub nu-dím  
*li-bit-ti ul na-da-at na-al-ban-ti ul ba-na-át*
- 4 é nu-dù iri nu-dím  
*bītu(É) ul e-pu-uš ālu(URU) ul ba-ni*
- 5 iri nu-dím á-dam nu-mu-un-ġar-ġ[ar]  
*ālu(URU) ul e-pu-uš nam-maš-šu-ú ul šá-kin*
- 6 Nibru<sup>ki</sup> nu-dù É-kur-ra nu-dím  
*Ni-ip-pú-ru ul e-pú-uš É-kur ul ba-ni*
- 7 Unug<sup>ki</sup> nu-dù É-an-na nu-dím  
*Ú-ruk ul e-pú-uš É-MIN ul ba-ni*
- 8 abzu nu-dù Eridu<sup>ki</sup> nu-dím  
*ap-su-ú ul e-pú-<uš> Eri-du<sub>10</sub> ul ba-ni*
- 9 𒂗 é 𒂗 - kù dingir-re-e-ne ki-tuš-bi nu-dím  
*: bītu(É) el-lum bīt(É) ilī(DINGIR.MEŠ) šu-bat-su-<nu> ul ep-še-et*
- 10 [niġin] kur-kur-ra-ke<sub>4</sub> a-ab-ba {a.ba}  
*: nap-ḫar ma-ta-a-tú tam-tum-ma*
- 11 [igi ša]-𒂗 a 𒂗-ab-ba-ke<sub>4</sub> šita-na-nam  
*i-nu šá qé-reb tam-tim ra-tu-um-ma*
- 12 [Eridu]<sup>ki</sup> ba-dù É-saġ-íl-la ba-dím  
*ina u<sub>4</sub>-mi-šú Eri-du<sub>10</sub> e-pu-uš {uš} É-MIN ba-ni*
- 13 [É-saġ-íl]l šà-abzu-ke<sub>4</sub>-e-ne <sup>d</sup>Lugal-du<sub>6</sub>-kù-ga mu-ni-in-ri-a  
*: É-MIN šá ina qé-reb ap-si-i <sup>d</sup>Lugal-du<sub>6</sub>-kù-ga ir-mu-ú*
- 14 [Ká-dingir-ra<sup>k</sup>] ba-dù É-saġ-íl-la šu-du<sub>7</sub>

<sup>31</sup> Edizione del testo di Ambos (2004, 201-205). Altre traslitterazioni, traduzioni e commenti in: Heidel 1951<sup>2</sup> [1942], 61-63; Labat *et al.* 1970, 74-76; Bottéro 1985, 301-312; Bottéro-Kramer 1992 [1989], 528-534; Lambert 2013, 366-374.

- :*Bābili*(KÁ.DINGIR.RA<sup>ki</sup>) *e-pú-<uš> É-saġ-íl šuk-lul*
- 15 [dingir-A]-nun-na-ke<sub>4</sub>-e-ne téš-bi ba-an-dù  
: *ilāni*(DINGIR.MEŠ) <sup>d</sup>*A-nun-na-ki mit-ḥa-riš i-pu-uš*
- 16 [iri]-kù-ga ki-tuš šà-du<sub>10</sub>-ga-ke<sub>4</sub>-e-ne mu-maḥ-a mi-ni-in-sa<sub>4</sub>-a  
: *ālu*(URU) *el-lum šu-bat ṭu-ub lîb-bi-šú-nu ši-riš im-bu-ú*
- 17 [<sup>dingir</sup>r]Gi-lim-ma <sup>gi</sup>diri i-bí-na a nam-mi-ni-in-kéš  
: <sup>d</sup>*Marduk*(AMAR.UTU) *a-ma-am ina pa-an me-e ir-ku-us*
- 18 saḥar-ra ì-mú-a ki a-dag nam-mi-in-dub  
: *e-pe-ri ib-ni-ma it-ti a-mi iš-pu-uk*
- 19 dingir-re-e-ne ki-tuš šà-du<sub>10</sub>-ga-ne in-dúr-ru-ne-eš-a-ba  
: *ilī*(DINGIR.MEŠ) *ina šu-bat ṭu-ub lîb-bi ana šu-šu-bi*
- 20 nam-lú-u<sub>18</sub>-lu ba-dù<sup>1</sup> (testo:NI)  
: *a-me-lu-ti ib-ta-ni*
- 21 <sup>d</sup>A-ru-ru numun KIMIN an-da bí-in-mú  
: <sup>d</sup>MIN *ze-er a-me-lu-ti it-ti-šú ib-ta-ni<sup>1</sup>* (Testo: NU)
- 22 máš-anše níġ-zi-ġál edin-na ba-dù  
: *bu-ul* <sup>d</sup>*Sumuqan*(ĠİR) *ši-kin na-piš-ti ina še-e-ri ib-ta-ni*
- 23 <sup>ir</sup>idiglat <sup>ir</sup>buranum<sup>ki</sup> me-dím ki-ġar-ra dím  
: MIN ù MIN *ib-ni-ma ina aš-ri iš-ku-un*
- 24 mu-ne-ne-a nam-du<sub>10</sub> mi-ni-in-sa<sub>4</sub>-a  
: *šum-ši-na ṭa-biš im-bi*
- 25 gi-úš gi-ḥénbur ambar <sup>giš</sup>gi <sup>giš</sup>tir-su<sub>13</sub>-ġá ba-dím  
: *uš-šú<ú>di-it-ta ap-pa-ri qa-na-a ù qí-šú ib-ta-ni*
- 26 ú-šim edin-na ba-dù  
: *ur-qí-it še-rim ib-ta-ni*
- 27 [kur-ku]r-ra ambar <sup>giš</sup>gi na-na[m]  
: *ma-ta-a-tum ap-pa-ri a-pu-um-ma*
- 28 [ g]u<sub>4</sub>-áb-ba-ke<sub>4</sub> u<sub>8</sub> sila<sub>4</sub> udu amaš-a  
: *lit-tu bu-ur-šá mî-ru la-aḥ-ru pu-ḥad-sa im-mer su-pu-ri*
- 29 [ <sup>giš</sup>]kiri<sub>6</sub> <sup>giš</sup>tir-bi na-nam  
: *ki-ra-tu u qí-šá-tu-ma*
- 30 [ ]<sup>r</sup> bar mi-ni-in-lu-ug  
: *a-tu-du sap-pa-ri iz-za-az ina<sup>1?</sup> šÁ<sup>1?</sup>* (Testo: RU)-šú
- 31 [ ] zag-a-ab-ba-ke<sub>4</sub> sa[ḥar bí-i]n-s[a<sub>5</sub>]  
[:] *be-lum* <sup>d</sup>*Marduk*(AMAR.UTU) *ina pa-aṭ tam-tim tam-la-a ú-mál-li*

- 32 [                   ]ĝiš<sup>gi</sup> pa-rim<sub>4</sub> bí-[in-ĝar]  
 [           *tam-ta*]m a-pa na-ba-la iš-ku-un
- 33 [...] mu-un-tuku [0]  
 [...] uš-tab-ši
- 34 [gi ba-dím] ĝiš ba-dím [0]  
 [*qanâ ib-t*]a-ni i-ša ib-ta-ni
- 35 [é-kù-ga é-dingir-e-ne] ki-a ba-dím [0]  
 [*bītu* (É) *el-lim bīt*(É) *ilī*(DINGIR.ME)Š) *ina aš-ri ib-ta-ni*
- 36 [sig<sub>4</sub> ba-an-šub] ĝiš<sup>ù</sup>-šub ba-an-dù [0]  
 [*libitta ittadi na-a*]l-ban-tú ib-ta-ni
- 37 [é mu-un-dù] iri mu-un-dím  
 [*bīta ītepeš āla ib-ta-ni*]i
- 38 [iri mu-un-dím] á-dam ki mu-un-ĝar-ĝ[ar]  
 [*āla ītepeš nammaššâ iš-t*]a-kan
- 39 [Nibru<sup>ki</sup> ba-dù] 𐎠 É 𐎠-kur-ra-ke<sub>4</sub> ba-dí[m]  
 [*Nippuru ītepeš É-kur ibtani*]
- 40 [Unug<sup>ki</sup> ba-dù É-an-n]a ba-d[ím]  
 [*Uruk ītepeš É-MIN ibtani*]
- 41 [abzu ba-dù Eridu<sup>ki</sup> ba-dím]  
 [*apsû ītepeš Eridu ibtani*]
- 42 [é-kù dingir-re-e-ne ki-tuš-bi ba-dím]  
 [*bītu ellum bīt ilī šubassunu ītepeš*]

- 1 La dimora pura, la dimora degli dèi, non era stata costruita in un luogo puro,  
 2 la canna non era germogliata, l'albero non era stato creato,  
 3 il mattone non era posato, lo stampo per i mattoni non era stato creato,  
 4 la dimora non era stata costruita, la città non era stata creata  
 5 la città non era stata costruita, nessun insediamento era stato fondato,  
 6 Nippur non era stata costruita, l'Ekur non era stato creato,  
 7 Uruk non era stata costruita, L'Eanna non era stato creato,  
 8 l'Apsû non era stato costruito, Eridu non era stata creata,  
 9 la dimora pura, la dimora degli dèi, la loro residenza non era stata costruita,  
 10 la totalità dei paesi era mare,  
 11 la sorgente in mezzo al mare era un canale.  
 12 In quel giorno Eridu fu costruita, l'Esagila fu creato,



13 l'Esagila, che Lugal-dukuga ha eretto nel centro dell'Apsû,  
 14 Babilonia fu costruita, l'Esagila fu terminato.  
 15 Egli creò assieme tutti gli dèi Anunnaki  
 16 e costoro diedero un buon nome (destino) alla città pura in cui si compiacquero di  
 abitare.  
 17 Marduk (sum.: Gilimma) legò una zattera di canne sulla superficie dell'acqua,  
 18 creò allora la terra e la riversò sulla zattera,  
 19 fece risiedere gli dèi nella dimora della gioia del cuore.  
 20 Creò poi l'umanità.  
 21 Assieme a lui Aruru creò il seme dell'umanità,  
 22 creò gli animali di Sumuqan, le creature della steppa,  
 23 creò il Tigri e l'Eufrate e li piazzò al loro posto,  
 24 assegnò loro un buon destino,  
 25 creò il giunco secco (lett: morto), la palude, la canna e il boschetto,  
 26 creò la vegetazione della steppa.  
 27 Tutta la terra era (ancora) palude e canneti.  
 28 La vacca, il suo vitello, il toro, la pecora, il suo agnello, l'ariete, l'ovile.  
 29 Vi era il giardino e il boschetto,  
 30 la pecora e il montone selvatici *vi dimorano*,  
 31 Marduk (sum: Asalluḫi), il signore, riempì (di terra) una piattaforma sulla superficie  
 del mare.  
 32 [Enki] pose il mare, il canneto e la terraferma <sup>32</sup>  
 33 [ ] diede vita  
 34 Cre[ò la canna] e creò l'albero,  
 35 creò la dimora pura degli dèi (collocandola) al (suo) posto,  
 36 pose il mattone, creò lo stampo per mattoni,  
 37 fece la casa e creò la città,  
 38 fece la città e (vi) pose un insediamento,  
 39 fece Nippur, creò l'Ekur,

---

<sup>32</sup> Dal confronto con altri frammenti (BM 54652, =Ambos 2004, 204: l.32 C3-C4), capiamo che il dio di riferimento qui non è più Asalluḫi/Marduk, bensì Enki/Ea. In linea con quanto scelto e spiegato da Ambos, si è deciso di non rendere l'accusativo *tâmtam* come oggetto di *iškun*, ma come complemento di luogo, cfr. Ambos 2004, 205: n. 32. Traducendo diversamente, il testo sarebbe incongruente, dal momento che il mare è presente sin da linea 10 come elemento pre-esistente alla creazione di qualunque cosa (optando per questa soluzione, Lambert ha infatti detto che il mito è contraddittorio, cfr. Lambert 2013, 367).

- 40 fece Uruk, creò l'Eanna,
- 41 fece l'Apsû, creò Eridu,
- 42 fece la dimora pura, la casa degli dèi, la loro residenza.

## 4. LA VACCA DI SÎN

Testo: VAT 8869, ll. 10-35 (*BAM* 3, 248; *KAR* 196)<sup>1</sup>

### Racconto *ad hoc*

10	<i>šiptu iltēt littu ša Sîn Geme-Sîn šumša</i>	Incantesimo: C'era una vacca di Sîn di nome Geme-Sîn
11	<i>tiqnāte tuqqunāt īmuršima Sîn irāmši</i>	abbellita d'orpelli, Sîn la vide e se ne innamorò,
12	<i>binûtam kazbat</i>	il suo aspetto era seducente!
13	<i>namru ša Sîn šubaḫi ištakanši</i>	Lo splendore di Sîn lui riversò su di lei,
14	<i>uštešbissima pān sukullim</i>	(egli) la nominò a capo del bestiame,
15	<i>rē'ûtu illaka arkīša</i>	la pastorizia andava dietro di lei.
16	<i>ina nurub šammē ire''i šammē</i>	Pascolava nelle erbe rigogliose,
17	<i>ina subbê mašqê išaqqūši mē</i>	ai pozzi ripieni l'abbeveravano d'acqua.
18	<i>ina puzur kaparrī lā amār rē'î</i>	Di nascosto dai pastorelli, non visto dal pastore,
19	<i>ana muḫḫi litti ištaḫiṭ mīru ekdu zibbatušša išši</i>	il toro selvaggio montò la vacca, sollevò la sua (di lei) coda.
20	<i>ūmēša ina quitti arḫīša ina gamāri</i>	Quando i suoi giorni arrivarono a termine e finirono i suoi mesi,
21	<i>littu igtalit ugallit</i>	la vacca tremò e fece tremare
22	<i>rē'āša appašu qadissu kapparrū kalīšunu sapdūšu</i>	il suo pastore. Il suo volto era chinato, tutti i suoi pastorelli piangevano con lui <sup>2</sup> .
23	<i>ana ikkillīša ana rigim ḫālīša nepalsah Nannāru</i>	Dinnanzi al suo pianto, dinnanzi ai suoi lamenti del travaglio, Nannāru <sup>3</sup> si intristì.
24	<i>Sîn ina šamē ištamme rigimša išši qāssu šamāmē</i>	Sîn udì in cielo i suoi lamenti e levò al cielo la sua mano.
25	<i>šitta lamassātu šamē ūridānimma iltēt šaman pūri našāt</i>	Dal cielo discesero due <i>Lamassātu</i> , una portava "olio della giara",
26	<i>šanītum ušappala mē ḫāli ilput šaman pūri pūssa</i>	l'altra portò giù "l'acqua del travaglio". (Una) toccò con "l'olio della giara" la sua fronte,

<sup>1</sup> Traslitterazione di riferimento di Veldhuis (1991, 8). Per altri studi, traduzioni e commenti, si veda Farber *et al.* 1987, TUAT II/2, 274-277; Foster 2005<sup>3</sup> [1993], 1007-1008; Stol 2000, 66-70; Verderame 2020a, 8-9.

<sup>2</sup> I suffissi pronominali qui sono maschili, mentre nelle versioni medio-babilonesi sono femminili ed è la vacca a chinare la testa per il dolore.

<sup>3</sup> Nannaru è un epitetico del dio lunare Sîn, letteralmente significa "luce".

27	<i>mê hâli usappiḥa kala zumrīša</i>	(l'altra) con "l'acqua del travaglio" cosparsse tutto il suo corpo.
28	<i>šanâ ilput šaman pūri pūssa</i>	Per una seconda volta, (una) toccò la sua fronte con "l'olio della giara",
29	<i>mê hâli usappiḥa kala zumrīša</i>	(l'altra) cosparsse tutto il suo corpo con "l'acqua del travaglio".
30	<i>šallatišu ina lapāti</i>	Quando la stavano toccando per la terza volta,
31	<i>būru kīma uzāli imtaqut qaqqaršu</i>	il vitello cadde al suolo come una giovane gazzella.
32	<i>būr šizbi (AMAR.GA) ištakan šum būri</i>	Al vitello diede come nome Amar-ga ("Vitello da Latte").

### **Formula *similia similibus***

33	<i>kīma Geme-Sîn išariš īlida</i>	Così come Geme-Sîn ha partorito normalmente,
34	<i>līlid ardatum mušapšiqtum</i>	possa partorire anche questa giovane in travaglio.
35	<i>šabšūtum aj ikkali erītu līsir</i>	Che l'ostetrica non si attardi e che la donna gravida stia bene.

## BIBLIOGRAFIA

- ABUSCH, T. 2015, *The Witchcraft Series* Maqlû, (“Writings from the Ancient World”, 37), Society of Biblical Literature, Atlanta, Georgia.
- ACKERMAN, R. 2002 [1991], *The Myth and Ritual School: J.G. Frazer and the Cambridge Ritualists* (“Theorists of Myth”), Routledge, New York-London.
- ACKERMAN, R. (ed.) 2005, *Selected Letters of Sir J. G. Frazer*, Oxford University Press, Oxford - New York.
- ALCIATI, R. 2012, *Un nuovo spirito scientifico: la rivoluzione simbolica di Pierre Bourdieu*, in P. Bourdieu, *Il campo religioso. Con due esercizi*, tr. it., Accademia University Press, Torino, pp. 3- 49. Disponibile su Internet: <<http://books.openedition.org/aaccademia/284>>.
- ALSTER, B. 1990, *Literary Dialogues and Debates and their Place in Ancient Near Eastern Literature*, in E. Keck et al. (eds.), *Living Waters: Scandinavian Orientalistic Studies Presented to Professor Dr. Frede Løkkegaard*. Museum Tusulanum Press, Copenhagen, pp. 1–16.
- AMBOS, C. 2004, *Mesopotamische Baurituale aus dem 1. Jahrtausend v. Chr.*, ISLET, Dresden.
- AMBOS, C. 2010, *Building Rituals from the First Millennium BC. The Evidence from Ritual Texts*, in M. J. Boda, J. Novotny (eds.), *From the Foundations to the Crenellations. Essays on Temple Building in the Ancient Near East and Hebrew Bible*, (“AOAT”, 366), Ugarit-Verlag, Münster, pp. 221-237, con Appendice pp. 447-477.
- AMBOS, C. – VERDERAME, L. (eds.) 2013, *Approaching Rituals in Ancient Cultures. Questioni di rito: rituali come fonte di conoscenza delle religioni e delle concezioni del mondo nelle culture antiche*, Suppl. «RSO» 86/2, Fabrizio Serra Editore, Pisa – Roma.
- AMBOS, C. – ZISA, G. (a cura di) 2021 (in stampa), *Miti, culti, saperi. Per*

- un'antropologia religiosa della Mesopotamia antica*, Edizioni Museo Pasqualino, Palermo.
- ANNUS, A. 2016, *The Overturned Boat. Intertextuality of the Adapa Myth and Exorcist Literature*, (“SAAS”, 24), The Neo-Assyrian Text Corpus Project, Helsinki.
- ARDENER, E. (ed.) 2004 [1971], *Social Anthropology and Language*, (“Social and Cultural Anthropology”, 1), Routledge, London-New York .
- ATTIA, A. 2015, *Traduction et commentaires des trois premières tablettes de la série IGI*, in «JMC» 25, pp. 1-20.
- AUSTIN, J. L. 2017 [1962 e 1975<sup>2</sup>], *Come fare cose con le parole*, C. Penco- M. Sbisà (a cura di), tr. it, Marietti 1820, Genova.
- AUSTIN, J. L. – STRAWSON, P. F. – COUSIN, D.R. 1950, *Truth*, in «Aristotelian Society Supp» 24/1, pp. 111-172.
- BAHRANI, Z. 2017, *La Mesopotamia. Arte e architettura*, tr. it., Einaudi, Torino.
- BAINES, J. 1991, *Egyptian Myth and Discourse: Myth, Gods, and the Early Written and Iconographic Record*, in «Journal of Near Eastern Studies» 50/2, pp. 81-105.
- BASCOM, W. 1957, *The Myth-Ritual Theory*, in «The Journal of American Folklore» 70/276, pp. 103–114.
- BELL, C. 1997, *Ritual: Perspectives and Dimensions*, Oxford University Press, New York.
- BELL, C. 2009<sup>2</sup> [1992] *Ritual Theory, Ritual Practice*, Oxford University Press, Oxford-New York.
- BERNARD, C. – GRUZINSKI, S. 1997 [1988], *Dell'idolatria. Un'archeologia delle scienze religiose* (“Einaudi Paperbacks e Readers”, 255), tr. it., Einaudi, Torino.
- BIANCA, M. L. 2006, *Richiedere & pregare. Introduzione a una teoria generale della richiesta e della preghiera*, Franco Angeli, Milano.
- BIGA, M. G. – CAPOMACCHIA, A. M. G. 2008, *Il politeismo vicino-orientale. Introduzione alla storia delle religioni del Vicino Oriente antico*, Istituto poligrafico e Zecca dello Stato, Roma.
- BIGGS, R. D 1974, *Inscription from Tell Abū Ṣalābīkh*, (“OIP”, 99), University of

Chicago Press, Chicago-London.

- VAN BINSBERGEN, W. - WIGGERMANN, F. 1999, *Magic in History: a Theoretical Perspective, and its Application to Ancient Mesopotamia*, in T. Abusch e K. van der Toorn (eds.), *Mesopotamian Magic: Textual, Historical, and Interpretative Perspectives*, (“AMD”, 1), Styx, Groningen, pp. 3-34.
- BLAISE, A. 1954, *Dictionnaire latin-français des auteurs chrétiens*, Brepols, Turnhout.
- BÖCK, B. 2014, *The Healing Goddess Gula. Towards an Understanding of Ancient Babylonian Medicine*, (“Culture and History of the Ancient Near East”, 67), Brill, Leiden-Boston.
- BORGER, R. 1973, *Tonmännchen und Puppen*, in «BiOr» 30/3, pp. 176-183.
- BORGER, R. 1975, *Handbuch der Keilschriftliteratur*, Band II, Supplement Zu Band. I, Anhang: Zur Kuyunjik-Sammlung, de Gruyter, Berlin -New York.
- BOTTÉRO, J. 1982, *La création de l’Homme et sa nature dans le Poème d’Atrahasis*, in M. A. Dandamayev et al. (eds.), *Societies and Languages of the Ancient Near East: Studies in Honour of I. M. Diakonoff*, Aris&Phillips Ltd, Warmister, England, pp. 24-32.
- BOTTÉRO, J. 1985, *Mythes et rites de Babylone*, Bibliothèque de l’École des Hautes Études IV<sup>e</sup> section Sciences Historiques et Philologiques, Slatkine-Champion, Genève-Paris.
- BOTTÉRO, J. 1987-1990, s.v. “Magie. A. In Mesopotamien”, in *RIA*, vol. 7, de Gruyter, Berlin-New York, pp. 200-234.
- BOTTÉRO, J. – KRAMER, S. N. 1992 [1989], *Uomini e dèi della Mesopotamia. Alle origini della mitologia*, tr. it., Einaudi, Torino.
- BOTTÉRO, J – STÈVE, M.-J. 1994 [1993], *La Mesopotamia. Dalla scrittura all’archeologia*, tr. it., Electa/Gallimardd, Trieste.
- BOURDIEU, P. 1977, *Sur le pouvoir symbolique*, in «Annales. Histoire, Sciences Sociales» 32/3, pp. 405-411.
- BOURDIEU, P. 1979, *Les trois états du capital culturel*, in *L’institution scolaire*, «Actes de la recherche en sciences sociales» 30, pp. 3-6.
- BOURDIEU, P. 1983 [1979], *La distinzione. Critica sociale del gusto*, tr. it., Il Mulino, Bologna.

- BOURDIEU, P. 1988 [1982], *La parola e il potere. L'economia degli scambi linguistici*, tr. it., Guida editori, Napoli: URL: <<http://books.openedition.org/aaccademia/284>>.
- BOURDIEU, P. 2012 [1971], *Genesi e struttura del campo religioso*, tr. it., in *Id.* 2012, *Il campo religioso. Con due esercizi*, Accademia University Press, Torino, pp. 73-129: URL <<http://books.openedition.org/aaccademia/284>> .
- BOURDIEU, P. 2012, *Il campo religioso. Con due esercizi*, Accademia University Press, Torino. Disponibile su Internet: <<http://books.openedition.org/aaccademia/284>> .
- BOURDIEU, P. 2013 [1984], *Homo Academicus*, tr. it., Edizioni Dedalo, Bari.
- BOURDIEU, P. 2015 [1986], *Forme di capitale*, Armando editore, Roma.
- BOURDIEU, P. – WACQUANT, L. J. D. 1992, *Risposte. Per un'antropologia riflessiva*, tr. it., Bollati Boringhieri, Torino.
- BOZÓKY, E. 1992, *Mythic Mediation in Healing Incantation*, in S. Campbell *et al.* (eds.) *Health, Disease, and Healing in Medieval Culture*, Macmillan, Houndsmill, pp. 84–92.
- BRANDON, S. G. F. 1958, *The Myth and Ritual Position Critically Considered*, in S. H. Hooke (ed.), *Myth, Ritual, and Kingship. Essays on the Theory and Practice of Kingship in the Ancient Near East and in Israel*, Oxford University Press, Oxford, pp. 261–291.
- BRASHEAR, W. 1991, *Magica Varia*, (“Papyrologica Bruxellensia”, 25), Fondation égyptologique reine Elisabeth, Bruxelles.
- BRASHEAR, W. 1995, *The Greek Magical Papyri: an Introduction and Survey; Annotated Bibliography (1928-1994)*, in W. Haase – H. Temporini (hrsg.), *Aufstieg und Niedergang der römischen Welt*, II (18/5), de Gruyter, Berlin-New York, pp. 3380–3684.
- BRELICH, A. 1979, *Scienza e verità: una vita*, in *Id.*, *Storia delle religioni, perché?*, Linguori editore, Napoli, pp. 21-115.
- BRELICH, A. 1960 (a cura di), *Gli ultimi appunti di Raffaele Pettazzoni*, in «SMSR» 31, pp. 23-55.
- BRELICH, A. 2002, *La metodologia della scuola romana*, in *Id.*, *Mitologia, Politeismo, Magia e altri studi di storia delle religioni (1956-1957)*, P. Xella



- (a cura di), Linguori, Napoli, pp. 139-164.
- BRELICH, A. 2006<sup>2</sup> [1965], *Introduzione alla storia delle religioni*, Edizioni dell'Ateneo, Roma.
- BUCCELLATI, G. 1981, *Wisdom and Not: The Case of Mesopotamia*, in «JAOS» 101/1, pp. 35-47.
- CAMPBELL, D. R. M. – FISCHER, S. 2018, *A Hurrian Ritual Against Toothache*, in «RA» 112, pp. 31-28.
- CAMPBELL THOMPSON, R. 1903, *Cuneiform Texts from Babylonian Tablets, & co. in the British Museum*, vol. 17, Oxford University Press, London.
- CAMPBELL THOMPSON, R. 1908, *Semitic Magic: its Origins and Development*, Luzac&co., London.
- CAMPBELL THOMPSON, R. 1923, *Assyrian Medical Texts from the originals in the British Museum*, Oxford University Press, London.
- CAMPBELL THOMPSON, R. 1926, *Assyrian Medical Texts*, pt.2, in W. Hale-White - T. Watts Eden (eds.), *Proceedings of the Royal Society of Medicine*, 19, Section of the History of Medicine, Longmans, Green & co., London, pp. 29-78.
- Historical Section, pp. 29-78.
- CANCIK-KIRSCHBAUM, E. 1995, *Konzeption und Legitimation von Herrschaft in neuassyrischer Zeit: Mythos und Ritual in VS 24, 92*, in «Die Welt des Orients» 26, pp. 5–20.
- CECCARELLI, M. 2015, *Bemerkungen zur Entwicklung der Beschwörungen des Marduk-Ea-Typs: Die Rolle Enlils*, in A. Archi (ed.), *Tradition and Innovation in the Ancient Near East. Proceedings of the 57<sup>th</sup> Rencontre Assyriologique Internationale at Rome, 4-8 July 2011*, Eisenbrauns, Winona Lake, Indiana, pp. 193-204.
- CECCARELLI, M. 2016, *Enki und Ninmah: eine mythische Erzählung in sumerischer Sprache*, («Orientalische Religionen in der Antike», 16), Mohr Siebeck, Tübingen.
- CERAVOLO, M. 2019a, *L'ambiguità coerente di Enki e Ninḫursaĝa*, in «HR» 11, pp. 119-137.
- CERAVOLO, M. 2019b, *L'attivazione della statua di culto in Mesopotamia. Il rituale*

- mīs pī *tra dualità e riti di passaggio*, in «SMSR» 85/2, pp. 888-907.
- CERAVOLO, M. 2021a (in stampa), *Ceci n'est pas un nom: sur la polyvalence des noms divins en Mésopotamie*, in C. Bonnet (éd.), *Noms de dieux. Portraits de divinités antiques*, Anacharsis, Toulouse.
- CERAVOLO, M. 2021b (in stampa), *La città e la presenza "fisica" degli dèi nell'antica Mesopotamia*, in «Civiltà e Religioni» 7.
- CHARPIN D. 2004, *Lire et écrire en Mésopotamie : une affaire de spécialistes?*, in «Comptes rendus des séances de l'Académie des Inscriptions et Belles-Lettres» 148, pp. 481-508.
- CHIODI, S. M. 2008, *AN.KI. Alle origini del mondo divino*, in «Rendiconti della Classe di Scienze Morali, Storiche e Filologiche» 9, vol. 19/3, pp. 517-539.
- COLLINS, T. J. 1999, *Natural Illness in Babylonian Medical Incantations*, PhDiss, The University of Chicago, Chicago, Illinois.
- CONTE, G. B. *et. al* (a cura di) 2000, *Il dizionario della lingua latina*, Le Monnier, Pioltello (Mi).
- COOPER, J. S. 1989, *Enki's Member: Eros and Irrigation in Sumerian Literature*, in H. Behrens *et al.* (eds.), *DUMU-E2-DUB-BA-A. Studies in Honor of Åke W. Sjöberg*, Occasional Publications of the Samuel Noah Kramer Fund. 11, Philadelphia, pp. 87-89.
- COOPER, J. S. 1993, *Paradigm and Propaganda. The Dynasty of Akkade in the 21<sup>st</sup> Century*, in M. Liverani (ed.), *Akkad. The First World Empire. Structure, Ideology, Tradition*, Sargon srl, Padova, pp. 11-24.
- COOPER, J. S. 1996, *Magic and M(is)use: Poetic Promiscuity in Mesopotamian Ritual*, in M. E. Vogelzang -H. L. J. Vanstiphout (eds.), *Mesopotamian Poetic Language: Sumerian and Akkadian*, Proceedings of the Groningen Group for the Study of Mesopotamian Literature, vol. 2, ("CM", 6), Styx, Groningen, pp. 47-57.
- COUTO-FERREIRA, M. É. 2013, *The River, the Oven, the Garden: the Female Body and Fertility in a Late Babylonian Ritual Text*, in C. Ambos – L. Verderame (eds.), *The Approaching Rituals in Ancient Cultures. Questioni di rito: rituali come fonte di conoscenza delle religioni e delle concezioni del mondo nelle culture antiche*, Suppl. «RSO» 86/2, Fabrizio Serra Editore, Pisa –

- Roma, pp. 97-116.
- COUTO-FERREIRA, M. É. 2014, *She Will Give Birth Easily: Therapeutic approaches to childbirth in 1st millennium BCE cuneiform sources*, in «Dynamis» 34/2, pp. 289- 315.
- COUTO-FERREIRA, M. É. 2017a, 'Let me be your canal': some thoughts on agricultural landscape and female bodies in Sumero-Akkadian sources, in L. Feliu et. al. (eds.), *The First Ninety Years. A Sumerian Celebration in Honor of Miguel Civil*, ("SANER", 12), de Gruyter, Boston-Berlin, pp. 54-69.
- COUTO-FERREIRA, M. É. 2017b, *Un corpo malato. Le malattie dei bambini nella serie assiro-babilonese di diagnostici e prognostici (sakikkû)*, in A. M. G. Capomacchia – E. Zocca (a cura di), *Il corpo del bambino tra realtà e metafora nelle culture antiche*, («SMSR», "Quaderni", 19), pp. 21-38.
- CUNNINGHAM, G. 1997, 'Deliver me from Evil'. *Mesopotamian Incantations 2500-1500 BC*, ("Studia Pohl: Series Maio", 17), Editrice Pontificio Istituto Biblico, Roma.
- CURNOW, T. 2010, *Wisdom in the Ancient World*, , Bristol Classical Press, London.
- DE MARTINO, E. 1953-1954, *Fenomenologia religiosa e storicismo religioso*, in «SMSR» 24-25, pp. 1-25.
- DE MARTINO, E. 2001 [1959], *Sud e magia*, Feltrinelli, Milano.
- DE BOOR, H. 1928-1929, 1928-1929, s.v. "Zauberspruch", in P. Merker – W. Stammer (hrsg.), *Reallexikon der Deutschen Literaturgeschichte*, vol. 3, de Gruyter, Berlin-New York, pp. 511-516.
- DETIENNE, M. 2000 [1981], *L'invenzione della mitologia*, tr. it., Bollati Boringhieri, Torino.
- DIAKONOFF, I. M. 1961, *More on Assyriology*, in «Current Anthropology» 2/4, pp. 390–391.
- DIETRICH, A. 1891, *Abraxas. Studien zur Religionsgeschichte des spätern Altertums*, Festschrift Hermann Usener zur Feier seiner 25 jährigen Lehtätigkeit, Druck und Verlag von B. G. Teubner, Leipzig.
- DIETRICH, M. 2000a, "Als Anu den Himmel erschaffen hatte,..." *Rekurs auf das Schöpfungsgeschehen anlässlich einer Tempelrenovierung*, in J. Marzahn –

- H. Neumann (hrsg.), *Assyriologica et Semitica. Festschrift für Joachim Oelsner anlässlich seines 65. Geburtstages am 18. Februar 1997*, (“AOAT”, 252), Ugarit-Verlag, Münster, pp. 33-46.
- DIETRICH, M. 2000b, *Der unheilbringende Wurm. Beschwörung gegen den ‘Zahnwurm’ (CT 17,50)*, in S. Graziani (a cura di), *Studi sul Vicino Oriente antico dedicati alla memoria di Luigi Cagni*, (“Series Minor”, 61), Istituto Universitario Orientale, Napoli, pp. 209–220.
- VAN DIJK, J. J. A. 1953, *La sagesse suméro-accadienne. Recherches sur les genres littéraires des textes sapientiaux*, Brill, Leiden.
- VAN DIJK, J. J. A. 1964, *Le motif cosmique dans la pensée sumérienne*, in «AcOr» 28, pp. 1-59.
- VAN DIJK, J. J. A. 1972, *Une variante du thème de «l’Esclave de la Lune»*, in «OrNS» 41/3, pp.339-348.
- VAN DIJK, J. J. A. 1976, *Existe-t-il un “Poème de la Création” Sumérien?*, in B.L. Eichler (eds.), *Kramer Anniversary Volume: Cuneiform Studies in Honor of Samuel Noah Kramer*, (“AOAT”, 25), Verlag Butzon & Bercker, Neukirchener Verlag, Kevelaer – Neukirchen-Vluyn, pp. 125-133.
- VAN DIJK, J. J. A. – GELLER, M. J. 2003, *Ur III Incantations from the Frau Professor Hilprecht-Collection, Jena*, (“TMH”, 6), Harrassowitz Verlag, Wiesbaden.
- VAN DIJK, J. J. A. – GOETZE, A. – HUSSEY, M. I. 1985, *Early Mesopotamian Incantations and Rituals*, (“YOS”, 11), Yale University Press, New Haven-London.
- VAN DIJK, J. J. A. – MAYER, W. R. 1980, *Texte aus dem Reš-Heiligtum in Uruk-Warka. Kopien von Jan van Dijk, zur Veröffentlichung vorbereitet und eingeleitet von Werner R. Mayer*, (“BaM Beih.”, 2), Gebrüder Mann Verlag, Berlin.
- VAN DIJK-COOMBES, R. M. 2018, *Mesopotamian Gods and the Bull*, in «Sociedades Precapitalistas» 8/1, e030: URL <<https://doi.org/10.24215/22505121e030>>.
- DILEK, J. 2003, *KAR I, 4 – A Creation Account*, MasterDiss, Freien Universität Berlin.
- DI NOLA, A. M. 1974, *Antropologia religiosa. Introduzione al problema e campioni di ricerca*, Vallecchi, Firenze.

- DURAND, J.-M. 2002, *La vengeance à l'époque amorrite*, in D. Charpin – J.-M. Durand (éds.) *Recueil d'études à la mémoire d'André Parrot*, (“Florilegium Marinaum”, 6), Mémoires de N.A.B.U. 7, SEPOA, Paris, 39-50.
- EBELING, E. 1928, s.v. “Anšar”, in *RIA*, vol. 1, de Gruyter, Berlin-New York, pp. 112.
- EBELING, E. 1938, s.v. “Damu”, in *RIA*, vol. 2, de Gruyter, Berlin-New York, pp. 115-116.
- EDZARD, D.O. – WIGGERMANN, F. A. M. 1987-1990, s.v. “maškim (*rābišu*)”, in *RIA*, vol. 7, de Gruyter, Berlin-New York, pp. 449-455.
- ELIADE, M. 1966 [1963], *Mito e Realtà*, tr. it, Boria, Torino.
- ELIADE, M. 1975 [1949], *Il mito dell'eterno ritorno. Archetipi e ripetizione*, tr. it., Boria, Bologna.
- ELLIS, R. S. 1968, *Foundation Deposits in Ancient Mesopotamia*, (“YNER”, 2), Yale University Press, New Haven-London.
- ERCOLANI, A. – XELLA, P. 2013 (a cura di), *La sapienza nel Vicino Oriente antico e nel Mediterraneo. Antologia di testi*, Carocci editore, Urbino.
- ERMAN, A. 1885, *Ägypten und ägyptisches Leben im Altertum*, Verlag der H. Laupp'schen Buchhandlung, Tübingen.
- ERMIDORO, S. 2017 (a cura di), *Quando gli dèi erano uomini*, (“Testi del Vicino Oriente antico”, 2/9), Paideia, Torino.
- ESPAK, P. 2015, *Was Eridu The First City in Sumerian Mythology*, in P. Espak – V. Sazoniv – M. Laanemets (eds.), *When Gods Spoke: Researches and Reflections on Religious Phenomena and Artefacts. Studia in Honorem Tarmo Kulmar*, Tartu ülikooli kirjastus, Tartu, pp. 53-70.
- EVANS-PRITCHARD, E. E. 1981, *A History of Anthropological Thought*, Basic Books, New York.
- FALKENSTEIN, A. 1931, *Die Haupttypen der Sumerischen Beschwörung. Literarisch Untersucht*, (“LSS”, NF 1.), J. C. Hinrichs'sche Buchhandlung, Leipzig.
- FALKENSTEIN, A. 1964, *Sumerische religiöse Texte*, in «ZA» 56, pp. 44-129.
- FALLMANN, D. – HEIL, F. – ZISA, G. (eds.) 2020, *Chances and Problems of Cultural Anthropological Perspectives in Ancient Studies. Theories-Methods-Casa*

- Studies*, «The Distant Worlds Journal» 4.
- FARAONE, C. A. 1988, *Hermes but No Marrow: Another Look at a Puzzling Magical Spell*, in «Zeitschrift für Papyrologie und Epigraphik» 72, pp. 279-286.
- FARAONE, C. A. 2012, *Vanishing Acts on Ancient Greek Amulets: from Oral Performance to Visual Design*, («Bulletin of the Institute of Classical Studies», supp. 115), Institute of Classical Studies, University of London.
- FARAONE, C. A. – OBBINK D. 1991, *Magika Hiera: Ancient Greek Magic and Religion*, Oxford University Press, New York.
- FARBER, W. 1981, *Zur älteren akkadischen Beschwörung*, in «ZA» 71, pp.51-72.
- FARBER, W. 1984, *Early Akkadian Incantations: Addenda et Subtrahenda*, in «JNES» 43/1, pp. 69-71.
- FARBER, W. 1986, *Associative magic: Some Rituals, Word Plays, and Philology*, in «JAOS» 106/3, pp.447-449.
- FARBER, W. 1990a, *Magic at the Cradle. Babylonian and Assyrian Lullabies*, in «Anthropos» 85/3, pp.139-148.
- FARBER, W. 1990b, *Mannam lušpur ana Enkidu: Some New Thoughts about an Old Motif*, in «JNES» 49/4, pp.299-321.
- FARBER, W. 1996, *Qanu'ummi qanu'um*, in «NABU» 1996/3, n. 80, pp.71-72.
- FARBER, W. 1998, *mārat/āt Anim oder: Des Anu Töchterlein*, in S. M. Maul (ed.), *tikip santakki mala bašmu. Festschrift für Rykle Borger zu seinem 65. Geburtstag am 24. Mai 1994*, «CM» 10, Brill, Groningen, pp. 59-69.
- FARBER, W. 2014, *Lamaštu. An Edition of the Canonical Series of Lamaštu Incantations and Rituals and Related Texts from the Second and First Millennia B.C.*, («MC», 17), Eisenbrauns, Winona Lake, Indiana.
- FARBER, W. – KÜMMEL, H. M. – RÖMER W. H. PH. (hrsg.) 1987, *Rituale und Beschwörungen I*, («TUAT» II/2, *Religiöse Texte*), Gütersloher Verlagshaus Gerd Mohn, Gütersloh.
- FELDT, L. 2007, *On divine-referent bull metaphors in the ETCSL corpus*, in J. Ebeling – G. Cunningham (eds.), *Analysing Literary Sumerian Corpus-based Approaches*, Equinox, London, pp. 184-214.
- FINCKE, J. C. 2000, *Augenleiden nach keilschriftlichen Quellen. Untersuchungen zur altorientalischen Medizin*, Königshausen und Neumann, Würzburg.

- FIRTH, J. R. 1960<sup>2</sup> [1957], *Ethnographic Analysis and Language with Reference to Malinowski's Views*, in R. Firth (ed.), *Man and Culture: An Evaluation of the Work of Bronislaw Malinowski*, Routledge & Kegan Paul, London, pp. 93-118.
- FIRTH, R. 1995, *Wittgenstein*, in «The Times Literary Supplement», 17 Marzo 1995, p. 15.
- FIRTH, R. (ed.) 1960<sup>2</sup> [1957], *Man and Culture: An Evaluation of the Work of Bronislaw Malinowski*, Routledge & Kegan Paul.
- FIRTH, R. 2004<sup>2</sup> [1981], *Bronislaw Malinowski*, in S. Silverman (ed.), *Totems and Teachers. Key Figures in the History of Anthropology*, Altamira Press, Oxford, pp. 75-101.
- FLÜCKIGER-HAWKER, E. 1999, *Urnamma or Ur in Sumerian Literary Tradition*, (“OBO”, 166), Vandenhoeck & Ruprecht Verlage, Freiburg.
- FONTENROSE, J. 1971, *The Ritual Theory of Myth*, (“University of California Publications Folklore Studies”, 18), University of California Press, Berkeley-Los Angeles-London.
- FOSTER, B. R. 2005<sup>3</sup> [1993], *Before the Muses. An Anthology of Akkadian Literature*, CDL Press, Bethesda, Maryland.
- FOSTER, B. R. 2007, *Akkadian Literature of the Late Period*, (“Guides to the Mesopotamian Textual Record”, 2), Ugarit-Verlag, Münster.
- FRAHM, E. 2018, *The Exorcist's Manual: Structure, Language, Sitz im Leben*, in G. van Buylaere et al. (eds.), *Sources of Evil. Studies in Mesopotamian Exorcistic Lore*, Brill, Leiden, Boston, pp. 9-47.
- FRANCIA, R. 2013a, *Gli scongiuri e le historiologiae nella letteratura magica ittita*, PhDiss, Università di Roma “La Sapienza”, Roma.
- FRANCIA, R. 2013b, *Lo stile 'poetico' delle historiologiae ittite*, in «Vicino Oriente» 17, pp. 165-173.
- FRANKENA, R. 1957-1971, s.v. “Gula”, in *RIA*, vol. 3, de Gruyter, Berlin-New York pp. 695-697.
- FRANKFORT, H. 1951, *The Problem of Similarity in Ancient Near Eastern Religions*, The Frazer Lecture 1950, The Clarendon Press, Oxford.
- FRANKFURTER, D. 1995, *Narrating Power: The Theory and Practice of the Magical*

- Historiola in Ritual Spells*, in M. Meyer – P. Mirecki (eds.), *Ancient Magic and Ritual Power* (“Religions in the Graeco-Roman World”, 129), Brill Academic Publishers, Leiden-New York, pp. 457-476.
- FRANKFURTER, D. 2017, *Narratives That Do Things*, in S. I. Johnston (ed.), *Narrating Religion*, (“Macmillan Interdisciplinary Handbooks: Religion”), Macmillan Reference USA, Farmington Hills, Michigan, pp. 95–106.
- FRANKFURTER, D. 2019a, *Ancient Magic in a New Key: Refining an Exotic Discipline in the History of Religions*, in *Id.* (ed.) 2019b, pp. 3–20.
- FRANKFURTER, D. (ed.) 2019b, *Guide to the Study of Ancient Magic* (“Religions in the Graeco-Roman World”, 189), Brill, Leiden-Boston.
- FRANKFURTER, D. 2019c, *Spell and Speech Act: The Magic of the Spoken Word*, in *Id.* (ed.), 2019b, pp. 608–625.
- FRANKFURTER, D. 2019d, *The Magic of Writing in Mediterranean Antiquity*, in *Id.* (ed.), 2019b, pp. 626–58.
- FRAYNE, D. 1997, *Ur III Period (2112-2004 BC)*, (“RIME”, 3/2), University of Toronto Press, Toronto-Buffalo-London.
- FRAZER, J. G. 1906-1915<sup>3</sup> [1890], *The Golden Bough. A Study in Magic and Religion*, 12 vol., Macmillan and Co, London.
- FRECHETTE, C. G. 2012, *Mesopotamian Ritual-prayers of «Hand-lifting» (Akkadian Šuillas): An Investigation of Function in Light of the Idiomatic Meaning of the Rubric*, (“AOAT”, 379), Ugariti-Verlag, Münster.
- GABBAY, U. – MIRELMAN, S. – REID, N. 2020, *A Literary Topos of Abundance: Two Emesal Prayers to Enki*, in «ZA» 110/1, pp. 25-36.
- GABRIELI, S. 2017, *Il potere performativo della Parola Divina nei miti di Creazione del Vicino Oriente Antico*, PhDiss, Università Ca’ Foscari di Venezia – Università degli studi di Padova.
- GASTER, T. H. 1950a, *Thespis: Ritual, Myth and Drama in The Ancient Near East*, Henry Schuman, New York.
- GASTER, T. H. 1950b, s.v. “Semitic Mythology”, in M. Leach (ed.), *Standard dictionary of Folklore, Mythology and Legend*, vol II, Funk&Wagnalls, New York, pp. 989-996.
- GASTER, T. H. 1971 [1952], *Le più antiche storie del mondo*, tr. it., Mondadori,



Verona.

- GELLER, M. J. 1984, *Buchbesprechungen: Köcher, Franz: Die babylonisch-assyrische Medizin V (421- 509), Keilschrifttexte aus Ninive 1, XLIII S., 123 Taf.; VI (510-584), Keilschrifttexte aus Ninive 2, XL S., 157 Taf.* Walter de Gruyter & Co., Berlin-New York, 1980, in «ZA» 74, pp. 294-297.
- GELLER, M. J. 1985, *Forerunners to Udug-hul. Sumerian Exorcistic Incantations*, (“Freiburger Altorientalische Studien”, 12) Franz Steiner Verlag Wiesbaden GMBH, Stuttgart.
- GELLER, M. J. 1987, *Reviews: Die Beschwörung aus Fare und Ebla by Manfred Krebernik*, in «BSOAS» 50/1, p. 125.
- GELLER, M. J. 2007, *Evil Demons: Canonical Utukkū Lemnūtu Incantations*, (“SAACT”, 5), The Neo-Assyrian Text Corpus, Helsinki.
- GELLER, M. J. 2010, *Ancient Babylonian Medicine: Theory and Practice*, (“Ancient Cultures”), Wiley-Blackwell, Malden-Oxford-Chichester.
- GELLER, M. J. 2011, *The Faceless Udug-demon*, in L. Verderame (ed.), *Demoni Mesopotamici*, «SMSR» 77/2, pp.333-341.
- GELLER, M. J. 2016, *Healing Magic and Evil Demons. Canonical Udug-hul Incantations*, (“Die babylonisch-assyrische Medizin in Texten und Untersuchungen”, 8), de Gruyter, Boston-Berlin.
- GELLER, M. J. 2018, *The Exorcist’s Manual (KAR 44)*, in U. Steinert (ed.), *Assyrian and Babylonian Scholarly Text Catalogues*, (“Die babylonisch-assyrische Medizin in Texten und Untersuchungen”, 9), de Gruyter, Boston-Berlin, pp. 292-312.
- GELLNER, E. 2004 [1998], *Language and Solitude. Wittgenstein, Malinowski and the Habsburg Dilemma*, Cambridge University Press, Cambridge.
- VAN GENNEP, A. 1928, *Incantations médico-magiques en Savoie*, in «Annecy, Lac d’Annecy et Vallée de Thônes», Imprimerie commerciale, Annecy, pp. 3-15.
- GEORGE, A. R. 2003. *The Babylonian Gilgamesh Epic. Introduction, Critical Edition and Cuneiform Texts*, 2 vol., Oxford University Press, New York.
- GEORGE, A. R. 2016a, *Die Kosmogonie des alten Mesopotamien*, in M. Gindhart – T. Pommerening (hrsg.), *Anfang & Ende: Vormoderne Szenarien von*

- Weltentstehung und Weltuntergang*, Philipp von Zabern, Darmstadt, pp. 7-25.
- GEORGE, A. R. 2016b, *Mesopotamian Incantations and Related Texts in the Schøyen Collection*, (“CUSAS”, 32), CDL Press, Bethesda, Maryland.
- GINZBURG, C. 1979, *Spie. Radici di un paradigma indiziario*, in A. Gargani (a cura di), *Crisi della ragione*, Einaudi, Torino, pp. 57-106.
- GOODY, J. 1961, *Religion and Ritual: The Definitional Problem*, in «The British Journal of Sociology» 12/2, pp. 142–64.
- GOODY, J. 1981 [1977], *L'addomesticamento del pensiero selvaggio*, (“Antropologia culturale e sociale”), tr. it., Franco Angeli Editore, Milano.
- GOODY, J. 1986, *The Logic of Writing and the Organization of Society* (“Studies in Literacy, Family, Culture and the State”), Cambridge University Press, New York.
- GOODY, J. 2002 [2000], *Il potere della tradizione scritta* (“Saggi. Storia, filosofia e scienze sociali”), tr. it., Bollati Boringhieri, Torino.
- GOODY, J. 2010, *Myth, Ritual and the Oral*, Cambridge University Press, New York.
- GOTTHEIL, R. J. H. 1894, *References to Zoroaster in Syriac and Arabic Literature*, in *Classical Studies in Honor of Henry Drisler*, Macmillan and Co., New-York – London, pp. 24-51.
- GRAF, F. 2006, s. v. “Historiola”, in H. Cancik – H. Schneider (eds.), *Brill's New Pauly* (“Antiquity volumes”). BRILL online: URL <<https://referenceworks.brillonline.com/entries/brill-s-new-pauly/historiola-e515850?s.num=138&s.start=120>> .
- GRAF, F. 2009 [1994], *La magia nel mondo antico*, (“Economica Laterza” 58), tr. it., Laterza, Bari.
- GRAF, F. 2015, *Magie et écriture: quelques réflexions*, in M. De Haro Sanchez (éd.), *Écrire la magie dans l'antiquité. Actes du colloque international (Liège, 13–15 octobre 2011)*, Presses universitaires de Liège, Liège, pp. 227-238.
- GRAF, F. 2017a, *Myth and Ritual*, in S. I. Johnston (ed.), *Narrating Religion*, (“Macmillan Interdisciplinary Handbooks: Religion”), Macmillan Reference USA, Farmington Hills, Michigan, pp. 33-47.

- GRAF, F. 2017b, *Ritual and Narrative*, in S. I. Johnston (ed.), *Narrating Religion*, (“Macmillan Interdisciplinary Handbooks: Religion”), Macmillan Reference USA, Farmington Hills, Michigan, pp. 19-31.
- GREEN, A. 1993-1997, *Mythologie. B.I. In der mesopotamischen Kunst*, in *RIA*, vol. 8, de Gruyter, Berlin-New York, pp. 572-586
- GREENGUS, S. 1969-1970, *A Textbook Case of Adultery in Ancient Mesopotamia*, in «HUCA» 40/41, pp. 33-44.
- GREIMAS, A. J. – COURTÉS, J. 2007, *Semiotica. Dizionario ragionato della teoria e del linguaggio*, tr. it. (a cura di P. Fabbri), Mondadori, Milano.
- GRIMM, J. 1835, *Deutsche Mythologie*, Dieterich'sche Buchhandlung, Göttingen.
- GRONEBERG, B. 1996, *Towards a Definition of Literariness as Applied to Akkadian Literature*, in M. E. Vogelzang -H. L. J. Vanstiphout (eds.), *Mesopotamian Poetic Language: Sumerian and Akkadian*, Proceedings of the Groningen Group for the Study of Mesopotamian Literature, vol. 2, Styx, Groningen, pp. 59-84.
- GURNEY, O. R. – FINKELSTEIN, J. J 1957, *The Sultantepe Tablets*, (“Occasional Publications of the British Institute of Archeology at Ankara”, 3), vol. 1, The British Institute of Archeology at Ankara, London.
- GURNEY, O. R. – HULIN, P. 1964, *The Sultantepe Tablets*, (“Occasional Publications of the British Institute of Archeology at Ankara”, 7), vol.2, The British Institute of Archeology at Ankara, London.
- HARRIS, M. 1976, *History and Significance of the Emic/Etic Distinction*, in «Annual Review of Anthropology» 5, pp. 329–50.
- HARRISON, J. E. 1903, *Prolegomena to the Study of Greek Religion*, Cambridge University Press, Cambridge.
- HARRISON, J. E. 1912, *Themis: A Study of the Social Origins of Greek Religion*, Cambridge, University Press, Cambridge.
- HARRISON, J. E. 1921, *Epilogomena to the Study of Greek Religion*, Cambridge University Press, Cambridge.
- HASTINGS, J. (ed.) 1908-1921, *Encyclopædia of Religion and Ethics*, T. & T. Clark - Scribner's, Edinburgh-New York.
- HECKER, K. 1974, *Untersuchungen zur akkadischen Epik*, (“AOATS”, 8),

Neukirchener Verlag, Neukirchen-Vluyn.

- HECKER, K. 1994, *Kleinere Schöpfungserzählungen*, in O. Kaiser (hrsg.), *Mythen und Epen II*, (“TUAT”, III/4), Gütersloher Verlagshaus, Gütersloh, pp. 603-611.
- HEIDEL, A. 1951<sup>2</sup> [1942], *The Babylonian Genesis. The Story of Creation*, The University of Chicago Press, Chicago-London.
- HEIM, R. 1893, *Incantamenta magica graeca latina* (“Jahrbücher für classische Philologie”, supp. 19) Teubner, Leipzig.
- HEIMPEL, W. 1993-1997, s.v. “Mythologie (mythology). A.I. In Mesopotamien”, in *RIA*, vol. 8, de Gruyter, Berlin-New York, pp.537-564.
- HEISENBERG, W. K. 1991 [1984], *Ordinamento della realtà*, in Id., *Indeterminazione e realtà*, tr. it., Guida Editori, Napoli, pp. 83-200.
- HOOKE, S. H. 1933, *The Myth and Ritual Pattern of Ancient Near East*, in Id. (ed.), *Myth and Ritual*, Oxford University Press, London pp. 1-14.
- HOOKE, S. H. 1935, *Introduction*, in Id. (ed.), *The Labyrinth: Further Studies in the Relation between Myth and Ritual in the Ancient World*, SPCK, London, pp. v-x.
- HOOKE, S. H. 1938, *The Origins of Early Semitic Ritual* (“The Schweich Lectures of the British Academy, 1935), Oxford University Press, London.
- HOOKE, S. H. 1956, *The Siege Perilous. Essays in Biblical Anthropology and Kindred Subjects*, SCM Press, London.
- HOOKE, S. H. 1958, *Myth and Ritual: Past and Present*, in Id. (ed.), *Myth, Ritual and Kingship. Essays on the Theory and Practice of Kingship in the Ancient Near East and Israel*, Oxford University Press, Oxford, pp. 1-21.
- HOOKE, S. H. 1963, *Middle Eastern Mythology*, (“Pelican Books”, A546), Penguin Books, Harmondsworth, Middlesex.
- HUBERT, H. - MAUSS, M. 1965 [1902-1903], *Teoria generale della magia*, tr. it., in M. Mauss, *Teoria generale della magia e altri saggi*, Einaudi, Torino, pp. 5–152.
- HUNDLEY, M. B. 2013, *Gods in Dwellings: Temples and Divine Presence in the Ancient Near East*, (“Writings from the Ancient World Supplement Series”, 3), Society of Biblical Literature, Atlanta, Georgia.

- HUNGER, H. 1968, *Babylonische und assyrische Kolophone*, (“AOAT”, 2), Butzon und Bercker - Neukirchener Verlag des Erziehungsvereins, Kevelaer - Neukirchen-Vluyn.
- HOROWITZ, W. 1991, *Antiochus I, Esagil, and A Celebration of the Ritual for Renovation of Temples*, in «RA» 85/1, pp. 75-77.
- HOROWITZ, W. 1998, *Mesopotamian Cosmic Geography*, (“MC”, 8), Eisenbrauns, Winona Lake, Indiana.
- HYMAN, S. E. 1955, *The Ritual View of Myth and the Mythic*, in T. A. Sebeok (ed.), *Myth. A Symposium*, (“Bibliographical and Special Series of the American Folklore Society”, 5), The William Byrd Press, Inc., Richmond, Virginia, pp. 84–94.
- JACOBSEN, T. 1939, *The Sumerian King List*, (“AS”, 11), The University of Chicago Press, Chicago, Illinois.
- JACOBSEN, T. 1976, *The Treasures of Darkness: a History of Mesopotamian Religion*, Yale University press, New Haven-London.
- JAKOBSON, R. 1956, *Two Aspects of Language and Two Types of Aphasic Disturbances*, in R. Jakobson – M. Halle, *Fundamentals of Language*, Mouton & Co, The Hague, pp. 55-82.
- JAKOBSON, R. 1993 [1960], *Linguistica e Poetica*, tr. it., in *Id.*, *Saggi di linguistica generale*, Feltrinelli, Milano, pp. 181-218.
- JAMES, E. O. 1938, *Comparative Religion*, Methuen&Co, London .
- JAMES, E. O. 1958, *Myth and Ritual in the Ancient Near East. An Archeological and Documentary Study*, Frederick A. Praeger, New York.
- JESTIN, R. 1937, *Tablettes sumériennes de Šuruppak conservées au musée de Stamboul*, de Boccard, Paris.
- JIMÉNEZ, E. 2017, *The Babylonian Disputation Poems. With Editions of the Series of the Poplar, Palm and Vine, the Series of Spider, and the Story of the Poor, Forlorn, Wren*, (“CHANE”, 87), Brill, Leiden-Boston.
- JIMÉNEZ SÁNCHEZ, J. A. 2007, *Acerca de la denominada Crónica de Zaragoza*, in «Helmantica» 58/177, pp. 339-367.
- JOHANDI, A. 2016, *The Motif of Divine Abandonment in Some Mesopotamian Texts Featuring the God Marduk*, in T. R. Kämmerer – M. Kõiv – V. Sazonov

- (eds.), *Kings, Gods and People. Establishing Monarchies in the Ancient World*, (“AOAT”, 390/4), Ugarit Verlag, Münster, pp. 135-186.
- JOHANDI, A. 2019, *The God Asar/Asalluḫi in the Early Mesopotamian Pantheon*, (“Dissertationes Theologiae Universitatis Tartuensis”, 37), University of Tartu Press, Tartu.
- JOHNSTON, S. I. 2012, *In Praise of the Disordered: Plato, Eliade and the Ritual Implications of a Greek Cosmogony*, in «ARG» 13, pp. 51-68.
- JOHNSTON, S. I. 2013, *Myth and the Getty Hexameters*, in C. Faraone – D. Obbink (eds.), *The Getty Hexameters. Poetry, Magic, and Mystery in Ancient Selinous*, Oxford University Press, Oxford, pp. 121-156.
- JOHNSTON, S. I. 2015, *Narrating Myths: Story and Belief in Ancient Greece*, in «Arethusa» 48/2, pp. 173–218.
- JOHNSTON, S. I. (ed.) 2017a, *How Myths and Other Stories Help to Create and Sustain Beliefs*, in S. I. Johnston (ed.) 2017b, pp. 141-156.
- JOHNSTON, S. I. (ed.) 2017b, *Narrating Religion*, (“Macmillan Interdisciplinary Handbooks: Religion”), Macmillan Reference USA, Farmington Hills, Michigan.
- JOHNSTON, S. I. 2018, *The Story of Myth*, Harvard University Press, London.
- JONES, L. (ed.) 2005<sup>2</sup>, *Encyclopedia of Religion, Second Edition*, Thomson Gale, Farmington Hills.
- JORDAN, D. R. 1984, *Two Christian Prayers from Southeastern Sicily*, in «Greek, Roman and Byzantine Studies» 25, pp. 297-302.
- KÄKÖSY, L. 1961, *Remarks on the Interpretation of a Coptic Magical Text*, in «Acta Orientalia Academiae Scientiarum Hungaricae» 13/3, pp. 325-328.
- KATZ, D. 2011, *Reconstructing Babylon: Recycling Mythological Traditions Toward a New Theology*, in E. Cancik-Kirschbaum et al. (eds.), *Babylon. Wissenskultur in Orient und Okzident/ Science Culture Between Orient and Occident*, De Gruyter, Berlin-Boston, pp. 123–134.
- KATZ, S. T. 1992, *Mystical Speech and Mystical Meaning*, in S. T. Katz (ed.), *Mysticism and Language*, Oxford University Press, New York-Oxford, pp. 3-41.
- KIRK, G. J 1980 [1970] *Il Mito. Significato e funzioni nella cultura antica e nelle*

- culture altre*, tr. it., Liguori, ("Nuovo Medioevo", 13), Napoli.
- KLEIN, J. 1989, *Building and Dedication Hymns in Sumerian Literature*, in «ASJ» 11, pp. 27-62.
- KLUCKHOHN, C. 1942, *Myths and Rituals: A General Theory*, in «The Harvard Theological Review» 35/1, pp. 45–79.
- KÖCHER, F. 1963-1980, *Die babylonisch-assyrische Medizin in Texten und Untersuchungen (=BAM)*, vol.6, de Gruyter, Berlin.
- KONSTANTOPOULOS, G. 2017, *Shifting Alignments: the Dichotomy of Benevolent and Malevolent Demons in Mesopotamia*, in S. Bhayro – C. Rider (eds.), *Demons and Illness: Theory and Practice from Antiquity to the Early Modern Period*, ("Magic and Religious Literature of Late Antiquity", 5) Brill, Leiden-Boston, pp. 19-38.
- KORTA, K. 2008, *Malinowski and Pragmatics. Claim Making in the History of Linguistics*, in «Journal of Pragmatics» 40, pp. 1645-1660.
- KOTANSKY, R. D. 2019, *Textual Amulets and Writing Traditions in the Ancient World*, in D. Frankfurter (ed.), *Guide to the Study of Ancient Magic*, ("Religions in the Graeco-Roman World", 189), Brill, Leiden-Boston, pp. 507-554.
- KRAMER, S. N. 1962, *Cultural Anthropology and the Cuneiform Documents*, in «Ethnology» 1/3, pp. 299–314.
- KRAMER, S. N. 1963a, *The Sumerians. Their History, Culture, and Character*. The University of Chicago Press, Chicago-London.
- KRAMER, S. N. 1963b, *Cuneiform Studies and the History of Literature: the Sumerian Sacred Marriage Texts*, in *Cuneiform Studies and the History of Civilization*, «Proceedings of America Philosophical Society» 107/6, pp. 485-527.
- KRAMER, S. N. 1969, *The Sacred Marriage Rite. Aspects of Faith, Myth, and Ritual in Ancient Sumer*, Indiana University Press, London.
- KREBERNIK, M. 1984, *Die Beschwörungen aus Fara und Ebla. Untersuchungen zur ältesten keilschriftlichen Beschwörungsliteratur*, ("Texte und Studien zur Orientalistik, Hildesheim", 2), Georg Olms Verlag, Hildesheim-Zürich-New York.

- KREBERNIK, M. 1993, s.v. "Muttergöttin A.I In Mesopotamien", in *RIA*, vol. 8, de Gruyter, Berlin-New York, p. 502-516.
- KUPPER, J.-R. 2000, *Sikkatam ana pîm maḥâsum*, in «NABU» 2000/3, n. 50, pp. 55-56.
- LABAT, R. – *et al.* 1970, *Les religions du Proche-Orient asiatique. Textes babyloniens, ougaritiques, hittites*, Fayard-Denoël, Paris.
- LACKENBACHER, S. 1982, *Le roi bâtisseur. Les récits de construction assyriens des origines à Téglathphalasar III*, Études Assyriologiques, Éditions Recherche sur les civilisations, Cahier 11, Paris.
- LAKOFF, G. – JOHNSON, M. 1982 [1980], *Metafora e vita quotidiana*, tr. it., Editori Europei Associati, Farigliano (CN).
- LAMBERT, W. G. 1957, *Les noms du père en Sumérien*, in Z. V. Togan (ed.), *Proceedings of the Twenty- Second Congress of Orientalists*, vol. 2, Brill, Leiden, pp. 27-29.
- LAMBERT, W. G. 1957-1971a, s.v. "Gili(ma)", in *RIA*, vol. 3, de Gruyter, Berlin-New York, pp. 374.
- LAMBERT, W. G. 1957-1971b, s.v. "Götterlisten", in *RIA*, vol. 3, de Gruyter, Berlin-New York, pp. 473-479.
- LAMBERT, W. G. 1960, *Babylonian Wisdom Literature*, Clarendon Press, Oxford.
- LAMBERT, W. G. 1962, *A Catalogue of texts and Authors*, in «JCS» 16/3, pp. 59-77.
- LAMBERT, W. G. 1965, *A Middle Assyrian Tablet of Incantations*, in H. G. Güterbock – T. Jacobsen (eds.), *Studies in Honor of Benno Landsberger on his Seventy-fifth Birthday, April 21, 1965*, "AS" 16, The University of Chicago Press, Chicago, Illinois, pp. 283-288.
- LAMBERT, W. G. 1967, *Enmeduranki and Related Matters*, in «JCS» 21, pp. 126-138.
- LAMBERT, W. G. 1968, *Myth and Ritual as Conceived by the Babylonians*, in «Journal of Semitic Studies» 13, pp. 104–112.
- LAMBERT, W. G. 1969, *A Middle Assyrian Medical Text*, in «Iraq» 31, pp. 28-39.
- LAMBERT, W. G. 1975, *The cosmology of Sumer and Babylon*, in C. Blacker, M. Loewe (eds.), *Ancient Cosmologies*, Allen and Unwin, London, pp. 43-65.
- LAMBERT, W. G. 1980-1983, *Kosmogonie*, in *RIA*, vol. 6, de Gruyter, Berlin-New



- York, pp. 218-222.
- LAMBERT, W. G. 1984, *Studies in Marduk*, in «Bulletin of the School of Oriental and African Studies» 47/1, pp. 1-9.
- LAMBERT, W. G. 1985, *The Pair Lahmu-Lahamu in Cosmology*, in «OrNS» 54/2, pp. 189-202.
- LAMBERT, W. G. 1987, *The Sumero-Babylonian Brick-God Kulla*, in G. Azarpay *et al.*, *Proportional Guidelines in Ancient Near Eastern Art*, in «JNES» 46, pp. 183-213: 203-204.
- LAMBERT, W.G. 1987-1990, s. v. “Lugal-dukuga”, in *RIA*, vol. 7, de Gruyter, Berlin-New York, pp.133-134.
- LAMBERT, W. G. 1998, *Technical Terminology for Creation in the Ancient Near East*, in J. Prosecký (ed.), *Intellectual Life of the Ancient Near East. Papers Presented at the 43rd Rencontre assyriologique internationale. Prague, July 1-5, 1996*, Academy of Sciences of the Czech Republic, Oriental Institute, Prague, pp. 189–93.
- LAMBERT, W. G. 2008, *Mesopotamian Creation Stories*, in M. J. Geller – M. Schipper (eds.), *Imagining Creation*, Brill, Leiden-Boston, pp. 15-59.
- LAMBERT, W. G. 2013, *Babylonian Creation Myths*, (“MC”, 16), Eisenbrauns, Winona Lake, Indiana.
- LAMBERT, W.G. – MILLARD, A. R. 1969, *Atra-ḫasīs. The Babylonian Story of the Flood*, with *The Sumerian Flood Story*, Claredon Press, Oxford.
- LANDSBERGER, B. 1958, *Corrections to the Article, “An Old Babylonian Charm against Merḫu”*, in «JNES» 17/1, pp. 56-58.
- LANDSBERGER, B. – JACOBSEN, T. 1955, *An Old Babylonian Charm against Merḫu*, in «JNES» 14/1, pp. 14-21.
- LANG, B. 1998, s.v. “Ritual / Ritus”, in H. Cancik *et. al.* (hrsg.), *Handbuch religionswissenschaftlicher Grundbegriffe. Kultbild-Rolle*, vol. 4, Verlag Kohlhammer, Stuttgart-Berlin-Köln, pp. 442-458.
- LANGENDOEN, D. T. 1968, *The London School of Linguistics: A Study of the Linguistic Theories of B. Malinowski and J. R. Firth*, (“Research Monograph”, 46), The M.I.T. Press, Cambridge-Massachusetts.
- LENZI, A. 2010, *Šiptu ul yuttun. Some Reflections on a Closing Formula in Akkadian*

- Incantations*, in J. Stackert – B. N. Porter – D. P. Wright (eds.), *Gazing on the Deep. Ancient Near Eastern and Other Studies in Honor of Tzvi Abusch*, CDL Press, Bethesda, Maryland, pp.131-166.
- LENZI, A. 2011, *Reading Akkadian Prayer and Hymns. An Introduction*, (“Ancient Near East Monograph”, 3) Society of Biblical Literature, Atlanta.
- LENZI, A. 2018, *Material, Constellation, Image, God: The Fate of the Chosen Bull According to KAR 50 and Duplicates*, in C. J. Crisostomo et al. (eds.), *The Scaffolding of Our Thoughts. Essays on Assyriology and the History of Science in Honor of Francesca Rochberg*, (“AMD”, 13), Brill, Leiden-Boston, pp. 58-96.
- LÉVI-STRAUSS, C. 2010 [1962], *Il pensiero selvaggio*, tr. it., Il Saggiatore, Milano.
- LÉVI-STRAUSS, C. 2015 [1958], *La struttura dei miti* in *Id.*, *Antropologia strutturale*, tr. it., Il Saggiatore, Milano, pp. 179-200.
- LÉVI-STRAUSS, C. 2015b [1958], *L’efficacia simbolica*, in *Id.*, *Antropologia strutturale*, tr. it., Il Saggiatore, Milano, pp. 163-178.
- LÉVI-STRAUSS, C. 2015c [1958], *Lo stregone e la sua magia* in *Id.*, *Antropologia strutturale*, tr. it., Il Saggiatore, Milano, pp. 147-162.
- LEWIS, G. – COOMBES, A. 2006, *Adult Ocular Leech Infestation*, in «Eye» 20, 391-392.
- LINELL, P. – MARKOVÁ 1993, *Acts in Discourse: From Monological Speech Acts to Dialogical Inter-Acts*, in «Journal of the Theory of Social Behaviour» 23/2, pp. 173-195.
- LINSSEN, M. J. 2004, *The Cults of Uruk and Babylon. The Temple Ritual as Evidence for Hellenistic Cult Practice*, (“CM”, 25), Brill-Styx, Leiden-Boston.
- LISMAN, J. J. W. 2013, *At the beginning... Cosmogony, theogony and anthropogeny in Sumerian texts of the third and second millennium BCE*, (“AOAT”, 409), Ugarit-Verlag, Münster.
- LITKE, R. L. 1998, *A Reconstruction of the Assyro-Babylonian God-Lists*, AN:<sup>d</sup>A-nu-um and AN:Anu šá amēli, (“Texts Frome Babylonian Collection”, 3), Yale Babylonian Collection, New Haven.
- LIZARDO, O. 2004, *The Cognitive Origins of Bourdieu’s Habitus*, in «Journal for

- the Theory of Social Behaviour» 34/4, pp. 375-401.
- MAAS, P. 1942, *The Philinna Papyrus*, in «The Journal of Hellenic Studies» 62, pp. 33–38.
- MALINOWSKI, B. K. 1913, recensione di E. Durkheim, *Les Formes Élémentaires de la Vie Religieuse*, in «Folklore» 24, pp. 525-531.
- MALINOWSKI, B. K. 1916, *Baloma; The Spirits of the Dead in the Trobriand Islands*, in «The Journal of the Royal Anthropological Institute of Great Britain and Ireland» 46, pp. 353-430.
- MALINOWSKI, B. K. 1922, *Argonauts of the Western Pacific. An Account of Native Enterprise and Adventure in the Archipelagoes of Melanesian New Guinea*, Routledge, London.
- MALINOWSKI, B. K. 1923, *The Problem of Meaning in Primitive Languages*, in C. K. Ogden - I. A. Richards, *The Meaning of Meaning. A Study of the Influence of Language Upon Thought and of the Science of Symbolism*, Harcourt, Brace & Co, New York, pp. 296–336.
- MALINOWSKI, B. K. 1925, *Magic, Science and Religion*, in J. Needham (ed.), *Science, Religion and Reality*, The Macmillan Company, New York, pp. 19–84.
- MALINOWSKI, B. K. 1935, *Coral Gardens and Their Magic. A Study of the Methods of Tilling the Soil and of Agricultural Rites in the Trobriand Island*, (vol.2, *The Language of Magic and Gardening*), George Allen & Unwin LTD, London.
- MALINOWSKI, B. K. 1938, *Culture Change in Theory and Practice* , in *Oxford University Summer School on Colonial Administration Second Session 27 June- 8 July 1938 at Lady Margeret Hall*, Oxford University Press, Oxford, n. 19, pp. 71-75.
- MALINOWSKI, B. K. 1940, *The Scientific Basis of Applied Anthropology*, in Atti dell'VIII *Convegno di scienze morali e storiche*, Fondazione Volta, 4-11 October 1938, Reale Accademia d'Italia, vol.1, Roma, pp. 5-24.
- MALINOWSKI, B. K. 1942, *The Scientific Approach to the Study of Man* , in Anshen R. N. (ed.), *Science and Man* , Harcourt, Brace and Company, New York, pp. 207-42.

- MALINOWSKI, B. K. 1944, *A Scientific Theory of Culture and Other Essays*, The University of North Carolina Press, Chapel Hill.
- MALINOWSKI, B. K. 1948 [1926], *Myth in Primitive Psychology*, in *Id., Magic, Science and Religion and Other Essays*, R. Redfield (ed.), The Free Press, Glencoe, Illinois, pp. 72-124, ed. or. in *Psyche Miniatures* (“General Series”, 6), Kegan Paul, Trench, Trübner & Co, London.
- MANDER, P. 1986, *Il pantheon di Abu-Šālabīkh*, (“Series Minor”, 26), Istituto universitario Orientale, Dipartimento di Studi asiatici, Napoli.
- MARTÍN, J. C. 2013, *El catálogo de los varones ilustres de Isidoro de Sevilla (CPL 1206): Contenidos y datación*, in «*Studia historica. Historia antigua*» 31, pp. 129–151.
- MASSENZIO, M. 1998, *Storia delle religioni e antropologia*, in G. Filoramo *et al.* (a cura di), *Manuale di storia delle religioni*, Mondolibri, Milano pp. 439-549.
- MAUL, S. M. 2015, *Kosmologie und Kosmogonie in der antiken Literatur: das sog. babylonische Weltschöpfungsepos Enūma eliš*, in P. Derron (éd.), *Cosmologies et cosmogonies dans la littérature antique*, (“Entretiens sur l’antiquité classique”, 61), Fondation Hardt pour l’étude de l’Antiquité classique, Vandœuvres, pp. 15–37.
- MAUL, S. M. 2017, *The Assyrian Religion*, in E. Frahm (ed.), *A Companion to Assyria*, Wiley Blackwell, Malden, pp. 336-358.
- MAX MÜLLER, F. 1874 [1870], *Lettura II*, in *Id., Quattro letture d’introduzione alla Scienza delle religioni*, tr. it., Sansoni, Firenze, pp. 35-67.
- MAYER, W. R. 1978, *Seleukidische Rituale aus Warka mit Emesal-Gebeten*, in «*OrNS*» 47/3, pp.431-458.
- MAYER, W. R. 1987, *Ein Mythos von der Erschaffung des Menschen und des Königs*, in «*OrNS*» 56/1, pp. 55-68.
- MAYER, W. R. 1989, *Die Verwendung der Negation im Akkadischen zur Bildung von Indefinit- bzw. Totalitätsausdrücken*, in «*OrNS*» 58/2, pp.145-170.
- MELONI, G. 1911, *Testi Assiri del British Museum*, in «*RSO*» 4, pp. 559-571.
- MEISSNER, B. 1904, *Assyriologische Studien*, (“MVAG”, 3), vol. I, Wolf Peiser Verlag, Berlin.
- MICHALOWSKI, P. 1976, *Royal Women of the Ur III Period Part I: The Wife of*

- Šulgi, in «JCS» 28/3, pp.169-172.
- MICHALOWSKI, P. 1980, *Adapa and the Ritual Process*, in «Rocznik orientalistyczny» 41/2, pp. 77-82.
- MICHALOWSKI, P. 1981, *Carminative Magic: Towards an Understanding of Sumerian Poetics*, in «ZA» 71, pp. 1–18.
- MICHALOWSKI, P. 1990, *Presence at the Creation*, in T. Abusch, et. al. (eds), *Lingering over Words. Studies in Ancient Near Eastern Literature in Honor of William L. Moran*, (“Harvard Semitic Series”, 37), Scholar Press, Atlanta, Georgia, pp. 381-396.
- MICHALOWSKI, P. 1991<sup>2</sup>, *Charisma and Control: on Continuity and Change in Early Mesopotamian Bureaucratic Systems*, in M. Gibson – R. D. Biggs (eds.), *The Organization of Power. Aspects of Bureaucracy in the Ancient Near East*, (“Studies in Ancient Oriental Civilization”, 46), The Oriental Institute of the University of Chicago, 19912, Chicago, pp. 45-57.
- MICHALOWSKI, P. 1991, *Negation as Description: The Metaphor of Everyday Life in Early Mesopotamian Literature*, in «AuOr» 9, pp. 131-136.
- MICHALOWSKI, P. 1995, *Sumerian Literature: an Overview*, in *CANE*, vol. 4, pp. 2279-2291.
- MICHALOWSKI, P. 1996, *Sailing to Babylon, Reading the Dark Side of the Moon*, in J. S. Cooper – G. M. Schwartz (eds.), *The Study of the Ancient Near East in the Twenty-First Century. The William Foxwell Albright Centennial Conference*, Eisenbrauns, Winona Lake, Indiana, pp. 177-193.
- MILITAREV, A. – KOGAN, L. 2000, *Semitic Etymological Dictionary. Vol. 1 Anatomy of Man and Animals*, (“AOAT” 278/1), Ugarit-Verlag, Münster.
- MINDLIN, M. – GELLER, M. J - WANSBROUGH, J. E (eds.) 1987, *Figurative Language in the Ancient Near East*, School of Oriental and African Studies, London.
- MORIARTY, F. L. 1974, *Words as Power in the Ancient Near East*, in H. N. Bream et al. (eds.), *A Light unto My Path. Old Testament Studies in Honor of Jacob M. Myers*, (“Gettysburg Theological Studies”, 4), Temple University Press, Philadelphia, pp. 345–362.
- NADEL, S. F. 1957, *Malinowski on Magic and Religion*, in R. Firth (ed.), *Man and Culture. An Evaluation of the Work of Bronislaw Malinowski*, Routledge,

- London, pp. 189–208.
- NAVEH, J. – SHAKED, S. 1998<sup>3</sup> [1985], *Amulets and Magic Bowls. Aramaic Incantations of Late Antiquity*, The Magnes Press, The Hebrew University, Jerusalem.
- NOCK, A. D. 1972, *Essays on Religion and the Ancient World*, 2 vol., Clarendon, Oxford.
- NORRIS, R. A. 2005<sup>2</sup> [1987] s.v. “Theurgy”, in L. Jones (ed.) *Encyclopedia of Religion, Second Edition*, vol. 13, Thomson Gale, Farmington Hills, pp. 9156-9158.
- NOWICKI, S. 2013, *Some Notes about “The Cow of Sin”: a proposal for a New Interpretation*, in «NABU» 2013/4, n. 61, pp. 103-104.
- OGDEN, C. K. – RICHARDS, I. A. 1923, *The Meaning of Meaning. A Study of the Influence of Language Upon Thought and of the Science of Symbolism*, Harcourt-Harvest Books, New York.
- OHRT, F. 1987 [1936], “Segen”, in H. Bächtold-Stäubli - E. Hoffmann-Kraye (hrsg.) *Handwörterbuch des deutschen Aberglaubens*, vol. 7, De Gruyter, Berlin-New York, pp. 1582-1620.
- OPPENHEIM, A. L. 1960, *Assyriology-Why and How?*, in «Current Anthropology» 1/5-6, pp. 409-423.
- OPPENHEIM, A. L. 1977<sup>2</sup> [1964], *Ancient Mesopotamia. Portrait of a Dead Civilization*, The University of Chicago Press, Chicago – London.
- PACELLI, F. 2020, *Pianificare, fondare e costruire una città: i processi edilizi alla luce delle fonti cuneiformi di Sargon II (721-705 a.C.), tra esigenze tecniche e ideologia reale*, PhDiss, Università di Roma “La Sapienza”.
- PANAYOTOV, S. V. 2017, *Eye Metaphors, Analogies and Similes within Mesopotamian Magico-Medical Texts*, in J. Z. Wee (ed.), *The Comparable Body. Analogy and Metaphor in Ancient Mesopotamian, Egyptian, and Greco-Roman Medicine*, Brill, Leiden-Boston, pp.204-246.
- PARÁSSOGLOU, G. M. 1974, *A Christian Amulet against Snakebite*, in «Studia Papyrologica» 13, pp. 107-110.
- PATTON, K. C. - RAY B. C. (eds.) 2000, *A Magic Still Dwells: Comparative Religion in the Postmodern Age*, University of California Press, Berkeley-Los

Angeles-London.

- PEARCE, L. E. 1995, *The Scribes and Scholars, of Ancient Mesopotamia*, in *CANE*, vol. 4, pp. 2265-2278.
- PECCHIOLI DADDI, F. – POLVANI, A. M. (a cura di) 1990, *La mitologia ittita*, (“Testi del Vicino Oriente antico”, 4; “Letterature dell’Asia minore”, 1), Paideia Editrice, Brescia.
- PENNER, H. H. 1968, *Myth and Ritual: A Wasteland or a Forest of Symbols?*, in «History and Theory» 8, Beiheft 8, pp. 46–57.
- PETTINATO, G. 1971, *Das altorientalische Menschenbild und die sumerischen und akkadischen Schöpfungsmythen* Abhandlungen der Heidelberger Akademie der Wissenschaften, Philos.-hist. Klasse, Carl Winter Universitätverlag, Heidelberg.
- PETTINATO, G. 2007<sup>2</sup> [1991], *I sumeri*, (“Tascabili Bompiani”, 314), Bompiani, Milano.
- PODEMANN SØRENSEN, J. 1984, *The Argument in Ancient Egyptian Magical Formulae*, in «Acta Orientalia» 45, pp. 5-19.
- PODEMANN SØRENSEN, J. 2003, *The Rhetoric of Ritual*, in «Scripta Instituti Donneriani Aboensis» 18, pp. 149–61.
- POEBEL, A. 1939, *Studies in Akkadian Grammar*, (“Assyriological Studies”, 9), The University of Chicago Press, Chicago, Illinois.
- POLONSKY, J. 2006, *The Mesopotamian Conceptualization of Birth and the Determination of Destiny at Sunrise*, in A.K. Guinan et al. (eds.), *If a Man Builds a Joyful House: Assyriological Studies in Honor of Erle Verdun Leichty*, (“CM”, 31), Brill, Leiden-Boston, pp. 297-311.
- PONCHIA, S. 2007, *Debates and Rhetoric in Sumer*, in M. Dascal – H. Chang (eds.), *Traditions of Controversy*, (“Controversies”, 4), John Benjamins Publishing Company, Amsterdam/Philadelphia, pp. 63-83.
- PONGRATZ-LEISTEN, B. 2015 , *Religion and Ideology in Assyria*, (“Studies in Ancient Near Eastern Records”, 6), de Gruyter, Boston-Berlin.
- POWELL, M. A. 1987-1990, s.v. “Maße und Gewichte”, in *RIA*, vol. 7, de Gruyter, Berlin-New York, pp. 457-517.
- RAGLAN, L. 1955, *Myth and Ritual*, in T. A. Sebeok (ed.), *Myth: A Symposium*,

- (“Bibliographical and Special Series of the American Folklore Society”, 5),  
The William Byrd Press, Inc., Richmond, Virginia, pp. 76–83.
- RAPPAPORT, R. A. 1979, *Ecology, Meaning and Religion*, North Atlantic Books,  
Richmond, California.
- RAPPAPORT, R. A. 1992, *Ritual, time, and eternity*, in «Zygon» 27, pp. 5-30.
- RAPPAPORT, R. A. 1999, *Ritual and Religion in the Making of Humanity*,  
 (“Cambridge Studies in Social and Cultural Anthropology”, 110),  
Cambridge University Press, New York.
- REINER, E. 1985, *Your thwarts in pieces, Your mooring rope cut. Poetry from  
Babylonia and Assyria.*, (“Michigan Studies in the Humanities”, 5), Horace  
H. Rackham School of Graduate Studies at the University of Michigan, Ann  
Arbor, Michigan.
- RITNER, R. K. 1989, *Horus and the Crocodiles: A Juncture of Religion and Magic  
in Late Dynastic Egypt*, in W. K. Simpson (ed.), *Religion and Philosophy in  
Ancient Egypt*, (“Yale Egyptological Studies”, 3), Yale Egyptological  
Seminar, New Haven, pp. 103-116.
- RITNER, R. K. 1993, *The Mechanics of Ancient Egyptian Magical Practice*,  
 (“Studies in Ancient Oriental Civilization”, 54), The Oriental Institute of the  
University of Chicago, Chicago.
- RITTER, E. K. 1965, *Magical-expert (=āšipu) and Physician (=asû): Notes on Two  
Complementary Professions in Babylonian Medicine*, in H. G. Güterbock –  
T. Jacobsen (eds.), *Studies in Honor of Benno Landsberger* (“AS”, 16),  
University of Chicago Press, Chicago, pp. 299-321.
- ROBERTSON SMITH, W. 1894<sup>2</sup> [1889], *Lectures on the Religion of the Semites. First  
Series. The Fundamental Institutions*, A. & C. Black, London.
- ROBINS, R. H. 2004 [1971], *Malinowski, Firth, and “Context of Situation”*, in E.  
Ardener (ed.), *Social Anthropology and Language* (“Social and Cultural  
Anthropology”, 1), Routledge, London-New York, pp. 33-46.
- ROBINS, R. H. 1997<sup>4</sup> [1967], *A Short History of Linguistic*, Routledge, London-New  
York.
- ROCHBERG, F., 2005, *Mesopotamian Cosmology*, in D. C. Snell (ed.), *A Companion  
to the Ancient Near East*, Blackwell, Oxford, pp. 316-329.



- RÖLLING, W. 1985, *Der Mondgot und die Kuh. Ein Lehrstück zur Problematik der Textüberlieferung im Alten Orient*, in «OrNS» 54, 260-273.
- RÖLLING, W. 1987-1990, s.v. "Literature", §4. Überblick über die akkadische Literatur, in *RIA*, vol. 7, de Gruyter, Berlin-New York, pp. 48-66.
- RÖMER, W. H. PH. 1987, *Beschwörung gegen die Folgen von Schlangen- und Hundebiß sowie Skorpionenstich*, in *TUAT II/2*, pp. 210-211.
- RÖMER, W. H. PH. 1995, *Eine Beschwörung in sumerischer Sprache gegen die Folgen von Schlangen- und Hundebiß sowie Skorpionenstich*, in M. Dietrich, O. Loretz (eds.), *Vom Alten Orient zum Alten Testament: Festschrift für Wolfram Freiherrn von Soden zum 85. Geburtstag am 19. Juni 1993*, ("AOAT" 240), Verlag Butzon & Bercker – Neukirchener Verlag, Kevelaer – Neukirchen-Vluyn
- ROSSI-LANDI, F. 2005<sup>2</sup> [1978], *Ideologia: per l'interpretazione di un operare sociale e la ricostruzione di un concetto*, Meltemi, Roma.
- RUBIO, G. 2013, *Time before Time: Primeval Narratives in Early Mesopotamian Literature*, in L. Feliu et al. (eds.), *Time and History in the Ancient Near East. Proceedings of the 56<sup>th</sup> Rencontre Assyriologique Internationale at Barcellona, 26-30 July 2010*, Eisenbrauns, Winona Lake, Indiana, pp. 3-17.
- RUDIK, N. 2011, *Die Entwicklung der keilschriftlichen sumerischen Beschwörungsliteratur von den Anfängen bis zur UR III-Zeit*, PhDiss, Friedrich-Schiller-Universität Jena.
- RÜPKE, J. 2015, *Religious agency, identity, and communication: reflections on history and theory of religion*, in «Religion» 45/3, pp. 344-366.
- SABBATUCCI, D. 1991, *Sommario di Storia delle Religioni*, Bagatto Libri, Roma.
- SACHS, A. 1969, *Akkadian Rituals*, in *ANET*, pp. 331-345.
- SALLABERGER, W. 2006-2008, s.v. "Ritual. A. In Mesopotamien", in *RIA*, vol. 11, de Gruyter, Berlin-New York, pp. 421-430.
- SALLABERGER, W. 2015, s.v. "Ur-Namma", in *RIA*, vol. 14, de Gruyter, Berlin – New York, pp. 422-431.
- SALLABERGER, W. 2019, *Das göttliche Wesen des Kosmos: Zum Sitz im Leben von Weltentstehungsmotiven im frühen Mesopotamien*, in R. A. Díaz Hernández et al. (hrsg.), *Antike Kosmogonien. Beiträge zum Internationalen Workshop*

- vom 28. bis 30. Januar 2016, ("Tuna el-Gebel", 9), Verlag Patrick Brose, Vaterstetten, pp. 93-107.
- SANDERS, S. L. 1999, *Writing, Ritual, and Apocalypse: Studies in the Theme of Ascent to Heaven in Ancient Mesopotamia and Second Temple Judaism*, PhDiss, Johns Hopkins University, Baltimore, Maryland.
- SANDERS, S. L. 2001, *A Historiography of Demons: Preterit-Thema, Para-Myth, and Historiola in the Morphology of Genres*, in T. Abusch et. al. (eds.), *Proceedings of the XLV<sup>e</sup> Rencontre Assyriologique Internationale. Part I. Harvard University. Historiography in the Cuneiform World*, CDL Press, Bethesda, Maryland, pp. 429–440.
- SANDERS, S. L. 2004, *Performative Utterances and Divine Language in Ugaritic*, in «JNES» 63/3, pp. 161-181.
- SANTAMBROGIO, M. (a cura di) 1992, *Introduzione alla filosofia analitica del linguaggio*, Laterza, Bari.
- SANTORO, M. 2015, *Giochi di potere. Pierre Bourdieu e il linguaggio del "capitale"*, in P. Bourdieu 2015 [1986], *Forme di capitale*, Armando editore, Roma, pp. 8-77.
- SAPIR, E. 1972 [ed. or. 1939], *Trabocchetti psichiatrici e culturali nell'arte di guadagnarsi da vivere*, in *Id.*, *Cultura, linguaggio e personalità*, tr. it., Einaudi, Torino, pp. 137-153.
- SATLOW, M. L. 2005, *Disappearing Categories: Using Categories in the Study of Religion*, in «Method & Theory in the Study of Religion» 17/4, pp. 287-298.
- SAX, W. S. – QUACK, J. – WEINHOLD, J. (eds.) 2010, *The Problem of Ritual Efficacy*, ("Oxford Ritual Studies"), Oxford University Press, New York.
- SAUNERON, S. 1966, *Le monde du magicien égyptien*, in P. Bitard et al. (éd.), *Le monde du sorcier*, ("Sources orientales", 7), Édition du Seuil, Paris, pp. 27-65.
- SBISÀ, M. 2007, *How to read Austin*, in «Pragmatics» 17/3, pp. 461-473.
- SBISÀ, M. 2009 [1989], *Linguaggio, ragione, interazione. Per una pragmatica degli atti linguistici*, Edizioni Università di Trieste (edizione digitale).
- SBISÀ, M. 2013, *La preghiera come atto illocutorio*, in «Fogli composti» 5/1, pp. 125-145.

- SBISÀ, M. – TURNER, K. (eds.) 2013, *Pragmatics of Speech Actions* (“Handbooks of Pragmatics”, 2 ), De Gruyter Mouton, Berlin-Boston.
- SCHRAMM, W. 2008, *Ein Compendium sumerisch-akkadischer Beschwörungen*, (“Göttinger Beiträge zum Alten Orient”, 2), Universitätsverlag Göttingen, Göttingen.
- SCHWEMER, D. 2014, “*Form follows function*”? *Rhetoric and Poetic Language in First Millennium Akkadian Incantations*, in D. Prechel – G. Torri (hrsg.), *Sakralsprachen im Alten Orient /Sacred Languages in the Ancient Near East*, «WdO» 44/2, pp. 263–288.
- SCURLOCK, J. – ANDERSEN, B. R. 2005., *Diagnoses in Assyrian and Babylonian Medicine. Ancient Sources, Translations, and Modern Medical Analyses*, University of Illinois Press, Urbana-Chicago.
- SEARLE, J. R. 1968, *Austin on Locutionary and Illocutionary Acts*, in «The Philosophical Review» 77/4, pp. 405- 424.
- SEARLE, J. R. 1975, *A Taxonomy of Illocutionary Acts*, in K. Gunderson (ed.), *Language, Mind, and Knowledge*, (“Minnesota Studies in the Philosophy of Science”, 7), University of Minnesota Press, Minneapolis, pp. 344–369.
- SEARLE, J. R. 2009 [1969], *Atti linguistici. Saggio di filosofia del linguaggio* (“Universale Bollati Boringhieri”, 575), tr. it., Bollati Boringhieri, Torino.
- SEBEOK, T. A. – INGERMANN, F. J. 1956, *Studies in Cheremis: the Supernatural*, (“Viking Fund Publications in Anthropology”, 22), Wenner-Gren Foundation for Anthropological Research, New York.
- SEFATI, Y. 1998, *Love Songs in Sumerian Literature: Critical Edition of the Dumuzi-Inanna Songs*, (“Bar-Ilan Studies in Near Eastern Languages and Culture”), Publications of the Samuel N. Kramer Institute of Assyriology, Bar-Ilan University Press, Ramat-Gan.
- SEGAL, R. A. 1980, *The Myth-Ritualist Theory of Religion*, in «Journal for the Scientific Study of Religion» 19/2, pp. 173–185.
- SEGAL, R. A. 1997, *The Myth and Ritual Theory: An Overview*, in «The Journal of Jewish Thought and Philosophy» 6/1, pp.1–18.
- SEGAL, R. A. 2004, *Myth: A Very Short Introduction*, Oxford University Press, New York.

- SEGAL, R. A. 2006, *All Generalizations Are Bad: Postmodernism on Theories*, in «Journal of the American Academy of Religion» 74/1, pp. 157–171.
- SELZ, G. J. 1997, *'The Holy Drum, the Spear, and the Harp'. Towards an Understanding of the Problems of Deification in Third Millennium Mesopotamia*, in I. L. Finkel – M. J. Geller (eds.), *Sumerian Gods and Their Representations*, (“CM”, 7), Styx, Groningen, pp. 167–209.
- SELZ, G. J. – GRINEVALD, C. – GOLDWASSER, O. 2018, *The Question of Sumerian “Determinatives”. Inventory, Classifier Analysis, and Comparison to Egyptian Classifiers from the Linguistic Perspective of Noun Classification*, in D. A. Werning *Proceedings of the Fifth International Conference on Egyptian-Coptic Linguistics (Crossroads V), Berlin, February 17-20, 2016*, «Lingua Aegyptia - Journal of Egyptian Language Studies» 25, Widmaier Verlag, Hamburg, pp. 281-344.
- SENF, G. 2007, *Bronislaw Malinowski and Linguistic Pragmatics*, in «Lodz Papers in Pragmatics» 3/1, pp. 79-96.
- SEPPILLI, A. 1971<sup>2</sup> [1962], *Poesia e magia*, (“Piccola Biblioteca Einaudi”, 18), Einaudi, Torino.
- SEVERINO, V. S. 2012, *Note e riflessioni sull'edizione brelichiana de Gli ultimi appunti*, in G. P. Basello et al. (a cura di), *Il mistero che rivelato ci divide e sofferto ci unisce. Studi pettazzoniani in onore di Mario Gandini*, «Strada Maestra» Suppl., Mimesis Edizioni, Milano, pp. 497-505.
- SHEHATA, D. 2001, *Annotierte Bibliographie zum altbabylonischen Atram-ḫasīs-Mythos. Inūma ilū awīlum*, (“Göttinger Arbeitshefte zur altorientalischen Literatur, 3), Seminar für Keilschriftforschung der Univ., Göttingen.
- SJÖBERG, Å.W., 2002, *In the Beginning*, in T. Abusch (ed.), *Riches Hidden in Secret Places: Ancient Near Eastern Studies in Memory of Thorkild Jacobsen*, Eisenbrauns, Winona Lake, Indiana, pp. 229-247.
- SMITH, J. Z. 1972, *The Wobbling Pivot*, in «The Journal of Religion» 52/2, pp. 134–49.
- SMITH, J. Z. 1982, *Imagining Religion. From Babylon to Jonestown*, The University of Chicago Press, Chicago-London.
- SMITH, J. Z. 1987, *To Take Place: Toward Theory in Ritual*, (“Chicago Studies in

- the Study of Judaism”), The University of Chicago Press, Chicago-London,
- SMITH, J. Z. 1995, *Trading Places*, in M. Meyer – P. Mirecki (eds.), *Ancient Magic and Ritual Power*, (“Religions in the Graeco-Roman World”, 129), Brill Academic Publishers, Leiden-New York, pp. 13-27.
- SMITH, J. Z. 1996, *A Matter of Class: Taxonomies of Religion*, in «The Harvard Theological Review» 89/4, pp. 387-403.
- SMITH, J. Z. 1998, *Religion, Religions, Religious*, in M. C. Taylor (ed.), *Critical Terms for Religious Studies*, The University of Chicago Press, Chicago, pp. 269-284.
- SMITH, J. Z. 2000, *Epilogue: The “End” of Comparison: Redescription and Rectification*, in K. C. Patton – B. C. Ray (eds.), *A Magic Still Dwells: Comparative Religion in the Postmodern Age*, University of California Press, Berkeley-Los Angeles-London, pp. 237-241.
- SOLLBERGER, E. 1967, *The Rulers of Lagaš*, in «JCS» 21, pp. 279-281.
- SOWERS, B. 2017, *Historiolae: Narrative Charms in Magical Texts and Literature in Late Antiquity*, in «History of Religions» 56/4, pp. 426–448.
- SPEISER, E. A. 1969<sup>3</sup> [1950], *A Cosmological Incantation: The Worm and the Toothache*, in *ANET*, pp.100-101.
- STEINERT, U. 2017, *Cows, Women and Wombs: Interrelations between Texts and Images from the Ancient Near East*, in D. Kertai – O. Nieuwenhuys (eds.), *From the Four Corners of the Earth: Studies in Iconography and Cultures of the Ancient Near East in Honour of F. A. M. Wiggermann*, (“AOAT”, 441), Ugarit Verlag, Münster, pp. 205-258.
- STEINERT, U. 2020, *Disease Concepts and Classifications in Ancient Mesopotamian Medicine*, in *Id.* (ed.), *System of Classification in Premodern Medical Cultures. Sickness, Health, and Local Epistemologies*, Routledge, London, pp. 140-194.
- STOCK, B. 1990, *Listening for the Text: on the Uses of the Past*, University of Pennsylvania Press, Baltimore.
- STOL, M 1983, *Zwangerschap en Geboorte bij de Babyloniërs en in de Bijbel*, (Mémoires de la Société d'Études Orientales "Ex Oriente Lux", 23), Ex Oriente Lux, Leiden.

- STOL, M. 1989, *Old Babylonian Ophthalmology*, in M. Lebeau – P. Talon (éds.), *Reflets des deux fleuves. Volume de mélanges offerts à André Finet*, «Akkadica» Suppl. 6, Peeters, Leuven, pp. 163–166.
- STOL, M. 2000, *Birth in Babylonia and the Bible. Its Mediterranean Setting*, (“CM”, 14), Styx, Groningen.
- STOL, M. 2018, *Teeth and Toothache*, in S. V. Panayotov – L. Vacín (eds.), *Mesopotamian Medicine and Magic. Studies in Honor of Markham J. Geller*, (“AMD”, 14), pp. 745-770.
- STRAWSON, P. F. 1964, *Intention and Convention in Speech Acts*, in «The Philosophical Review» 73/4, pp. 439-460.
- STRECK, M. P. 2002, *Die Prologe der sumerischen Epen*, in «OrNS» 71, pp. 189-266.
- SUTER, C. E. 2000, *Gudea's Temple Building. The Representation of an Early Mesopotamian Ruler in Text and Image*, (“CM”, 17), Styx, Groningen.
- SYMMONS-SYMONOLEWICZ, K. 1959, *Bronislaw Malinowski: Formative Influences and Theoretical Evolution*, in «The Polish Review» 4/4, pp.17–45.
- TALON, P. 2005, *The Standard Babylonian Creation Myth: Enūma Eliš*, (“SAACT”, 4), The Neo-Assyrian Text Corpus Project, Helsinki.
- TAMBIAH, S. J. 1968, *The Magical Power of Words*, in «Man, New Series» 3/2, pp. 175-208.
- TAMBIAH, S. J. 1977, *The Cosmological and Performative Significance of a Thai Cult of Healing through Meditation*, in «Culture, Medicine and Psychiatry» 1, pp. 97-132.
- TAMBIAH, S. J. 1981, *A Performative Approach to Ritual*, in *Proceedings of the British Academy 1979*, vol. 65, Oxford University Press, London, pp. 113-169.
- TAMBIAH, S. J. 1985a, *A Reformulation of Geertz's Conception of the Theater State*, in S. J. Tambiah (ed.), *Culture, Thought, and Social Action. An Anthropological Perspective*, Harvard University Press, Cambridge-London, pp. 316-338.
- TAMBIAH, S. J. 1985b [1973], *Form and Meaning of Magical Acts*, in *Id.* (ed.), *Culture, Thought, and Social Action. An Anthropological Perspective*,

- Harvard University Press, Cambridge-London, pp. 60-86 [orig. in R. Horton – R.Finnegan (eds.), *Modes of Thought*, Faber and Faber, London 1973, pp. 199-229].
- TAMBIAH, S. J. 1985c, *Introduction: From the General to the Particular and the Construction of Totalities*, in *Id.* (ed.), *Culture, Thought, and Social Action. An Anthropological Perspective*, Harvard University Press, Cambridge-London, pp. 1- 13.
- TAYLOR, M. C. (ed.) 1998, *Critical Terms for Religious Studies*, The University of Chicago Press, Chicago-London.
- THOMAS, G. 2006, *Communication*, in J. Kreinath *et al.*, *Theorizing Rituals: Issues, Topics, Approaches, Concepts*, (“Studies in the History of Religions”, 114-1), Brill, Leiden-Boston, pp. 321-343.
- THOMPSON, S. 1955-1958, *Motif-Index of Folk-Literature: A Classification of Narrative Elements in Folktales, Ballads, Myths, Fables, Mediaeval Romances, Exempla, Fabliaux, Jest-Books, and Local Legends*, 6 vol., Indiana University Press, Bloomington-Indianapolis, Indiana.
- THUREAU-DANGIN, F. 1919, *Un acte de donation de Marduk-zâkir-šumi*, in «RA» 16/3, pp.117-156.
- THUREAU-DANGIN, F. 1921, *Rituels Accadiens*, Ernest Leroux, Paris.
- THUREAU-DANGIN, F. 1939, *Tablettes Hurrites Provenant de Mari*, in «RA» 36, pp. 1-28.
- TODOROV, T. 1993 [1978], *Il discorso della magica*, in *Id.*, *I generi del discorso*, tr. it, La nuova Italia, Firenze, pp. 275-314.
- VAN DER TOORN, K. 1985, *Sin and Sanction in Israel and Mesopotamia. A Comparative Study*, (“Studia Semitica Neerlandica”, 22), van Gorcum, Assen.
- VAN DER LEEUW, G 1975 [1933], *Fenomenologia della religione*, tr. it., Bollati Boringhieri, Torino.
- VANSTIPHOUT, H. L. J. 1986, *Some Thoughts on Genre in Mesopotamian Literature*, in K. Hecker – W. Sommerfeld (hrsg.), *Keilschriftliche Literaturen. Ausgewählte Vorträge der XXXII Rencontre Assyriologique Internationale, Münster 8-12.7.1985*, Dietrich Reimer Verlag, Berlin, pp.

1-11.

- VANSTIPHOUT, H. L. J. 1990, *The Mesopotamian Debate Poems. A General Presentation (Part 1)*, in «ASJ» 12, pp. 271-317.
- VANSTIPHOUT, H. L. J. 1992, *The Mesopotamian Debate Poems. A General Presentation (Part 2)*, in «ASJ» 14, pp. 339-367.
- VANSTIPHOUT, H. L. J. 1995, *Memory and Literacy in Ancient Western Asia*, in *CANE*, vol. 4, pp. 2181-2196.
- VANSTIPHOUT, H. L. J. 1996, *Ambiguity as a Generative Force in Standard Sumerian Literature, or Empson in Nippur*, in M. E. Vogelzang – H. L. J. Vanstiphout (eds.), *Mesopotamian Poetic Language: Sumerian and Akkadian*, Proceedings of the Groningen Group for the Study of Mesopotamian Literature, vol. 2, (“CM”, 6), Styx, Groningen, pp. 155-166.
- VELDHUIS, N. 1991, *A Cow of Sîn*, (“Library of Oriental Texts”, 2), Styx, Groningen.
- VELDHUIS, N. 1993a, *An Ur III Incantation against the Bite of a Snake, a Scorpion, or a Dog*, in «ZA» 83, pp. 161-169.
- VELDHUIS, N. 1993b, *The Fly, The Worm, and the Chain. Old Babylonian Incantations*, in «OLP» 24, pp. 41–64.
- VELDHUIS, N. 1994, *Correction to «An Ur III Incantation...» (ZA 83 1993, 160-169)*, in «NABU» 1994/3, n. 63, p. 55.
- VELDHUIS, N. 1997, *Elementary Education at Nippur. The Lists of Trees and Wooden Objects*, PhDiss, University of Groningen.
- VELDHUIS, N. 1999, *The Poetry of Magic*, in T. Abusch – K. van der Toorn (eds.), *Mesopotamian Magic. Textual Historical, and Interpretative Perspectives*, (“AMD”, I), Styx, Groningen, pp. 35-48.
- VERDERAME, L. 2003, *Riferimenti astrali nella mitologia sumero-accadica*, in S. Colafrancesco – G. Giobbi (a cura di), *Cosmology through Time. Ancient and Modern Cosmologies in the Mediterranean Area Conference Proceedings*, Mimesis, Milano, pp. 25-32.
- VERDERAME, L. 2011, *L'immagine della città nella letteratura sumerica*, in R. Dolce – A. Pellitteri (a cura di), *Città nel Vicino Oriente e nel Mediterraneo. Linee di storia e di simboli dall'antichità a oggi*, Flaccovio, Palermo, pp.



99-126.

VERDERAME, L. 2013, “*Their Divinity is Different, Their Nature is Distinct!*” *Nature, Origin and Features of Demons in Akkadian Literature*, in «ARG» 14, pp. 117-127.

VERDERAME, L. 2014a, *Bene e male nell’oriente assiro-babilonese*, in G. Mura (a cura di), *Bene e male nelle religioni. Atti del convegno (Roma, 25-26 Ottobre 2013)*, (“Caminantes. Collana di studi interreligiosi”, 1) Aracne, Roma, pp. 45-56.

VERDERAME, L. 2014b, *The Halo of the Moon*, in J. C. Fincke (eds.), *Divination in the Ancient Near East. A Workshop on Divination Conducted during the 54<sup>th</sup> Rencontre Assyriologique Internationale, Würzburg 2008*, Eisenbrauns, Winona Lake, Indiana, pp. 91-104.

VERDERAME, L. 2016, *Letterature dell’antica Mesopotamia*, Mondadori Education, Firenze.

VERDERAME, L. 2017, *Demons at Work in Ancient Mesopotamia*, in S. Bhayro – C. Rider (eds.), *Demons and Illness from Antiquity to the Early-Modern Period* (“Magic and Religious Literature of Late Antiquity”, 5), Brill, Leiden - Boston, pp. 61-78.

VERDERAME, L. 2020a, *Metafore del parto negli scongiuri dell’antica Mesopotamia*, in G. Pedrucci (ed.), *Pregnancies, Childbirths, and Religions, Rituals. Normative Perspectives, and Individual Appropriations. A Cross- Cultural and Interdisciplinary Perspective from Antiquity to the Present*, Max-Weber-Kolleg (University of Erfurt), 31 January-1 February 2019, Scienze e Lettere, Roma, pp. 3-21.

VERDERAME, L. 2020b, *The Sea in Sumerian Literature*, in «Water History» 12/1, pp. 75-91.

VERDERAME, L. 2021 (in stampa), *Gli astri e il loro corso nella visione cosmologica dell’antica Mesopotamia*, in I. E. Buttitta – A. La Barbera (a cura di), *L’uomo e il cosmo nella storia. Paradigmi, miti, simboli. Atti del Convegno internazionale Palermo, 18-20 settembre 2019*, Fondazione Ignazio Buttitta, Palermo.

VERSANEL, H. S. 1990, *What’s Sauce for the Goose Is Sauce for the Gander: Myth*

- and Ritual, Old and New*, in Edmunds L. (ed.), *Approaches to Greek Myth*, The Johns Hopkins University Press, Baltimore, Maryland, pp. 25-90.
- VERSNEL, H. S. 1991, *Some Reflections on the Relationship Magic-Religion*, in «Numen» 38/2, pp. 177–197.
- VERSNEL, H. S. 2002, *The Poetics of the Magical Charm. An Essay in the Power of Words*, in P. Mirecki – M. Meyer (eds.), *Magic and Ritual in the Ancient World*, “Religions in the Graeco-Roman World” 141, Brill, Leiden – Boston – Köln, pp. 105-158.
- WACQUANT, L. 2016, *A concise Genealogy and Anatomy of Habitus*, in «The Sociological Review» 64/1, pp. 64-72.
- WALKER, C. – DICK, M. 2001, *The Induction of the Cult Image in Ancient Mesopotamia. The Mesopotamian Mīs Pî Ritual*, (“SAALT”, 1), The Neo-Assyrian Text Corpus Project, University of Helsinki, Helsinki.
- WALLER, D. J. 2015, *Echo and the Historiola: Theorizing the Narrative Incantation*, in «Archiv für Religionsgeschichte» 16/1, pp. 263–280.
- WASSERMAN, N. 2003, *Style and Form in Old-Babylonian Literary Texts*, (“CM”, 27), Brill – Styx, Leiden-Boston.
- WASSERMAN, N. 2008, *On Leeches, Dogs, and Gods in Old Babylonian Medical Incantations*, in «RA» 102, pp. 71–88.
- WASSERMAN, N. 2012, *Most Probably. Epistemic Modality in Old Babylonian*, (“Languages of the Ancient Near East”, 3), Eisenbrauns, Winona Lake, Indiana.
- WASSERMAN, N. 2021 (in stampa), *Lists and Chains: Enumeration in Akkadian Texts (with an appendix on this device in Borges and Hughes)*, in R. Laemmle, C. S. Laemmle, K. Wesselmann (eds.), *Lists and Catalogues in Ancient Literature and Beyond. Towards a Poetics of Enumeration*, (“Trends in Classics – Supplementary Volumes”, 107), de Gruyter, Berlin-Boston.
- WEINER, A. B. 1983, *From Words to Objects to Magic: Hard Words and the Boundaries of Social Interaction*, in «Man» 18/4, pp. 690-709.
- WEISS, L. 2015, *Perpetuated Action*, in R. Raja – J. Rüpke (eds.), *A Companion to the Archaeology of Religion in the Ancient World*, Wiley Blackwell,

- Chichester – Malden, Massachusetts – Oxford, pp. 60-70.
- WEISSBACH, F. H. 1903, *Babylonische Miscellen*, (“WVDOG”, 4), J. C. Hinrichs’sche Buchhandlung, Leipzig.
- WHEELOCK, W. T. 1982, *The Problem of Ritual Language: From Information to Situation*, in «Journal of America Academy of Religion» 50/1, 49-71.
- WIDELL, M. 2011, *Who’s Who in “A balbale to Bau for Šu-Suen” (Šu-Suen A)*, in «JNES» 70/2, pp. 289-302.
- WIGGERMANN, F. A. M. 1992a, *Mesopotamian Protective Spirits: the Ritual Texts*, (“CM”, 1), Styx, Groningen.
- WIGGERMANN, F. A. M. 1992b, *Mythological Foundation of Nature*, in D. J. W. Meijer (ed.), *Natural Phenomena: Their Meaning, Depiction and Description in the Ancient Near East*, pp. 279-306.
- WIGGERMANN, F. A. M. 1998, s.v. “Nammu”, in *RIA*, vol. 9, de Gruyter, Berlin-New York, pp. 135-140.
- WIGGERMANN, F. A. M. 2000, *Lamaštu, Daughter of Anu. A profile*, in M. Stol, *Birth in Babylonia and the Bible. Its Mediterranean Setting*, (“CM”, 14), Styx, Groningen, pp. 217-252.
- WILCKE, C. 1985, *Familiengründung im alten Babylonien*, in E. W. Müller (hrsg.) *Geschlechtsreife und Legitimation zur Zeugung*, Karl Alber, Freiburg-München, pp. 213-317.
- WILCKE, C. 1998, s.v. *Ninsun*, in *Rla*, vol. 9, de Gruyter, Berlin-New York, pp. 501-504.
- WITTGENSTEIN, L. 1953, *Philosophical Investigations / Philosophische Untersuchungen*, G. E. M. Anscombe (tr.), Blackwell, Oxford.
- WOODS, C. 2013, *Grammar and Context: Enki & Ninhursag ll. 1-3 and a Rare Sumerian Construction*, in D. Vanderhooft – A. Winitzer (eds.), *Literature as Politics, Politics as Literature. Essays on the Ancient Near East in Honor of Peter Machinist*, Eisenbrauns, Winona Lake, Indiana, pp. 503-525.
- WUTTKE, A. 1860, *Der deutsche Volksaberglaube der Gegenwart*, Agentur des Rauhen Hauses, Hamburg.
- ZIEGLER, N. 2016, *Aqba-Hammu et le début du mythe d’Atram-ḫasis*, in «RA» 110, pp. 107-126.

- ZIMMERN, H. 1913, *Sumerische Kultlieder aus altbabylonischer Zeit*, vol. 2, “VS” 10, J.C. Hinrichs, Leipzig.
- ZISA, G. 2018, *Nīš libbi Therapies. The Loss of Male Sexual Desire in Ancient Mesopotamia*, PhDiss, Ludwig-Maximilians-Universität, München.
- ZISA, G. 2021 (in stampa), ‘*In quel giorno, in quella notte, in quell’anno*’. *Cosmogonie e cosmologie sumeriche e assiro-babilonesi*, in I. E. Buttitta – A. La Barbera (a cura di), *L’uomo e il cosmo nella storia. Paradigmi, miti, simboli. Atti del Convegno internazionale Palermo, 18-20 settembre 2019*, Fondazione Ignazio Buttitta, Palermo.
- ZOMER, E. 2018, ‘*The Physician is the Judge!*’ – *A Remarkable Divine Dialogue in the Incantation: ÉN ur-saĝ<sup>d</sup>asal-lú-ḫi igi-bé ḫé-pà saĝ-ḫul-ḫa-za ḫé-pà*, in «JMC» 31, pp. 38-42.

## SITOGRAFIA

- CDLI* *Cuneiform Digital Library Initiative*, <<http://cdli.ucla.edu>> (ultimo accesso Settembre 2020)
- ETCSL* *The Electronic Text Corpus of Sumerian Literature*, <<http://etcsl.orinst.ox.ac.uk>> (ultimo accesso Settembre 2020)
- SEAL* *Sources of Early Akkadian Literature*, <<http://www.seal.uni-leipzig.de>> (ultimo accesso Settembre 2020)
- ThLL* *Thesaurus Linguae Latinae*, < <https://www.thesaurus.badw.de/tll-digital/tll-open-access.html>> (ultimo accesso Settembre 2020)