

Il 'sacro' tra antico e contemporaneo

Cristiano Grottanelli e le ideologie del sacrificio

Marta Miatto

Università Ca' Foscari Venezia, Italia

Abstract We owe to Grottanelli several seminal works on the role of ideological perspectives in approaching the topic of sacrifice in antiquity. Starting from ancient Rome and Greece, the concept and practice of human sacrifice are investigated throughout their historical transformations. Grottanelli pays particular attention to the reception of the notion of sacrifice by modern ideologies. Such readings can be linked to different aims and can lead to a denial, an exaltation, or a re-evaluation of sacrifice, as experiences like the *Kosmiker* of Munich and *Acéphale* show.

Keywords Religion. Antiquity. Human Sacrifice. Ritual. Ideologies.

Sommario 1 Teorie del sacrificio. – 2 Sacrifici umani. – 3 *Die Kosmiker* e *Acéphale*. – 4 Conclusioni.

Le riflessioni qui presentate trovano origine nel lavoro di catalogazione degli archivi personali di Cristiano Grottanelli, acquisiti insieme alla sua biblioteca personale dall'università Ca' Foscari di Venezia, e ora conservati nel Dipartimento di Studi Umanistici.¹ Tali archivi rappresentano una testimonianza preziosa dell'attività intellettuale di una delle personalità più rilevanti nel panorama de-

¹ Il presente contributo è stato presentato, in forma leggermente differente, in occasione della Giornata comune di Dottorato *Antico (e) Contemporaneo: La memoria lunga del secolo breve*, svoltasi a Ca' Foscari il 2013-11-19.



gli studi storico-religiosi italiani, noto e stimato in misura ancora maggiore all'estero, in virtù della precisione e dell'originalità dimostrate nell'approccio a temi complessi e delicati, affrontati a più riprese nel corso della sua carriera accademica.

La definizione di storico delle religioni non esaurisce la profondità e l'ecclettismo della figura di Grottanelli. Storico, critico, filologo e comparatista, dotato di una solida conoscenza delle lingue antiche così come della storia e della filosofia contemporanee, Grottanelli ha prodotto studi estremamente preziosi per chiunque si interessi di scienze umane, non solo per la straordinaria ricchezza dei riferimenti ma anche per la complessità del metodo sotteso, associato sempre a un preciso rigore scientifico.

Nonostante la sua formazione di antichista e l'interesse principalmente volto allo studio dei politeismi del Mediterraneo antico e del primo ebraismo, Grottanelli ha infatti sempre coltivato un particolare interesse per l'analisi delle pratiche e degli schemi di pensiero moderni e contemporanei, in dialogo aperto, a volte polemico, con la critica letteraria, la storia delle idee e la filosofia. In particolare lo studio romano ha consacrato gran parte della sua amplissima ricerca allo studio comparato e diacronico dei concetti tra antichità e modernità, con particolare attenzione alle modalità di costruzione e di diffusione di concetti poi utilizzati dalle scienze umane come categorie euristiche. Tale approccio gli ha permesso di introdurre delle importanti aperture concettuali a temi e problemi 'classici' della storia delle religioni come il sacrificio, categoria storico-religiosa estremamente complessa e problematica su cui si ci soffermerà, senza alcuna aspirazione all'esaustività, nelle pagine che seguono. Lo scopo sarà quello di mettere in luce i frutti di un approccio globale e critico capace di misurarsi non solo con le fonti antiche ma anche con il retroterra culturale e le ideologie del ventesimo secolo.

A questo proposito va sottolineato che il desiderio comune a Grottanelli e ad altri importanti studiosi della sua generazione, come ad esempio Bruce Lincoln, con cui Grottanelli ha più volte collaborato, è stato quello di affrontare i fatti religiosi come sistemi ideologici e simbolici, facendone oggetto di studio critico e sottraendoli alla fenomenologia religiosa e alle sue eredità (Grottanelli, Lincoln 1985). Come ha sostenuto Philippe Borgeaud, tale percorso intellettuale e accademico si delinea come una ricerca di una storia ideologica della storia delle religioni, in un connubio tra indagine storico-antropologica, riflessione storico-politica e pratica meditata della comparazione (Borgeaud 2010, 5). A questo riguardo il rigore del metodo di Grottanelli emerge con maggiore evidenza. Sebbene infatti abbia spesso sotto-

Desidero ringraziare il Dipartimento nella persona del Professor Lucio Milano che ha affidato ad Anna Perdibon e a me il lavoro sull'archivio Grottanelli.

lineato le relazioni che intercorrono tra passato arcaico e presente, evidenziando quelle tracce del passato che ancora influenzano il mondo occidentale secolarizzato, Grottanelli ha resistito con pervicacia a quella «tentazione delle origini» - la ricerca di un significato ricondotto e originario dei fenomeni che sarebbe necessaria e sufficiente a spiegarli - rimproverata invece a studiosi a lui vicini per interessi e sensibilità come Carlo Ginzburg. Il comparatismo basato su 'analogie unificanti' velatamente o programmaticamente ricercate (come il «sottofondo sciamanico» a cui Ginzburg perviene in *Storia notturna* per spiegare i differenti fatti storici e religiosi connessi al fenomeno della 'stregoneria') appare come una ricerca arbitraria di tipologie, un accostamento non meditato di sistemi simbolici dalle irriducibili specificità (cf. Clemente et al. 1991).

È dunque alla luce della costante attenzione a come vengono costruiti e alimentati concetti utilizzati in seguito come categorie euristiche che può essere letto l'interesse di Grottanelli per il sacrificio. Mettendo in luce in modo estremamente originale le letture e le interpretazioni più o meno consapevolmente ideologiche, e gli usi talvolta fuorvianti a cui il concetto si è prestato, *Il Sacrificio*, breve monografia edita nel 1995 da Laterza, raccoglie, riorganizza ed elabora i risultati di anni di lavoro sul tema. Grottanelli vi costruisce un quadro teorico al tempo stesso complesso e originale, analizzando le principali teorie del ventesimo secolo, elaborate sul versante storico così come su quello antropologico, le fonti antiche (greche, romane ed ebraiche), le valenze moderne, laiche, politiche, poetiche del termine, per muoversi nella direzione della ricerca stessa della nozione e del livello epistemologico nel quale questa si situa, a partire da una determinazione implicita o piuttosto esplicitata in una definizione (Grottanelli 1995).

1 Teorie del sacrificio

È noto che la nozione di sacrificio così come si è andata definendo negli studi antropologici a partire da Evans-Pritchard deve molto agli usi antichi del termine, in particolar modo biblici, greci e romani. A questo proposito basti pensare all'etimologia stessa di *sacrificium*, impostosi nella maggioranza delle lingue moderne occidentali, che rimanda infatti a un «rendere sacro», attraverso il passaggio - tramite offerta o uccisione - a una sfera non umana, quella del *sacer*, ovvero di ciò che «appartiene agli dèi» da un punto di vista propriamente giuridico.² Gli antropologi che lavorano sulle società non occidentali si sono però presto resi conto che fenomeni che in virtù di alcuni tratti este-

² Morani 1981, 31. Sullo statuto dell'*homo sacer*, uccidibile e insacrificabile, cf. la lettura di Agamben 1995, 79-95.

riori appaiono come 'sacrifici' possiedono dei tratti specifici e unici a seconda della cultura in cui sono inseriti, potremmo dire dei diversi 'significati' (cf. Geertz 1988). Se a livello descrittivo il concetto di sacrificio, in quanto approssimazione, può essere funzionale a mediare tra le nozioni accademiche e le nozioni 'indigene', relative a specifici contesti sociali e culturali differenti (Sperber 1984, 40-1), il livello interpretativo pone numerosi e sostanziali altri problemi, che non è possibile approfondire in questa sede. Per fare un breve riferimento ad alcuni degli approcci principali al problema è necessario prendere le mosse dalla posizione di Angelo Brelich, fondatore della scuola storico-religiosa italiana, che ridimensionava la portata del sacrificio e sottolineava la necessità di storicizzarlo, anziché di universalizzarlo. Brelich rimarcava la necessità di prescindere dal termine *sacrificio*, con la sua etimologia e le valenze veicolate, e di analizzare esclusivamente i fatti religiosi; in questo modo lo studioso isolava tre tipi di sacrificio basandosi sulle differenti valenze che assumeva il rapporto di scambio fra esseri umani ed entità extraumane: l'*offerta primiziale*, il *sacrificio-dono* e la *comunione* (Brelich 2003, 32-4).

Il momento del «consumo» dell'animale sacrificato messo in luce da Brelich diventa il dato primario su cui si fonda l'interpretazione del sacrificio nel mondo greco antico da parte di Marcel Detienne e Jean-Pierre Vernant. Il loro approccio, volto a sottolineare la stretta connessione nell'antica Grecia tra la sfera del politico e quella del sacrificale, si concentra sulla *thysia* greca quale perno delle pratiche alimentari greche, interpretata fondamentalmente come un modo di preparare e consumare il cibo carneo: «ogni carne consumata è una vittima animale sgozzata ritualmente» (Detienne, Vernant 1982, 9). Se il mangiare carne è un evento culturale centrale – in quanto, come mostra il mito di Prometeo, crea e conferma la distanza tra la sfera divina e quella umana (distanza che un movimento religioso e filosofico come l'orfismo ambirà a colmare proprio attraverso il rifiuto del sacrificio cruento)³ – Detienne e Vernant non solo mettono in discussione il valore 'sacro' che era stato universalmente attribuito al sacrificio fino a quel momento, ma relegano anche i tratti dell'offerta, della rinuncia e dello spargimento di sangue a composto ideologico moderno di matrice cristiana.

Una posizione di sintesi è quella elaborata da Valerio Valeri, il quale a partire dallo studio delle società hawaiane antiche continua a ritenere valida la categoria di sacrificio, mantenendo come tratti fondamentali l'auto-privazione di un bene, offerto a una sfera diversa, extra-umana (tratto che permane come vedremo nelle accezioni mo-

³ È noto come Pitagora, Teofrasto e Porfirio considerino sullo stesso piano il sacrificio umano e quello animale, per convincere dell'immoralità di ogni sacrificio cruento: Diog Laert. 8.13; Porph. *Abst.*; Theophr. *Piet.* fr. 7.28. Cf. Ditadi 1994.

derne e laiche del termine) e il momento del godimento del bene a cui si rinuncia come controparte necessaria in un rapporto di scambio. Secondo Valeri, il cui approccio tenta di restituire valore al soggetto all'interno di una prospettiva strutturalista, il rito sacrificale esprime una tensione alla base del meccanismo di individuazione del gruppo e della riproduzione della coesione sociale, che si esprime tra i diversi sé riuniti in un collettivo sociale (*noi*), e gli altri (Valeri 1994).

Riflettendo congiuntamente sulle teorie del sacrificio e sulle principali accezioni del termine nelle lingue latine moderne, Grottanelli ha evidenziato come permanga la costante semantica dell'offerta di un bene o della rinuncia a esso, a favore di una sfera diversa (extraumana), che può contemplare, ma non necessariamente, l'uccisione di una vittima. Lo studioso romano riconosce inoltre un'accezione 'alta' che allude proprio al sacrificio della vita, a vantaggio di un ideale superiore, il cosiddetto «spirito di sacrificio», opposta a un'accezione 'bassa', diffusasi estesamente nel discorso politico ed economico, che si riferisce al sacrificio come privazione di beni materiali o denaro. Anche in questo il sacrificare si presume a vantaggio di una sfera altra, che può coincidere con il bene comune (oppure, come avviene recentemente nel discorso politico, con la crescita economica).

Un riferimento storico importante e puntuale di quest'accezione è individuato nella *curba de sacrificiu*, «trattenuta di sacrificio», nome dato dal governo rumeno alle riduzioni salariali imposte all'inizio degli anni '30, e ripreso anche dagli operai e impiegati pubblici che vi si opponevano. Per le due parti in conflitto la nozione di «sacrificio» rendeva conto della privazione di qualcosa di necessario, ma con interpretazioni opposte sui ruoli di offerente e di vittima (Grottanelli 1995).

Con la precisione e la puntualità tipiche del suo approccio Grottanelli ha rilevato come negli stessi anni in cui la terminologia sacrificale nella sua accezione 'bassa' entrava nel dibattito politico e sociale rumeno, lo storico delle religioni Mircea Eliade andava elaborando una sua teoria del sacrificio che, sebbene non esplicitamente formulata, emerge in modo chiaro da alcuni scritti coevi, specialmente nei *Commenti alla leggenda di Mastro Manole*, in cui Eliade affrontava il cosiddetto 'sacrificio di costruzione', atto a garantire la sicurezza di edifici, soprattutto ponti e monasteri.⁴ Nell'ideologia sacrificale eliadiana assumevano pregnanza ontologica aspetti sacrificali non presenti nella *curba de sacrificiu*, ovvero le valenze sanguinarie, la tematica dell'uccisione della vittima e della morte come inizio, sacrificio vivificante e salvifico.

⁴ Eliade 1990. È nota la simpatia dello studioso rumeno per il movimento della «Legione dell'Arcangelo Michele», caratterizzato da un misticismo cristiano ricco di accenti sacrificali. Temi molto simili erano esaltati dal movimento del leader nazionalista rumeno Codreanu, al quale Eliade aderì fino al 1938; cf. Jesi 1979, 30-60.

2 Sacrifici umani

Lo sfondo ideale e metafisico del sacrificio di sé così come si delinea negli scritti di Eliade rimanda al tema del sacrificio umano, spesso definito alternativamente «uccisione rituale», fonte di innumerevoli controversie scientifiche. Dal punto di vista storico-religioso, la ritualità del sacrificio umano rispetto a quello animale è diversa: se è evidente il tratto della rinuncia - la vita di un membro del gruppo - la controparte del 'godimento' non è immediata: esclusi i riti cannibalici, per il sacrificio umano non c'è spartizione della carne o di altra sostanza, né per gli uomini, né per gli dèi.

Già nel sistema concettuale antico il sacrificio umano costituisce un problema: com'è noto le fonti greche e romane in larghissima maggioranza fanno risalire questo tipo di sacrificio a uno stadio antico della propria civiltà, o lo attribuiscono a popoli 'altri'. In Grecia il sacrificio umano riemerge nelle fonti letterarie in modo discontinuo ma frequente, in particolare associato a divinità quali Dioniso e Artemide, sostanzando attraverso il problema dell'omofagia i limiti spaziali e temporali della cultura ellenica. In modo simile nelle fonti relative al mondo romano si possono rintracciare alcuni temi principali: innanzi tutto l'ammissione dell'esistenza di sacrifici umani in tempi remoti, ascrivibili agli antenati dei Romani e alla sfera di *Saturnus*, in cui coesistono primordialità felice ed esistenza violenta e caotica (Versnel 1990, 89-227), accompagna la convinzione che pratiche furono successivamente abbandonate, anche attraverso la sostituzione (con offerte di cipolle, capelli e sardelle) e represse.⁵ Secondo le fonti antiche i sacrifici umani erano però in uso presso altri popoli o venivano praticati da sediziosi interni, nemici dell'ordine romano: ricordiamo le accuse di Cicerone rivolte a Vitinio di evocare i morti offrendo sacrifici di fanciulli, o le affermazioni di Dione Cassio su Catilina, che avrebbe fatto uccidere un fanciullo, facendo giurare i seguaci sulle sue viscere e condividendole successivamente con loro.⁶ Allo stesso tempo, sempre secondo le fonti, tali *sacra* vennero ripresi anche a Roma in casi eccezionali, assumendo la forma di esecuzioni capitali - come le uccisioni rituali nel Foro Boario o l'esecuzione delle Vestali colpevoli di *incestum* - o di provvedimenti legati a periodi o momenti di crisi gravissima.⁷

Nel mondo classico era estremamente diffusa l'idea che alcune divinità straniere o barbare pretendessero il sacrificio di vite umane; inoltre alcuni testi antichi, tra cui un passo dei *Phoinikika* di Lolliano da-

⁵ Ov. *Fast.* 3.333; Plut. *Num.* 15.5-10; Arn. *Adv. nat.* 5.1; cf. Capdeville 1971 e Loucas-Durie 1988.

⁶ Cic. *Vat.* 14; Dio 37.30.3; cf. anche Plut. *Cic.* 10.4.

⁷ Liv. 28.11.4; 27.37.6; 31.12.6.

tabile al II sec. d.C., sottolineano il legame di questo tipo di sacrificio con il giuramento 'nefasto' e l'iniziazione, e talvolta con comportamenti devianti, come il cannibalismo e la promiscuità sessuale (Heinrichs 1972). Se i temi scabrosi e crudi affrontati nei *Phoinikika* sono senza dubbio orientati a produrre effetti paradossali, forse con intento parodico, è necessario in ogni caso ricordare che nei primi secoli della nostra èra si produsse un vero e proprio scambio di accuse tra cristiani e politeisti riguardo a pratiche sacrificali vicendevolmente considerate orride e scandalose. Tali accuse sfociano, tra i cristiani, nell'identificazione dei martiri della nuova fede come vittime di sacrifici e di uccisioni rituali, mentre in ambiente politeista dicerie diffuse attribuivano ai cristiani banchetti iniziatici notturni con uccisioni di bambini, pasti di pane inzuppato nel sangue, unioni incestuose con madri e sorelle.⁸ Nel libello *Contra christianos* attribuito a Porfirio viene invece denunciata la commensalità eucaristica e l'invito di Gesù, il «Maestro dei cristiani», a mangiare la sua carne e a bere il suo sangue per avere vita eterna; autoimmolazione sostitutiva e purificatrice seguita dalla resurrezione, la morte di Gesù si configurava come sacrificio di Dio, il che avrebbe fatto dell'eucaristia la paradossale manducazione del corpo e del sangue del salvatore divino.

Se, al di là di queste narrazioni, non è possibile dare lettura semplicistica dei dati sul sacrificio umano in base a una logica astratta che li qualifichi in senso assoluto come verità o come menzogne (Grottanelli 1999, 289), si evince con chiarezza l'operatività, in contesti diversi, di un medesimo dispositivo ideologico, che attribuendo ad altre culture e società rituali cruenti come il sacrificio umano ne prendeva al contempo le distanze.

Il fatto che per molto tempo gli storici e i filologi moderni abbiano negato in modo assiomatico l'esistenza di sacrifici umani nel mondo antico, arrivando talvolta a distorcere in modo evidente l'interpretazione delle fonti latine (Georg Wissowa ne è un esempio)⁹ ma accettando dall'altro lato il *topos* del sacrificio cartaginese di bambini a *Saturnus* (già greco-romano e ripreso nei secoli successivi con la polemica antieretica e antiguidaica), dimostra come la svalutazione o demonizzazione del mondo semitico sia approdata con successo nel Novecento, almeno fino alla seconda Guerra Mondiale. Una mutata sensibilità, sulla quale ha agito in modo profondo la tragedia dello sterminio nazista, ha invece modificato il corso interpretativo di questi fenomeni, che anche per l'area semitica sono stati sottoposti negli ultimi decenni a una sostanziale revisione.¹⁰

8 Tert. *Apol.* 9.1-4.

9 Cf. Wissowa 1902, 409-20; cf. anche le considerazioni di Scheid 1988, 267-8.

10 Il complesso problema dei *tofet* punic, alternativamente considerati prove archeologiche dei sacrifici infantili di cui parlano le fonti greche o romane, ovvero spazi cimi-

Nell'impossibilità realistica di appurare la veridicità delle fonti scritte, anche associandole ai contesti archeologici che tuttora non permettono di fornire una soluzione definitiva, Grottanelli ha indicato una via per tentare di chiarire il sottofondo ideologico del modo di accostarsi al problema da parte dei moderni, assertori o negatori non solo della realtà del sacrificio umano, ma anche della sua effettiva efficacia.

3 *Die Kosmiker e Acéphale*

Nell'ambito del Novecento, tra le due guerre mondiali, l'ideologia sacrificale costituisce un anello di congiunzione tematico tra due esperienze intellettuali diverse e complementari, relative a due circoli segreti, i cosiddetti *Kosmiker* e il gruppo *Acéphale*, attivi a circa due decenni di distanza, rispettivamente a Monaco di Baviera e a Parigi (Grottanelli 2004; Grottanelli, Barbera 2005).

Entrambi in gruppi sono stati catalizzatori di elementi ideologici confluiti nella rivalutazione e trasformazione dell'idea di sacro, benché sensibilmente differenti nelle premesse e negli esiti. Sia i *Kosmiker* sia *Acéphale* si situano al confine tra l'avanguardia intellettuale e il mondo delle sette esoteriche, e hanno appoggiato un «ritorno del sacro» concepito quale via di salvezza per un «Occidente immiserito dalla secolarizzazione» (Grottanelli 1995, 92) anche attraverso tentativi di rivalutazione del sacrificio in forme diverse da quelle del rituale eucaristico cattolico.

I *Kosmiker* di Monaco si delineano come un gruppo «pagano/gnostico», antisemita e razzista, costituitosi intorno alle personalità di Alfred Schuler - il quale teneva le sue conferenze nel salotto monacense dell'editore Hugo Bruckmann, frequentato tra gli altri da Hitler, Alfred Baeumler e Alfred Rosemberg - e di Ludwig Klages, filosofo e grafologo. I *Kosmiker*, che si consideravano dal punto di vista filosofico eredi di Nietzsche, ravvisavano nella crisi e nella degenerazione dell'Occidente la conseguenza degli effetti razionalizzanti e demitologizzanti del cristianesimo, da contrastare grazie al prospettato ritorno alle origini pre-cristiane, 'pelasgiche', della Germania e dell'Europa.

Nella prospettiva dei *Kosmiker* la religione pelasgica/germanica, di cui si auspicava con pervicacia il ritorno, si sarebbe fondata su una dialettica di vita e morte quali momenti di un ciclo eternamente riprodottesi (Grottanelli, Barbera 2005, 72-3). La dottrina del gruppo su

teriali dedicati ai neonati, andrebbe affrontato non solo tenendo presenti la documentazione archeologica e le testimonianze antiche, ma anche con l'aiuto di un approccio statistico che chiarisca il rapporto tra la popolazione stimata nei diversi siti e i rinvenimenti. Cf. Benichou-Safar 1981.

fondava infatti su una rigorosa opposizione tra due principi razziali: il principio «cosmico» insito nel sangue ariano, definito anche germanico o pelasgico, alla base della teoria della *Blutleuchte*, lo «splendore del sangue», sviluppata da Alfred Schuler, in cui si proclamava l'essenza razziale germanica come espressione della «cellula cosmica» che presiede insieme alla morte e alla generazione; a quello cosmico si opponeva nella dottrina dei *Kosmiker* un principio «molochitico» caratteristico della natura ebraica. Il termine «molochismo», con riferimento alla divinità fenicia Moloch, è da ricondurre a Eugen Duhring, antisemita radicale di cui Klages era stato in gioventù ammiratore, e a Georg Friedrich Daumer, il quale con l'ausilio di una filologia piuttosto fantasiosa aveva tentato di attestare riti di antropofagia nella tradizione ebraica e cristiana, entrambe riconducibili, a suo avviso, a una comune divinità dell'annientamento riconoscibile sotto le forme non solo di Moloch, ma anche di Baal, Saturno e del Yahweh mosaico. Se Schuler rappresenta la personalità più influente e visionaria dei cosmici, è a Klages che si può ricondurre una teoria più sistematica del sacrificio. Klages insiste in particolare sull'identificazione, escogitata già da Schuler, tra il Yahweh ebraico e il Moloch fenicio, ridotto dai cosmici a spiacevole idolo che si nutriva di bambini. Le fonti antiche, travisate e manipolate, fungono dunque da base da un lato per valorizzare il sacrificio pelasgico dall'altro per coniare il concetto di il sacrificio molochitico-ebraico, rovesciando l'ideologia biblica che condanna, riferendolo a Moloch, il sacrificio di bambini.¹¹

La nascita a Parigi di *Acéphale*, che segue di soli due decenni l'attività di Schuler, avviene in un ambiente politico e culturale molto diverso. Emanazione del Collège de Sociologie, il gruppo si costituisce intorno all'omonima rivista fondata da Georges Bataille, di cui vengono pubblicati alcuni numeri tra il 1936 e il 1939. Fatte proprie alcune istanze irrazionalistiche della filosofia nietzscheana - che Bataille e il suo gruppo, vicini ai circoli trozkisti e all'avanguardia surrealista di André Breton, intendevano sottrarre all'uso che ne facevano le ideologie nazionalsocialista e fascista - *Acéphale* si costituiva come una *conjuration sacrée*, che rifiutava il ruolo della vita umana come «testa e ragione dell'universo»: «La vie humaine est excédée de servir de tête et de raison à l'univers. Dans la mesure où elle devient cette tête et cette raison, dans la mesure où elle devient nécessaire à l'univers, elle accepte un servage». Tale 'acefalità' è immediatamente evocata dall'immagine di copertina realizzata da André Masson, la quale rappresenta una figura umana priva della testa, le viscere in evidenza e

¹¹ Ricordiamo che nella Bibbia ebraica, come nelle fonti romane, sono presenti sia il sacrificio umano 'dei primordi', sia il rigetto di tale rito e la sua sostituzione con vittime animali, sia la ripresa di tali rituali in occasioni eccezionali. Per i passi cf. Grottanelli 1999, 52.

il pube coperto da un teschio, che stringe nella destra un cuore fiammeggiante e nella sinistra un pugnale.

Sebbene la natura segreta del circolo renda arduo ricostruirne le attività, pare che i membri di *Acéphale* si fossero dotati di un preciso codice di comportamento con tratti di ritualità, che andavano dal festeggiamento dell'anniversario della decapitazione di Luigi XVI in Place de la Concorde al rifiuto di stringere la mano agli antisemiti. Meno chiare appaiono le valenze ctonie di un altro rituale documentato, che consisteva nel recarsi nottetempo in piena foresta fuori Parigi, a Saint-Nom-la-Bretèche, per bruciare dello zolfo ai piedi di un albero colpito da un fulmine.

Si tenterà ora di chiarire i motivi per i quali Grottanelli si sia dedicato al confronto tra due esperienze tanto diverse, polarizzate su posizioni opposte rispetto all'antisemitismo, ma accomunate dal voto di segretezza e da un particolare interesse per la simbologia e la prassi sacrificale. Grottanelli riassume il tessuto comune delle due esperienze nell'eredità filosofica nietzscheana, nei suoi accenti dionisiaci, anti-apollinei e mistici, nel ruolo accordato all'esperienza estatica e a una particolare ritualità legata al sacrificio.

Per quanto riguarda il punto di riferimento dei *Kosmiker*, Alfred Schuler, egli muove dall'interpretazione del mito scandinavo della morte di Odino per individuare nel sacrificio una garanzia di permanenza della vita in un ciclo continuo di morti e nascite, secondo un'analogia che assimila la terra generatrice al corpo materno. In tale prospettiva Schuler rileggeva (e volgarizzava) le teorie del *Mutterrecht* di Bachofen, mettendo in relazione il matriarcato con una sorta di «convivenza» dei vivi e dei morti, in cui l'anima aderisce alla vita cosmica secondo una circolarità immanente e statica, a cui viene negata la trascendenza tipica delle religioni rivelate e il divenire caratteristico del mito ebraico delle creazioni.¹² È ne *La triade di Odino* che Schuler delinea in modo più esplicito alcuni elementi: confrontando le morti sacrificali di Odino appeso all'albero e di Cristo alla croce, riconosce nella morte di Cristo un simbolismo ermafrodita che assimila l'uccisione tramite lancia a un elemento di autofecondazione, e nel sacrificio «teutonico» di Odino l'attivazione di quel movimento circolare, in cui l'anima dichiara «appartenenza alla vita cosmica» e rigenera se stessa, in antitesi all'aspettativa di immortalità della persona in un mondo trascendente (Schuler 1940, 206-7).

Nonostante l'esaltazione teorica del sacrificio umano 'pelasgico' presso i *Kosmiker*, l'ipotesi di una vera e propria prassi sacrificale incoraggiata dalla ritualità del gruppo è possibile solo a partire da deboli tracce, tra cui il romanzo di una giovane donna in contatto con il circolo, Franziska Reventlow, e dall'epistolario di Karl Wolfskehl, che

¹² Schuler 1940; cf. Grottanelli, Barbera 2005; Edward 2005, 31-3.

per un breve periodo fu membro del gruppo, nonostante la sua origine ebraica.¹³

Per quanto riguarda il gruppo parigino, invece, l'intenzione di praticare un sacrificio umano è ricordata da uno dei suoi membri più importanti, Roger Caillois, che nel 1974 raccontò di come Bataille avesse visto nel compimento di un sacrificio umano la sanzione di un'irreversibilità del percorso di *Acéphale*, tanto da sfiorare la realizzazione del progetto, che naufragò per la mancanza non di una vittima, ma di un sacrificatore.¹⁴ Se come si è ricordato il legame del sacrificio umano con il giuramento 'nefasto' e con l'iniziazione ha radici ideologiche antiche, certamente la concezione batailliana del sacrificio deve essere letta anche in relazione alla prospettiva che l'intellettuale francese ha successivamente elaborato riguardo alla pratica della «gioia davanti alla morte». Questa si allaccia a una nozione centrale nella sua riflessione filosofica, quella di *dépense*, ovvero il bisogno di 'perdita smisurata' considerato endemico all'interno di un gruppo sociale per cui Bataille si rifà al *potlach* studiato da Marcel Mauss. Secondo questa visione l'azione rituale del sacrificio di sé o di un membro del gruppo, vista nell'arcaicità della sua pratica, è votata alla necessaria cancellazione del destino individuale; la *dépense* rende così possibile entrare nella logica della collettività, fondata non sull'ordine bensì sul suo contrario, la confusione, il disordine, l'esuberanza e l'ebbrezza, le quali favoriscono, come nei fenomeni estatici, l'uscita da se stessi e il nascere di un sentimento *comuniale* (Laserra 2005, 56-7). Per Bataille l'esperienza della comunicazione della coesione sociale viene attivata nel momento della perdita energetica e del disordine, così come l'esperienza carnale ed erotica avviene attraverso la negazione dei limiti del corpo (Bataille 1969).

Se le somiglianze più superficiali rintracciabili tra le due esperienze, i *Kosmiker* e *Acéphale*, possono ricondursi all'idea di un atto sacrificale che combina gioia e sofferenza, corrispondenze più profonde sono state rinvenute nella visione del sacrificio umano come esperienza estrema unificante la vittima e il gruppo, un'esperienza «che sottolinea il trascendimento di ogni individualità»,¹⁵ insieme alla valorizzazione delle uccisioni ritualizzate precristiane, qualunque fosse grado

13 Reventlow 1913, 164, dove l'autrice fa riferimento a «omicidi rituali pagani».

14 Surya 1982, 296-304. D'altro canto Bataille avrebbe successivamente ammesso in un'intervista che l'ipotesi di concretizzare un sacrificio umano era stata «un errore mostruoso», affermando però la necessità di leggere attraverso i suoi scritti il valore di quell'erronea intenzione.

15 La teoria di Klages presenta questo trascendimento come lo splendore eterno dell'*Urbilder* e come l'annichilazione «magica» della morte attraverso la morte; mentre la teoria di Bataille identifica il trascendere dell'individualità con la transizione improvvisa da uno stato frammentato della vita al *reflux brutal* dell'agonia o alla «comunità gloriosa trionfante»; cf. Boldt-Irons 2010.

di conoscenza che potessero averne Schuler e Klages da un parte e Bataille dall'altra.

È però evidente come questo slancio sacrificale risponda a esigenze diverse: i *Kosmiker* manifestavano un aperto rifiuto della modernità e della tecnologia, allo scopo di rivalutare una supposta e idealizzata antica religiosità estatica, una coscienza sognante, una dimensione magica e mitica. Al cuore dell'esperienza di *Acéphale* vi è invece la ricerca di un rinnovamento della società e della rivitalizzazione dell'esistenza umana contro la *bourgeoisie*; in questa prospettiva il sacrificio, l'atto di dare o darsi la morte, può essere ricondotto a un violento strappo alla logica dell'utilità e del profitto, a una «restituzione di libertà e di intimità» proprio attraverso il dispendio improduttivo, in un'ottica che si vuole qualificare come anti-mercantilistica e antiborghese.

La pratica della «gioia davanti alla morte» teorizzata da Bataille risponde dunque certamente a istanze differenti nella sostanza rispetto a quelle che hanno animato il «sacrificio sublime» per la patria, la razza, vagheggiato dal fascismo o da altri nazionalismi. In questo senso le posizioni di Bataille non possono dirsi ambigue. È comunque importante sottolineare l'interferenza dei dispositivi simbolici comuni alle due esperienze ricordate, e la fascinazione per la simbologia fascista che costò all'intellettuale francese le critiche di Walter Benjamin; Bataille, che aveva cercato di difendere l'eredità nietzschiana dall'antisemitismo e dal nazismo, teorizzava un antifascismo, o piuttosto un «sur-fascismo» che doveva combattere il fascismo con le sue stesse armi (Grottanelli 2004, 329-30), vale a dire sul piano mitologico. Se Klages aveva celebrato la svastica come simbolicamente superiore alla croce, Bataille vedeva nel fascio littorio e nell'ascia, simbolo dell'esecuzione capitale, cioè del potere di vita e soprattutto di morte, il significato più preciso e più potente del potere sacrale (Grottanelli, Barbera 2005, 73).

4 Conclusioni

A conclusione di queste brevi considerazioni, che meriterebbero un ben più ampio spazio, è opportuno sottolineare come l'assiduo ricorrere del tema della morte sacrificale nella temperie culturale degli anni che precedono la Seconda Guerra Mondiale, abbia avuto premesse ed esiti differenti. Uno sguardo al tempo stesso analitico e comparativo, soffermandosi sulle trasformazioni dei concetti storico-religiosi, nelle interferenze e influenze reciproche tra usi propri o metaforici, permette di cogliere diffusamente le tracce di questa ideologia sacrificale (non più cristiana, ma non per questo desacralizzata), non solo nelle teorie del sacrificio umano sopra ricordate, ma anche nel culto 'eroico' – così come emerge nelle lapidi commemorative del 'sacrificio' dei soldati della Grande Guerra – o ancora nella problematica let-

tura sacrificale delle vittime ebrae dei campi di sterminio, veicolata direttamente dal termine 'Olocausto'.¹⁶

La rilettura talvolta ideologica delle matrici 'arcaiche' del concetto di sacrificio, individuabile nelle esperienze novecentesche ricordate, aiutano a comprendere come le categorie storico-religiose non seguano una linea evolutiva in cui restano 'sopravvivenze' dell'antico, ma dipendano piuttosto dalle scelte ideologiche, più o meno consapevoli, che hanno influito in modo profondo nel contesto storico e culturale contemporaneo.

Il negazionismo classicista del sacrificio umano di Wissowa così come l'esaltazione sanguinaria e misticheggiante degli anni '30 rendono conto delle difficoltà che si presentano nell'affrontare problemi di tale complessità senza il filtro delle ideologie moderne, sia che esse si muovano nella direzione di una cristallizzazione del concetto di civiltà - rigettando gli elementi irrazionali, violenti e sanguinari, per attribuirli alla barbarie altrui - sia che mirino invece a valorizzarli.¹⁷

Nella misura in cui la storia delle religioni e le sue categorie d'analisi rappresentano un ambito privilegiato di applicazione 'decostruzionista', il problema del 'sacro', della secolarizzazione, delle interpretazioni ideologiche del sacrificio e in alcuni casi delle derive conseguenti, diventano luogo privilegiato di esercizio della conoscenza, intesa come critica necessaria alle verità del potere e al senso comune.¹⁸ Lo sforzo esemplarmente mostrato da Grottanelli di ritessere le fila delle influenze reciproche e delle eredità intellettuali si rende così indispensabile per riflettere in modo critico su come antichità e modernità si modellino a vicenda, tramite l'uso, a volte l'abuso, dei concetti.

¹⁶ Cf. e.g. Gentile 1993. Nel mondo greco antico *olocausto* è il termine tecnico per l'offerta sacrificale totalmente bruciata, e quindi totalmente destinata alla divinità; si distingue dal termine ebraico *shoah*, che non ha invece connotati sacrificali. La lettura sacrificale dello sterminio degli Ebrei durante la Seconda Guerra Mondiale, criticata da altri esponenti della riflessione ebraica e non ebraica sulla *shoah*, è legata in particolare al nome del rabbino Ignaz Maybaum, che delineò le sue teorie nel volume *The Face of God after Auschwitz* (Amsterdam: Polak & Van Gennep Ltd, 1965). Cf. oltre a Grottanelli 1995 anche Agamben 1995 e Giuliani 1998.

¹⁷ In questa direzione si muove anche la riflessione di René Girard intorno al fondamento violento dell'esperienza del sacro, visione che, nella sua tensione a elaborare una 'spiegazione' unitaria, universale, del sacrificio e della natura umana, si avvale di una metodologia e di obiettivi che differiscono in modo sostanziale da quelli della storia delle religioni. Fondandosi su campi d'indagine eterogenei come letteratura, etnologia e psicologia, Girard interpreta l'azione rituale come ricostituzione di un modello prototipico, vedendo nel sacrificio animale una mimesi dell'omicidio collettivo fondatore che egli pone alla base della natura essenzialmente violenta dell'umanità. Cf. Girard 1980, 2004.

¹⁸ Tra i contributi sul tema cf. anche Grottanelli 2002, 2004.

Bibliografia

- Agamben, G. (1995). *Homo sacer: Il potere sovrano e la nuda vita*. Torino: Einaudi.
- Barbera, S. (1997). «Klages e le salsicce di Stefan George». *Belfagor*, 52, 27-41.
- Bataille, G. (1969). *L'eroticismo*. Trad. di A. dell'Orto. Milano: Arnoldo Mondadori Editore. Trad. di *L'érotisme*. Paris. Les éditions de minuit, 1957.
- Benichou-Safar, H. (1981). «À propos des ossements humains du tophet de Carthage». *RStudFen*, 9, 5-9.
- Boldt-Irons, L-A. (2010). «Sacrifice and Violence in Bataille's Erotic Fiction. Reflections from/upon the Mise en Abime». Bailey Gill, C. (ed.), *Bataille. Writing the Sacred*. London; New York: Routledge, 91-104.
- Borgeaud, P. (2010). «Hommage à Cristiano Grottanelli». *Asdiwal*, 5, 5-8.
- Brelich, A. [1965] (2003). *Introduzione alla storia delle religioni*. Roma: Edizioni dell'Ateneo.
- Capdeville, G. (1971). «Substitution de victimes dans le sacrifice d'animaux à Rome». *MEFRA*, 82, 183-323.
- Clemente, P.; Dei, F.; Grottanelli, C.; Simonicca, A. (1991). «Discussione su *Storia Notturna* di Carlo Ginzburg». *QS*, 34, 103-16.
- Detienne, M.; Vernant, J.-P. (a cura di) (1982). *La cucina del sacrificio in terra greca*. Trad. di C. Casagrande e G. Sissa. Torino: Bollati Boringhieri editore. Trad. di: *La cuisine du sacrifice en pays grec*. Paris: Gallimard, 1979.
- Ditadi, G. (a cura di) (1994). *I filosofi e gli animali*. 2 voll. Este: Isonomia.
- Edward, J.-L. (2005). *Signes et insignes de la catastrophe: De la swastika à la Shoah*. Paris; Tel Aviv: Éditions de l'éclat.
- Geertz, C. (1988). *Antropologia interpretativa*. Bologna: il Mulino.
- Gentile, E. (1993). *Il culto del littorio: La sacralizzazione della politica nell'Italia fascista*. Roma-Bari: Laterza. Economica Laterza 218.
- Girard, R. (1980). *La violenza e il sacro*. Trad. it. di O. Fatica; E. Czerkl. 2a ed. Milano: Adelphi. Trad. di: *La violence et le sacré*. Paris: Éditions Bernard Grasset, 1972.
- Girard, R. (2004). *Il sacrificio*. Edizione italiana a cura di P. Antonello. Trad. it. di C. Tarditi. Milano: Raffaello Cortina. Trad. di: *Le sacrifice*. Paris: Éditions de la Bibliothèque nationale de France, 2003.
- Giuliani, M. (1998). *Auschwitz nel pensiero ebraico: Frammenti dalle 'teologie dell'Olocausto'*. Brescia: Morcelliana.
- Grottanelli, C. (1995). *Il sacrificio*. Roma; Bari: Laterza. Biblioteca essenziale Laterza 24.
- Grottanelli, C. (1999). «Ideologie del sacrificio umano: Roma e Cartagine». *ARG*, 1(1), 41-59.
- Grottanelli, C. (2000). «Ideologie del sacrificio umano». Verger, S. (éd.), *Rites et espaces en pays celte et méditerranéen. Étude comparée à partir du sanctuaire d'Acy-Romance (Ardenne, France)*. Roma: École Française de Rome, 277-92. Collection de l'École Française de Rome 276.
- Grottanelli, C. (2002). «Mircea Eliade, Carl Schmitt, René Guenon, 1942». *RHR*, 29(3), 325-56.
- Grottanelli, C. (2004). «Walter Benjamin, *die Kosmiker*, and *Acéphale*». Barbera, S.; D'Iorio, P.; Ulbricht, J.H. (Hrsgg.), *Friedrich Nietzsche: Rezeption und Kultus*. Pisa: Edizioni ETS, 313-32. Nietzscheana 1.
- Grottanelli, C.; Barbera S. (2005). «Sacrifici umani tra Monaco e Parigi». Barbera, S.; Savorelli, A.; Grottanelli, C. (a cura di), *La riscoperta del sacro tra le due guerre mondiali = Atti del convegno* (Prato, Biblioteca Roncioniana, 20 otto-

- bre 2004). Firenze: Le lettere, 67-78. Quaderni del Giornale Critico della Filosofia Italiana 13.
- Grottanelli, C.; Lincoln, B. (1985). «A Brief Note on (Future) Research in the History of Religions». *MTR*, 10, 311-25.
- Eliade, M. (1990). *I riti del costruire: Commenti alla leggenda di Mastro Manole, La Mandragola e i miti della «Nascita miracolosa», Le erbe sotto la croce...* Milano: Jaca Books.
- Heinrichs, A. (1972). *Die Phoinikika des Lollianos. Fragmente eines neuen griechischen Romans*. Bonn: R. Habelt. Papyrologische Texte und Abhandlungen 14.
- Jesi, F. (1979). *Cultura di destra*. Milano: Garzanti.
- Laserra, A.M. (2005). «Un universo 'senza redingote'. La nozione di 'informe' tra sacro e dispendio improduttivo in Georges Bataille». Barbera, S.; Savorelli, A.; Grottanelli, C. (a cura di), *La riscoperta del sacro tra le due guerre mondiali = Atti del convegno* (Prato, Biblioteca Roncioniana, 20 ottobre 2004). Firenze: Le Lettere 2005, 47-66. Quaderni del Giornale Critico della Filosofia Italiana 13.
- Loucas-Durie, E. (1988). «Simulacre humain et offrande rituelle». *Kernos*, 1, 151-62.
- Morani, M. (1981). «Lat. sacer e il rapporto uomo-dio nel lessico religioso latino». *Aevum*, 55, 30-46.
- Reventlow, F. Gräfin zu (1913). *Herrn Dames Aufzeichnungen, oder: Begebenheiten aus einem merkwürdigen Stadtteil*. München: Albert Langen.
- Scheid, J. (1988). «La spartizione sacrificale a Roma». Grottanelli, C.; Parise, N.F.; Amadasi Guzzo, M.G.; Svenbro, J. (a cura di), *Sacrificio e società nel mondo antico*. Roma-Bari: Laterza, 267-92.
- Schuler, A. (1940). *Fragmente und Vorträge aus dem Nachlass*. Leipzig: J.A. Barth.
- Sperber, D. (1984). *Il sapere degli antropologi*. Trad. it. di M. Zanusso. Milano: Feltrinelli. Campi del sapere 14. Trad. di: *Le savoir des anthropologues*. Paris: Hermann, 1982.
- Surya, M. (1982). *Georges Bataille, la mort à l'oeuvre*. Paris: Gallimard.
- Valeri, V. (1994). «Wild Victims: Hunting as Sacrifice and Sacrifice as Hunting in Huaualu». *HR*, 34(2), 101-311.
- Valeri, V. (1996). «Those Who Have Seen Blood. The Memory of Sacrifice in Huaualu Initiation». Howell, S. (ed.), *For the Sake of our Future: Sacrificing in Eastern Indonesia*. Leiden: Research School CNWS, 282-302. CNWS Publications 42.
- Versnel, H.S. (1990). *Isis, Dionysos, Hermes: Three Studies in Henotheism*. Vol. 1 of *Inconsistencies in Greek and Roman Religion*. Leiden; New York: E.J. Brill 1990. Studies in Greek and Roman religion 6.
- Wissowa, G. (1902). *Religion und Kultus der Römer*. München: C.H. Beck'sche Verlagsbuchhandlung. Handbuch der klassischen Altertums-wissenschaft V 4.

