

Religione

ELENA PRANDI, *Santa Eurosia. Un culto agrario dai Pirenei spagnoli alla Pianura Padana*, Sometti, Mantova 2021, pp. 182.

Questo libro, pubblicato postumo, costituisce la traduzione editoriale della ricerca compiuta dall'autrice per la tesi di laurea in Storia Antica presso l'Università "Alma Mater" di Bologna. Si è trattato di percorrere le tracce storiche di una santa del IX secolo il cui culto, portato in Italia dagli spagnoli dopo la battaglia di Pavia (1525), è entrato in profondità nella devozione dei ceti subalterni in particolare nel nord della penisola. Di questa santa sono tuttora assai diffuse le testimonianze pittoriche nelle chiese e nelle cappelle stradali, nonché in molteplici toponimi (Lombardia, Veneto, Emilia), mentre la sua memoria in ambito popolare, dopo una forte diffusione nei secoli XVIII-XIX, è venuta progressivamente calando sino ad estinguersi nei primi decenni del Novecento.

Secondo più fonti – quelle che l'autrice, dagli archivi consultati nei luoghi del martirio ha ritenuto più affidabili – la santa nacque in Boemia (attuale Repubblica Ceca) nel IX secolo con il nome originario di Dobroslava che in slavo significa "buona rugiada", successivamente greccizzato in Eurosia, dal medesimo significato. Di estrazione nobile e precocemente orfana, la bambina sarebbe stata adottata dalla famiglia reale boema e avrebbe contratto matrimonio per procura col principe di Aragona: la corona spagnola cercava infatti un alleato per arginare l'invasione araba. Eurosia, dopo un lungo viaggio, valicò i Pirenei e scese a valle per incontrare e conoscere il marito. Qui però, intorno ai villaggi di Jaca e Yebra, il territorio subiva le scorrerie di un predone islamico dal nome Aben Lupo, il quale, alla notizia che una nobildonna straniera e il suo seguito si erano nascosti in una grotta delle montagne per non subire persecuzioni, li andò a cercare e, una volta trovati, ordinò di massacrare tutto il gruppo salvo Eurosia. Lupo, infatti, voleva convertirla per portarla in sposa a Mahomad re di Cordova, ma di fronte al reciso rifiuto della nobile cristiana, «encendido en furor infernal, y rabia mas que diabolica», ne ordinò l'uccisione che avvenne prima con il taglio delle mani e dei piedi e infine con la decapitazione. Il corpo, lasciato nel luogo del martirio, sarebbe stato trovato da un pastore il 25 giugno 1075: si trattò, come dicono gli agiografi, di un'*inventio*.

È questo un periodo, a cavallo dell'anno Mille, in cui appaiono frequenti le *inventiones* dei resti, veri o presunti, di santi. Si pensi all'*inventio* del corpo dell'apostolo san Giacomo Maggiore nei pressi di Compostela, che darà origine alla costruzione del santuario e al Cammino di Santiago, o a quella del (presunto) Preziosissimo Sangue di Cristo presso Mantova, ivi portato dal soldato Longino dopo la conversione, che condusse alla nascita della Diocesi omonima e, per certi aspetti, all'uso autolegittimario che ne fecero i Gonzaga.

La nostra lettura del "caso" di s. Eurosia – la cui ricostruzione storica appare assai accurata almeno a partire dalle fonti d'archivio presenti *in loco* – cerca di individuare "modelli folklorici" ai quali si ispirano gli agiografi e non pretende

di entrare nella questione relativa alla verità storica della vita e del martirio della santa. Anzitutto, il modello iconografico rimanda a una fiaba popolare diffusa in tutta Europa in età medievale che ha come protagonista una fanciulla dalle mani mozzate o senza mani. Sofia Boesch Gajano insegna che i racconti agiografici relativi alle vite dei santi dell'Alto Medioevo traggono sovente ispirazione da modelli preesistenti derivati dalla cultura e dalle mitologie pagane e dalle loro reinterpretazioni, in epoca successiva, in chiave folklorica.

Altri echi folklorici individuabili nell'agiografia di s. Eurosia vanno innanzitutto ricercati nella località della Spagna in cui si verificò l'*inventio* delle reliquie della santa, il 25 giugno 1075, sul sacro monte di Yebra nei pressi di Guadalupe, zona percorsa da molti fiumi dal regime torrentizio, come il Tago, l'Ebro e i loro affluenti. Siamo nella zona montuosa del Sistema Iberico, la catena che delimita la "meseta" (altopiano) della Spagna. Dall'VIII-VI secolo a. C., questa fu la prima zona di stanziamento della popolazione celtiberica nella penisola iberica, regione a partire dalla quale i Celtiberi iniziarono a espandersi in tutta la Spagna verso Sud (Andalusia) e verso Occidente fino alla costa atlantica (Galizia).

La cultura delle varie tribù dei Celtiberi stanziati in territorio spagnolo subì una graduale latinizzazione dopo il 133 a.C., quando l'ultima roccaforte fu espugnata da Publio Cornelio Scipione Emiliano con la presa di Numanzia. La sconfitta dei Celtiberi ad opera di Scipione Emiliano dopo la III Guerra Punica, non distrusse totalmente le tradizioni religiose di questa popolazione vinta dai Romani. I Celtiberi, al pari dei loro antenati, adoravano numerosi spiriti locali, ubicati dai loro miti soprattutto nei pressi dei fiumi e, in generale, dei corsi d'acqua. Quasi sempre di sesso femminile e considerate come entità di carattere "plurale" (come le "ninfe" della mitologia della Grecia antica), queste divinità minori delle acque erano chiamate – con termine generico – *Divone*, ma, a seconda delle località prendevano nomi diversi.

Come le *Divone* celtiberiche, anche s. Eurosia presenta forti connessioni con l'elemento acquatico. I suoi agiografi narrano che in due occasioni fece scaturire fonti d'acqua dalla roccia e che esercita poteri sulle acque pluviali, scongiura le siccità e protegge da fulmini e temporali (lo dimostra la sua figura scolpita, in funzione protettiva, sul retro di molti carri agricoli padani dell'Ottocento). Inoltre il suo nome greco/latino evoca la rugiada. La memoria di queste divinità celtiche, figure potenti legate all'acqua e ai "culti periferici" si mantenne vitale lungo il periodo della dominazione romana e la successiva cristianizzazione, finché, nel Medioevo, furono credute dalle popolazioni locali delle "fate" (come ha scritto L. Harf-Lancner in *Morgana e Melusina. La nascita delle fate nel Medioevo*, un volume non tradotto in italiano). Protagoniste di canti poetici (i *lai*) patetici e lacrimosi, da divinità divennero vittime di amori infelici con gli esseri umani, di metamorfosi in animali acquatici o anfibi, a volte oggetto di angherie, persecuzioni e mutilazioni come nel caso di s. Eurosia.

Tuttavia persiste anche nel Medioevo cristiano la loro funzione di protezione e salvaguardia dell'ambiente naturale che le aveva viste un tempo come "*patronae*". E qui la leggenda medioevale si ricollega ad un'altra "forma semplice":

la fiaba. Nel nostro caso si parla della fanciulla senza mani, ma numerose sono le crudeltà narrate ai danni delle povere fate (che sembra abbiano perso i loro originari poteri) narrate nei *lai* medioevali e nelle novelle popolari che da essi derivarono.

Un significato rituale da attribuire a queste mutilazioni subite dalle eroine dei racconti popolari, specie nelle *Leggende*, coincide con la credenza di poter fecondare il terreno arricchendolo con le parti sparse del corpo della malcapitata. Il modello “archetipo” potrebbe essere quello, proveniente dalla mitologia egizia, dell’uccisione e smembramento del corpo di Osiride (le cui parti sarebbero state recuperate e ricomposte dalla moglie Iside) ad opera del malvagio e invidioso fratello Seth, una pratica che avrebbe favorito la fertilità delle terre bagnate dal Nilo.

Altro elemento di interesse è la data in cui ricorre (in Spagna) la festa di s. Eurosia, coincidente con la data dell’*inventio* delle sue reliquie: il 25 giugno. Data certo non casuale in quanto si inserisce nel ciclo stagionale delle celebrazioni del solstizio d’estate. Ricorrenza astronomica che la Chiesa celebra il giorno prima con la festa di S. Giovanni Battista (24 giugno). Si tratta di un evento che ha un profondo valore simbolico un tempo molto sentito da parte di tutte le culture popolari europee. Il ciclo della festa di s. Giovanni, che si conclude il 29 giugno con la festa dei santi Pietro e Paolo, è legato alle credenze popolari sulle virtù di molti elementi naturali e alla raccolta di erbe commestibili, della camomilla, del mallo delle noci ricercato per le sue proprietà benefiche e per farne, in seguito, un liquore. È pure benefica la rugiada: bagnarsene gli occhi di primo mattino nei giorni di questo ciclo festivo proteggeva per tutto l’anno la vista. Il legame della festa folklorica di s. Giovanni con l’acqua è dato dall’immagine stessa del santo in atto di battezzare il Cristo. L’introduzione all’interno di questo ciclo liturgico del santorale di s. Eurosia (personificazione stessa della rugiada) ha dunque una sua logica motivazione.

Per quanto riguarda lo stretto collegamento di s. Eurosia con le acque, l’autrice segnala che il santuario montano di Puerto (1600 m. s.l.m.), eretto nella località che la tradizione vuole che sia stata quella del martirio della santa, sorge «là dove confluiscono le acque che danno origine [a una] fontana» naturale, poi ricostruita intorno al 1860 (ma che forse poteva essere precedente al martirio, eventualmente legata al culto celtico delle Vergini). Elena Prandi descrive i luoghi di culto e le modalità di esecuzione della festa di s. Eurosia, chiaramente collegata al giorno precedente, dedicato alla commemorazione del Battista. La festa di Jaca, scrive, «è stata in parte assimilata dall’etnia gitana», con veglia notturna e *incubatio*.

L’autrice cita pure i balli all’interno della cattedrale di Jaca, le cui musiche sono eseguite dai pellegrini (i *romedios*) con strumenti un tempo ritenuti impuri dalla Chiesa (salterio e flauto a tre fori). Ella coglie in questi dettagli elementi che sembrano rinviare ad un precedente culto pagano (a una qualche *divona* celtica del luogo) successivamente assorbito nella liturgia cristiana. Un tipico residuo “pagano” sembra essere la credenza popolare nell’ambivalenza di s. Eurosia: da un lato propiziatrice dei raccolti, benefica patrona delle acque, soccorritrice nei

casi di siccità e dall'altro portatrice di bufere e fulmini che minacciano la campagna e la produzione agricola in quanto pronta a compiere la propria vendetta ai danni di coloro che non le dedicano un'adeguata venerazione. Questo carattere ambivalente potrebbe denotare – si tratta di un'ipotesi – un'origine molto più antica rispetto al IX secolo assegnato dagli agiografi alla santa.

Le origini boeme della santa, stabilite dalla maggior parte dei suoi agiografi (ma altri la vorrebbero nativa dell'Aquitania), collegano la sua "vita" alla predicazione di Metodio e del fratello Cirillo tra gli Slavi. Metodio avrebbe infatti, sempre secondo costoro, convertito i genitori di Eurosia, che in origine aveva un nome slavo: Borofia o, come abbiamo già osservato, Dobroslava dallo stesso significato di quello greco/latino attribuitole in seguito per volontà divina, cioè Buona Rugiada. Le radici natali di Eurosia nella Boemia del IX sec. potrebbero avere un fondamento di carattere mitologico-culturale che va fatto però risalire ad un'epoca assai anteriore che rimanda alle origini stesse delle popolazioni celtiche: il cronotopo celtico è stato fissato dagli archeologi nei territori dell'odierna Boemia e Moravia a partire dall'VIII sec. a.C., quando i celti Boi ivi residenti presero a migrare verso sud in Italia settentrionale e penisola Illirica, verso ovest nella penisola iberica, verso nord in Britannia. La culla dei primi Celti (i Boi) è dunque stato accertato trattarsi della Boemia e Moravia (VIII sec. a.C.), prima che tali popolazioni occupassero altri territori europei. La citazione della Boemia come terra natale di Borovia, o Dobroslava – poi Eurosia – ci riporta dunque ad una credenza tipica delle popolazioni slave entrate in contatto con i Celti.

La credenza nelle *Rusalki*, nome dato dal XVI sec. ai geni femminili delle acque, in precedenza chiamate, anche dagli slavi, con il termine latino *Divae*, presenta alcuni particolari che le rendono ancora più affini alla vicenda agiografica di s. Eurosia. Queste *Rusalki* sono divinità plurime che abitano presso le acque e si tengono nascoste alla vista degli esseri umani per tutto l'anno, tranne che nella "Settimana delle *Rusalki*", periodo che Vladimir Propp – il grande folklorista russo (1895-1970) – indica aver inizio con la festa della Santa Trinità, collocata dal santorale nella domenica dopo la Pentecoste. In questa stagione primaverile le *Rusalki* – il cui nome richiama la rugiada, ma, come abbiamo detto si tratta di una denominazione folklorica piuttosto tarda, successiva al XVI secolo – si mettono allo scoperto, sempre nei pressi delle acque (che sono il loro elemento) e attirano gli uomini che le vedono, ma anziché accoppiarsi sessualmente, provocano loro la morte nei modi più subdoli e senza spargimento di sangue, ma, solitamente facendo loro il solletico o affogandoli. La credenza popolare sostiene che queste creature di fantasia siano le ombre di fanciulle morte ancora vergini e comunque non ancora sposate. Propp sostiene che esse escono allo scoperto nella Settimana delle *Rusalki*, ma restano visibili agli esseri umani per tutta l'estate e che tutto ciò che si faceva nella Settimana veniva ripetuto durante la festa di s. Giovanni Battista. Le *Rusalki* sono fascinose incarnazioni dello spirito acquatico, e anche se l'acqua è necessaria all'agricoltura – e per questo si compivano riti propiziatori durante la Settimana – essa, nelle credenze degli slavi, non genera nulla. Da qui il carattere ambivalente di queste figure del folklore slavo, sedut-

trici e maligne, capaci di incutere speranza e terrore al tempo stesso nei maschi che le incontrano.

La dimensione sessuale presente nel mito del folklore slavo che ha preso il nome delle Rusalki, si trova, sia pure in una forma diversa, adombrato anche nella narrazione agiografica di s. Eurosia. Qui però l'aggressore non è una fanciulla, ma un maschio, per di più islamico e dunque "infedele". Per mano dell'aggressore Eurosia diviene così una vergine – o meglio, una sposa (sia pure per procura) in procinto di consumare – cui viene tolta prematuramente la vita (come era avvenuto alle Rusalki che tuttavia non avevano subito mutilazioni agli arti superiori e inferiori).

Va da sé che tutte le "somiglianze" qui segnalate non costituiscono delle prove, né dimostrano alcuna reale dipendenza da esse della vicenda terrena di Eurosia. Eventualmente, potrebbero (il condizionale è d'obbligo, trattandosi di congetture) essere – tutte o in parte – servite agli agiografi del passato per costruire la loro "vita" della santa, e aver permesso al popolo di rielaborare un'immagine della figura di Eurosia consona alle varie tradizioni locali di origine pagana e/o profana. Ci è sembrata comunque valida la tesi, espressa in più occasioni da Vittorio Lanternari – uno dei più autorevoli rappresentanti della Scuola romana di Storia delle religioni fondata da Raffele Pettazzoni –, il quale sosteneva essere ormai evidente che non ha più senso una storia delle religioni che non sia una storia antropologica o semplicemente un'antropologia religiosa. Su questa linea si è qui cercato di cogliere, sia pure in via congetturale, le più arcaiche stratificazioni dell'agiografia di s. Eurosia, il culto della quale, estesosi anche, se non soprattutto, nelle regioni settentrionali italiane (ma v'è una chiesa ad essa dedicata anche a Roma), ha svolto un ruolo essenzialmente anti-tempestario e di protezione dei prodotti dei campi sin che è calato su di essa, come si diceva all'inizio, un oblio pressoché totale, al quale è tuttavia sopravvissuta una notevole quantità di testimonianze pittoriche, di patronati e toponomastiche. Scrive l'autrice che «la specializzazione della santa in disastri meteorologici non ha retto di fronte ai processi di trasformazione dell'agricoltura. [...] Si può quindi avanzare l'ipotesi che quanto più un culto è specializzato, tanto meno esso regge ai mutamenti sociali e ai processi di razionalizzazione tecnologica». Ciò non toglie che in certe zone del Veneto – Adria (RO), Lumini (VR) – del Piemonte: Serravalle Sesia (VC, dove ogni ottobre si confezionano ancora dolci in onore della santa), della Bergamasca, del Mantovano (dove si trovano due parrocchie dedicate a s. Eurosia, oltre a una ventina di dipinti di varia grandezza che ne rappresentano il martirio), e in altre zone del nord rimangano sporadici eventi festivi più legati alla tradizione che non a una reale continuità devozionale. L'estinguersi della devozione a s. Eurosia in età contemporanea peraltro era già stato segnalato da Elena Prandi (cfr. *S. Eurosia tra memoria ufficiale e religiosità popolare. Antropologia di un culto*, in «Humanitas» 49, 4[1994], pp. 549-560).

Giancorrado Barozzi

Filosofia

NUNZIO BOMBACI, *La persona, il prossimo, l'amico. Le figure dell'altro in P. L. Entralgo*, ETS Edizioni, Pisa 2023, pp. 296.

Per tutto il Novecento, quasi inspiegabilmente, il pensiero spagnolo contemporaneo non è stato recepito in Italia, tranne rarissime eccezioni (Ortega y Gasset e Miguel de Unamuno). Solo a partire dagli ultimi decenni, alcuni nomi di filosofi ispanici cominciano a comparire nelle librerie e nei titoli delle relazioni dei convegni – Xavier Zubiri, María Zambrano, Eduardo Nicól, e José Gaos, ad esempio. Il volume che qui recensiamo di Nunzio Bombaci, insieme a quello precedente dedicato a Juan Rof Carballo, si inserisce in questo filone, con una sua specificità: il filosofo di cui si parla, in questo caso Pedro Lain Entralgo, è stato anche un medico.

La filosofia della medicina è un campo di studi vasto e di crescente interesse, che spesso tuttavia manca di inquadramento storico. Questo volume di Bombaci, dunque, colma due lacune: una relativa alla conoscenza del pensiero filosofico ispanico, l'altra relativa alla storia della filosofia della medicina. Leggendolo, scopriamo tra le altre cose che Entralgo, già nella prima metà del secolo scorso, aveva tematizzato la necessità che la persona malata divenisse il *soggetto*, e non l'*oggetto* del percorso terapeutico (pp. 111-112). Si tratta di un'anticipazione importante di quello che oggi viene chiamato, in psicologia clinica, "approccio fenomenologico" alla terapia, nel senso di partire, invece che dai soli *sintomi*, da come il paziente *vive* la malattia. I risvolti socio-politici di questa impostazione personalistica della relazione medico-paziente sono intuibili allorché si noti che per Entralgo il *malato* di cui prendersi cura è la figura archetipica del *prossimo* (p. 202). Si tratta di una prospettiva vicina a quella sviluppata, in tutt'altro contesto, da Alasdair MacIntyre nel suo testo *Dependent Rational Animals*, quando scrive che «sono i genitori dei bambini disabili che costituiscono il paradigma della buona maternità e paternità in quanto tale»¹, poiché offrono il modello generale dell'essere disposti a prendersi cura dei figli anche se questi presentassero bisogni più esigenti e difficoltà maggiori rispetto alla maggior parte degli altri; analogamente, un "buono Stato" è quello disposto a garantire le stesse capacità fondamentali per tutti e riconoscere pari dignità a tutti i cittadini, e *quindi* a impegnarsi maggiormente nei confronti di coloro che presentano attualmente più bisogni e difficoltà rispetto alla maggioranza degli altri. Come argomenta efficacemente Marie Grand nel suo *Géographie de l'amour*, l'amore verso *ognuno* testimoniato dal Samaritano della parabola evangelica deve sapersi tradurre nell'amore verso *tutti*, rappresentato dal personaggio dell'albergatore, e viceversa. Spesso, invece, anche a livello filosofico, la dipendenza e la disabilità sono associate all'*oggetto* di un'azione morale benevola compiuta da un *soggetto*

¹ *Dependent Rational Animals. Why Humans Beings Need the Virtues*, Carus Publishing Company, Chicago 1999, tr. it. *Animali Razionali Dipendenti*, Vita e Pensiero, Milano 2019, cap. 4, p. 89.

morale astrattamente presentato come autonomo e indipendente, senza bisogni. Ribaltare questa prospettiva significa rendersi conto che la dipendenza è una categoria antropologica fondamentale, propria di ogni *soggetto* umano, punto di partenza di una morale e di una politica attente alla persona. Anche se in Entralgo la categoria della dipendenza non rientra propriamente tra quelle che lui chiama le «note costitutive» della persona (pp. 183-184), credo che alcuni suoi spunti possano essere letti in questa stessa direzione. Un punto critico che resta tale, invece, è quello relativo alle questioni bioetiche, che Entralgo non menziona mai, pur essendo ancora un intellettuale attivo negli anni Settanta, in cui tali problemi erano assolutamente presenti e discussi in tutto il mondo occidentale. Bombaci coglie opportunamente questo punto nelle Conclusioni (p. 257), testimoniando così la capacità di leggere filosoficamente, cioè criticamente, il pensiero di un autore a cui si sente peraltro legato e vicino, come emerge da molte altre pagine del volume. Il valore aggiunto di questo testo ricco e denso risiede proprio in questo: farci risultare *prossimo* un autore che inizialmente storicamente potrebbe sembrare *lontano*.

Damiano Bondi