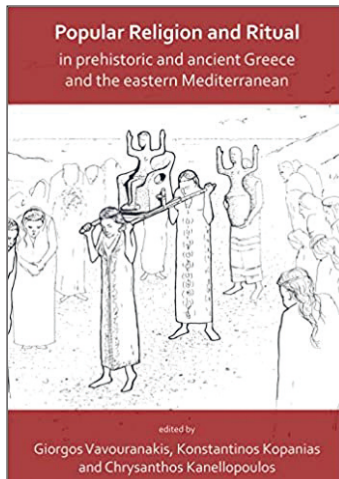


## POPULAR RELIGION AND RITUAL




---

VAVOURANAKIS, GIORGOS, KOPANIAS, KONSTANTINOS, and KANELLOPOULOS, CHRYSANTHOS (eds.) (2018). *Popular Religion and Ritual in Prehistoric and Ancient Greece and the Eastern Mediterranean*. Oxford: Archaeopress. 188 pp., 38,40€ [ISBN 978-1-7896-9045-3].

---

NICOLA CUSUMANO

UNIVERSITÀ DEGLI STUDI DI PALERMO

NICOLA.CUSUMANO25@UNIPA.IT

NON VI È DUBBIO CHE PER GLI STUDIOSI L'INDAGINE sui rituali religiosi associa alla capacità di suscitare il più grande interesse quella (non meno determinante) di provocare – direi inevitabilmente – una riflessione metodologica a tutto campo e la ridefinizione del set “domande/risposte” che finisce per mettere in gioco problemi di portata molto più ampia dei singoli casi studio. Come giustamente riconosce Giorgos Vavouranakis nella premessa del volume (*Popular religion and ritual: introductory notes*, vii-xiii), di cui è uno dei tre curatori, con K. Kopanias e Ch. Kanellopoulos, non è mancata nel passato e anche in studi recenti una certa disinvoltura nell'attribuire (o nel negare) un significato culturale a testimonianze la cui funzione non sarebbe altrimenti chiara. È noto a tutti il ruolo di *passe-partout* interpretativo sovente attribuito al fattore “religioso” (qualunque cosa si voglia intendere con questa parola). Da qui la difficoltà di procedere nell'analisi dei documenti categorizzati sotto la rubrica del “re-

ligioso” e del “rituale”: lo studio del “religioso” chiede difatti agli archeologi “to reach into the deep structural levels of past cultures and understand some of the principles that underlie their mechanics” (p. vii). Ma questo può rivelarsi un obiettivo difficile, soprattutto nel passaggio dallo studio del contesto archeologico all’interpretazione della macchina simbolica che dà senso alla documentazione: è quello che l’approccio di Colin Renfrew ha provato a focalizzare relativamente agli indicatori archeologici dell’attività culturale (già a partire da *The Archaeology of Cult. The Sanctuary at Phylakopi*, London 1985). Insomma, la grande questione su cui l’indagine archeologica (ma non solo) deve riflettere riguarda appunto l’identificazione corretta della dimensione ideologica e dei suoi epifenomeni sociali e psicologici. *Vaste programme*, è il caso di dire. Se in parte si può apprezzare la qualità attuale della ricerca dedicata alle grandi strutture santuariali e ai rapporti tra i rituali e le forme di legittimazione del potere, manca ancora una riflessione altrettanto marcata sulle credenze praticate nei rituali da grandi gruppi in genere appartenenti alle classi più basse. Questa la ragione principale che ha portato alla pubblicazione di un volume ampiamente articolato, con l’obiettivo di contribuire all’analisi di quello che è senz’altro l’aspetto più precario ma al tempo stesso più cruciale, ossia la dimensione esperienziale dei culti e delle credenze (la *religion vécu*). Il *fil rouge* che attraversa i contributi qui raccolti condividono l’idea di base, che risale alla sociologia di H. Hubert e M. Mauss, che religione e rituale hanno a che fare con l’*ethos* collettivo e con i valori che regolano il funzionamento della società, grazie al loro meccanismo di “performative stability”.

Il piano dell’opera presenta un’articolazione spaziale e temporale omogenea e coerente. I primi sei contributi sono dedicati a Creta minoica e alla prima fase del secondo millennio. Apre lo stesso Giorgos Vavouranakis (*Ritual, multitude and social structure in Minoan Crete*, pp. 1-10), che si concentra sul rituale funerario a Creta all’inizio del secondo millennio a.C., all’epoca della fondazione dei primi palazzi: l’A. sostiene la tesi di una diffusione di riti popolari in tutta l’isola, indizio di una tendenza allo sviluppo sociale orizzontale, cui si contrapporrebbe la reazione elitaria che si manifesterebbe invece nei centri palaziali. A partire dallo studio di materiali ceramici funerari dell’area di Festo, Ilaria Caloi (*What relationship with the First palace of Phaistos? The funerary complexes of Kamilari and Ayia Triada in the Protopalatial period*, pp. 11-18) mette alla prova l’ipotesi di Vavouranakis: questi segni di attività rituale nei cimiteri in questo periodo potrebbero essere letti come ritualità popolare in opposizione alla nascita del palazzo a Festo. Come nota tuttavia l’A., l’adozione di set cerimoniali come quelli usati a Festo potrebbe segnalare “a social strategy of imitation and emulation of ritual performances based on drink consumption” (p. 16), a riprova del processo d’integrazione di questa comunità nell’ambito del sistema palaziale di Festo.

Per quanto riguarda i santuari montani diffusi a Creta e studiati nelle celebri ricerche ancora oggi fondamentali di M.P. Nilsson, Matthew Haysom (*Mass and elite in Minoan peak sanctuaries*, pp. 19-28) si propone di sfumare le due posizioni dominanti su questa tipologia santuariale: come espressione di culti popolari o, viceversa, manifestazioni privilegiate del ruolo dominante delle élites. L'elemento guida nella sua analisi si basa sulla constatazione della distanza dai palazzi e la loro definizione come spazi aperti al confronto e alla mediazione ("forums of competition") tra élite e gruppi esterni al palazzo: giustamente l'A. osserva che la competizione è "a form of dialogue" (p. 25), ciò che consente di superare le dicotomie tradizionali e avvicinarsi forse più alle effettive dinamiche all'opera.

Focalizza l'attenzione sulle c.d. "inverted cups" Santo Privitera (*Inverting vases in Bronze Age Crete: Where? When? Why?* pp. 29-37). Piuttosto che cercare una spiegazione unica, Privitera sottolinea la diffusione di questa tipologia ceramica dallo spazio funerario a quello domestico, suggerendo la connessione di queste coppe con i rituali rivolti agli antenati della casa, in grado di ribadire e rafforzare i legami intergenerazionali. Si tratta verosimilmente di "rituals centred upon food manipulation and/or drinking ceremonies, which were aimed at commemorating the dead as ancestors". Tuttavia, l'insieme delle testimonianze segnala la tendenza a slittare dallo spazio strettamente domestico verso un ambito sempre più chiaramente comunitario. Il concetto di comunità può in effetti, anche a mio avviso, aiutare a leggere in termini più ampi la tensione tra "popolare" ed "élite", come sembra chiaro anche nelle pagine di Lefteris Platon (*A Minoan "chytros"? Unexpected archaeological evidence for the possible pre-historic origin of an ancient Greek ceremonial practice*, pp. 39-46). Si tratta della scoperta di una grande pentola per la cottura di cereali a Zakros, dotata di una forma che mostra elementi del tripode e del kernos: si tratterebbe di una "pentola rituale" che Platon legge come un antenato cretese degli *Anthesteria*, la notissima festa dionisiaca di inizio anno ben documentata ad Atene (e nel mondo ionico), dove l'ultimo giorno della festa prendeva appunto il nome di *Chytroi*, "Pentole", in ricordo dei cereali lessati in questi recipienti d'argilla dopo il diluvio (*panspermia*). Il ritrovamento nell'area di altri frammenti riconducibili alla stessa tipologia d'uso, nonché i frammenti di recipiente per il vino, sembrano rafforzare la proposta interpretativa: se corretta, sembra possibile sostenere il carattere popolare e non palaziale del rituale legato al *chytros* in questione, in linea con il carattere di una festa connessa alla purificazione simbolica e all'invocazione della fertilità della terra. In dialogo con l'analisi di Platon, si veda d'altronde anche il contributo di Yannis Chairatakis (*infra*), che in un'altra isola, Salamina, traccia possibili legami tra la pratica defissoria e l'uso dei *chytroi* nelle feste *Anthesteria*. Ma ci troviamo già nel IV secolo, all'altro estremo dell'arco temporale presente nel volume.

Ultimo contributo di questa ricca sezione minoica è quello di Annette Højen Sørensen, Walter L. Friedrich e Kirsten Molly Søholm (*Metamorphoses and hybridity in the wall-paintings at Akrotiri, Thera*, pp. 47-54): gli autori presentano una lettura alternativa dei celebri dipinti murali trovati ad Akrotiri, sull'isola di Tera: piuttosto che manifestazioni di arte ed emanazione dell'ideologia dell'élite palaziale, gli autori sostengono che la tematica iconografica si ispira ai principi del mutamento e dell'ibridismo, per esempio i motivi a spirale, le scene legate al passaggio ciclico del tempo e quelle che associa la figura umana alle piante e gli animali. Il fatto che gli atti rituali siano illustrati negli affreschi può collegarsi alla rappresentazione di un evento annuale ripetuto ogni anno. Il principio di fondo che sembra ispirare le immagini sembra quello metamorfico del rinnovamento, che in periodi successivi e meglio documentati caratterizza appunto feste e riti.

Segue la sezione che si occupa della seconda metà del II millennio e guarda alla società palaziale micenea. Hélène Whittaker (*Approaches to popular religion in Late Bronze Age Greece*, pp. 55-61) pone in discussione l'approccio alla religione micenea, basato su una dicotomia tra pratiche d'élite di ispirazione minoica e pratiche popolari che invece rinviano al contesto elladico locale. La disamina della documentazione disponibile suggerisce alla studiosa di distinguere tra "formal and informal rites". I primi erano cerimonie ufficiali, a cui partecipavano grandi gruppi di persone sia di élite che non di élite. I secondi sarebbero stati riservati alla sfera del privato o della famiglia e legati alle attività domestiche o alle usanze funerarie. Resta la problematicità di individuare un livello chiaramente associabile alla categoria di "popular religion", anche se Whittaker sottolinea opportunamente che lo scavo archeologico può creare sotto questo aspetto una sorta di distorsione interpretativa, dal momento che sono le élite ad esprimere i materiali più durevoli e significativi, proprio per la loro capacità economica. Al contrario i gruppi non dominanti e quindi meno dotati di risorse hanno fatto ricorso a oggetti meno "permanenti" ("relative impermanence") e con ciò hanno determinato una minore visibilità futura. In accordo con la proposta di H. Whittaker, Nagia Polychronakou Sgouritsa (*The Mycenaean figurines revisited*, pp. 63-71) si concentra sulle figurine micenee provenienti da vari siti dell'Attica, di Egina e di Ceo. Pur partendo dalla considerazione che "our understanding of the use and significance of Mycenaean figurines remains elusive", l'A. ritiene che, ad esempio, i materiali a figura tripla, ritrovati principalmente nelle tombe e in certi casi in sepolture di bambini, possono essere spiegate come rappresentazione di figure divine collettive, come le Parche, le Grazie e le Ore, anche se resta aperta la questione del loro carattere popolare, o meglio resta prudente ipotizzare che negli stessi materiali possano coabitare in entrambe le dimensioni ufficiale e popolare.

Il contributo di Eleni Salavoura (*Mount Lykaion (Arkadia) and Mount Oros (Aegina): two cases of Late Bronze Age sacred "high places"*, pp. 73-83) si concentra sulle tracce santuariali in due zone montane, *Lykaion* in Arcadia e *Oros* in Egina, e riprende l'argomento dei santuari montani già trattato per l'area minoica da Matthew Haysom (*supra*). Ma a differenza di quell'area, i santuari montani micenei attendono ancora di essere studiati sistematicamente: è poco chiaro, ad esempio, se le attività rituali che vi avevano luogo rafforzavano i legami con un'autorità centralizzata, oltre a soddisfare le esigenze di comunità più locali. Inoltre, sembra opportuno rilevare i fenomeni di continuità che vedono manifestazioni di culto (rituali collegati al consumo di cibo e bevande) negli stessi luoghi anche in età successiva e fino a poco tempo fa ("A kind of local feast, with on-site food consumption takes place still today on Lykaion, as well as on Oros"). Per queste ragioni l'A. sostiene (80) che tali luoghi di culto, come quelli di *Oros* e *Lykaion*, possono essere considerati "a more spontaneous and pure expression of popular religion", probabilmente finalizzata al controllo della natura e del clima, e che in generale sarebbe meglio scorgere nella loro attività un ruolo complementare a quello dei centri di potere.

La transizione alla prima età del ferro è esaminata nel contributo di Theodore C. Eliopoulos (*The "Minoan Goddess with Upraised Arms" today*, pp. 85-95): la sua indagine si basa anche sulla comparazione con certe pratiche religiose popolari cristiane (le litanie), e vede nelle cosiddette "dee minoiche con le braccia alzate" di questo periodo la versione 'popolare' di precedenti pratiche rituali proprie dei palazzi della tarda età del bronzo. In questa direzione si orienta lo studioso sulla base dei nuovi dati di scavo: questo tipo di reperti sarebbe stato al centro dell'organizzazione dei santuari cretesi nelle Dark Ages. La constatazione che questi oggetti abbiano proliferato negli insediamenti periferici proprio nel momento della caduta dell'amministrazione centrale palaziale sembra richiedere "a sociological explanation". Anche se occorre essere cauti riguardo ad una loro interpretazione in termini di "popular religious elements", si deve però osservare il concreto sviluppo religioso nel XII secolo a.C., che forse può essere considerato il precursore della struttura della religione greca del periodo storico.

I santuari ciprioti di età arcaica studiati da Anastasia Leriou (*Re-positioning "rural" sanctuaries within the Cypro-Archaic societies: some considerations*, pp. 97-104) mostrano, a giudizio della stessa studiosa, un'omogeneità delle pratiche rituali che non permette di distinguere tra gruppi sociali elitari e non elitari, anche se questa valutazione richiede una migliore conoscenza delle attività rituali che si svolgevano all'interno di queste aree di culto. Il dato importante è una continuità rituale a partire dalla tarda età del bronzo, che avrebbe prodotto una identità culturale condivisa, a dispetto della frammentazione politica che, com'è noto, l'isola: questa situazione avreb-

be poi alimentato la resistenza culturale alle successive occupazioni di Cipro da parte degli Assiri, degli Egiziani e dei Persiani. Sul piano poi della riflessione metodologica, l'A. evidenzia quanto sia difficile affermare la netta distinzione tra "the so-called 'official' religious beliefs and cultural practices and their popular/folk counterparts" (102): anche secondo me, non può che far sempre bene alla ricerca ricordare che si tratta di una distinzione "tecnica" (*etic*) e non certo *emic*.

A chiusura di questa sezione dedicata all'area del Mediterraneo orientale, Valia Papanastasopoulou (*Popular religion in ancient Judah during the 8th and 7th centuries BC. The case of the female pillar figurines*, pp. 105-111) si occupa del culto della dea Asherah e delle "female pillar figurines" legate alla fertilità e forse alla protezione dei neonati, diffuse tra VIII e VII secolo a.C. nel regno di Giuda. La lettura di questa tipologia rituale consente alla studiosa di osservare all'opera una forma di resistenza al monoteismo ufficiale dello stato monarchico di Giuda, che può forse leggersi in termini di contrapposizione élite/popolo. Anche se non si trovano nella Bibbia riferimenti negativi alle "female pillar figurines", tuttavia è corretto supporre che non siano state accettate dallo Yahwismo ufficiale, e che erano usate solo dai gruppi sociali che eseguivano riti della "popular religion". Nel periodo post-esilico, questi oggetti risultano completamente assenti: si tratta di un'indicazione interessante a riprova dei drammatici cambiamenti religiosi e sociali determinati dall'esilio e dal ritorno in Palestina e dell'eliminazione di elementi idolatrici, come le immagini e le statuette, ormai incompatibili con una forma pura di monoteismo.

I temi dei rimanenti sei contributi riguardano l'antica Grecia. Apre quest'ultima sezione Electra Apostola (*Representations of the demon-god Bes in Rhodes and Samos during the 7th and 6th centuries BC and their influence on popular religious beliefs: Bes and the "fat-bellied demons"*, pp. 113-124), che prende in considerazione le rappresentazioni di Bes, un "demon god" orientale, presente nel Dodecanneso, specialmente a Rodi e Samo. Secondo l'A. la diffusione avrebbe avuto origine da Rodi: le statuette di Bes devono la loro fortuna ai poteri magici del dio, tanto che Bes sembra essere stato ampiamente adottato nelle pratiche rituali popolari, innanzitutto per il suo ruolo apotropaico e la capacità di proteggere le madri e i loro bambini. Sotto questo aspetto, la loro presenza in tombe di madri e bambini le associa alla sfera della fertilità piuttosto che a quella della morte. Non c'è allora da stupirsi dell'impatto di Bes sulle "popular religious beliefs" e della sua capacità di introdurre elementi di novità sulle credenze apotropaiche e sugli aspetti courotrofici, incorporati infine nel "local subtext of popular religious ideology" (p. 122).

Due contributi in particolare riguardano il ricco repertorio di incantesimi e maledizioni proveniente da Atene e dintorni. Jessica L. Lamont and Georgia Boundou-raki (*Of curses and cults: public and private ritual in Classical Xypete*, pp. 125-135)

procedono all'esame di una serie di tavolette di maledizione ritrovate ad Atene, sotto la moderna via *Piraios*, un'area che probabilmente apparteneva all'antico demo di *Xypete*, da localizzare a sud-est dell'antica Atene, tra il santuario di Eracle al Pireo e il Falero. La loro analisi dei riti di legatura e maledizione consente di illuminare da un'angolazione particolare il mondo del culto privato e quindi popolare e di altre attività rituali, che coesistevano accanto alle cerimonie ufficiali della città-stato: ne emerge la natura di "dynamic ritual processes" di questi riti di legatura e degli *speech acts* che li completavano rendendoli attivi. Va sottolineato, a mio avviso, che proprio le tavolette defissorie sono un'occasione privilegiata per ribadire la difficoltà di distinguere in modo netto tra culto popolare e culto ufficiale e pubblico, come emerge dallo studio delle defissioni *iudiciariae* e da quelle poche testimonianze di uso politico della *defixio* (per esempio, quella ritrovata nella necropoli infantile del Ceramico e che ha per destinatario "Andocide ermocopida" ([.]νδοκδης ἐρμκο[πιδης], su cui rinvio a F. Costabile, in *Minima epigraphica et papyrologica* VII/VIII, 9/10, 2004/2005). Restano valide le osservazioni delle due studiose sul carattere "impuro" di queste pratiche che "set this rite apart from those found in the realm of civic religion" (p. 134). Il contesto domestico è in effetti più chiaro a Salamina, come sembra mostrare una coppa iscritta di Salamina, risalente al IV secolo a.C., qui studiata da Yiannis Chairetakis (*Cursing rituals as part of household cult: a fourth century BC inscribed bowl from Salamis*, pp. 137-142), e già ricordata *supra* a proposito del contributo di L. Platon (*A Minoan "chytros"? ...*). L'analisi dei resti dell'iscrizione suggerisce che questo oggetto era stato utilizzato per legare una famiglia ed era stato probabilmente collocato, in modo strategicamente funzionale, in un pozzo domestico a questo scopo. Anche Chairetakis collega questa coppa alle pratiche popolari di culto domestico nella più ampia area ateniese in età classica.

Maria G. Spathi (*Representations of masked figures: a comparative study and an interpretative approach to their cult-use and meaning*, pp. 143-155) e Socrates Koursoumis (*Detecting the cult of a border sanctuary on the Messenian slopes of Mount Taygetos*, pp. 157-164) concentrano l'attenzione su terrecotte trovate nelle grotte. M. Spathi esamina un gruppo di figurine per lo più maschili, e alcune femminili, con maschere sileniche, umane e animali provenienti da una grotta di Lechova, nell'area di Corinto, datate al periodo classico. I paralleli provenienti da altri siti suggeriscono che queste statuette sono state impiegate in riti di iniziazione associati a fasi di età e probabilmente alla trasformazione dei giovani in cittadini adulti. Il rituale può aver incluso musica e danze. La studiosa conclude che le esibizioni cerimoniali erano offerte ad un vasto pubblico ed costituivano quindi aspetti importanti della vita sociale. Vorrei osservare però che in genere questi rituali, tanto più in aree ad organizzazione poleica di età classica, erano regolamentate dalle

istituzioni politiche e difficilmente si può parlare di religiosità popolare, se non nel senso più ampio di cerimonia a partecipazione collettiva.

Dal canto suo Socrate Koursoumis esamina un gruppo di diciassette terrecotte classiche ed ellenistiche che raffigurano donne e che provengono da una grotta a Demiova, sul versante messenico del monte Taigeto: la localizzazione suggerisce che “the cult was rural and popular”; la loro cronologia si estende dall’inizio del V secolo fino al III secolo a.C. Le terrecotte sembrano rinviare ad attività di culto extraurbane in onore di una divinità femminile, forse *Orthia*, la dea protettrice di Sparta e protettrice della natura, in grado di assicurare la nascita dei figli e il loro nutrimento, oppure di una divinità diversa ma influenzata da *Orthia*.

Chiude il volume Panos Valavanis (*Popular religion and the beginnings of the Olympic Games*, pp. 165-168), che si concentra sulle cerimonie religiose nella tradizione cristiana ortodossa greca finalizzate a contrastare le antiche Olimpiadi e le attività atletiche, incluso il nuoto, la corsa e persino il lancio del peso, il lancio di pietre e la lotta. L’A. ritiene che i giochi erano considerati modi di analizzare la volontà divina attraverso il successo in prove agonistiche: la gagliardia mostrata dal vincitore era infatti ritenuto un segnale divino e questo spiega l’ostilità cristiana. Sotto questo aspetto, almeno alle sue origini, i giochi panellenici possono essere considerati in una linea di continuità con le manifestazioni di religiosità popolare miranti a ottenere il favore divino per influenzare la natura a favore delle attività agricole e pastorali. In altre parole, le gare andrebbero considerate in primo luogo un’attività rituale, mirante al controllo della fertilità: non è un caso – sottolinea Valavanis – che le corse a piedi si svolgessero in diverse altre feste caratterizzate dalla dimensione della fertilità. Alla base del suo ragionamento, in linea con il quadro generale di questo volume, è che anche i rituali in santuari estremamente complessi, come quelli panellenici, hanno avuto almeno all’inizio il carattere di “simple expressions of popular faith and primeval religious rituals” (p. 165). Per l’A. le credenze popolari e le pratiche cultuali di età precedente continuerebbero ad esistere, “flowing like a rivulet next to the big river” e che tale sopravvivenza si spiega “because they are so powerful, being inextricably bound to people’s basic need to seek refuge in God for the protection of their life and wellbeing” (p. 167). Mi pare però opportuno sottolineare, quando si fa riferimento a un concetto così sfuggente e ambiguo come quello di “sopravvivenza”, che non ci sono “sopravvivenze” intese come residui oggettivi, perché ogni elemento culturale assume sempre una nuova funzione nel nuovo contesto d’uso. È bene perciò parlare di rielaborazioni e adeguamenti ad un nuovo sistema e a nuovi rapporti sociali, cioè a nuove forme di esistenza: tutto ciò avviene attraverso un processo inesauribile di “ri-traduzione” dei sistemi simbolici e dei codici mediante cui essi agiscono.



Uno sguardo d'insieme al volume permette di notare senz'altro alcuni elementi interessanti. In primo luogo, la partecipazione di così tanti specialisti a questo volume, pur consentendo di esaminare singoli temi ad un livello approfondito, non pretende tuttavia di raggiungere una posizione necessariamente o forzatamente unitaria sulla categoria di 'religione popolare' e sui rituali: sicuramente un bene. Ma questo non vuol dire che non emergano alcuni fili comuni che rappresentano forse l'esito più interessante di questo volume. Nel complesso, pur senza rinunciare al suo uso, gli autori qui riuniti riescono a mettere in luce, pur con differenti sensibilità, i limiti e forse anche le "trappole" della categoria di "religione popolare". Al tempo stesso, è raggiunta un'unità metodologica più ampia attraverso uno sguardo complesso e articolato sulla categoria del "popolare" applicata al rituale religioso, che consente di ribadire e precisare meglio la funzione sociale di queste pratiche: cioè una migliore "social connectivity" e la promozione di una coesione sociale su larga scala. Un altro aspetto che emerge, almeno in alcuni contributi, è la "coabitazione" tra livelli diversi del culto, che consente di valutare meglio e in modo più storicamente sfumato l'interazione tra livelli alti e bassi, un aspetto che si intreccia a sua volta con la dialettica "continuità/discontinuità", alla base di ogni processo storico.

Resta appunto da vedere in che modo sia possibile procedere in modo metodologicamente corretto al riconoscimento dell'elemento religioso nella documentazione archeologica, soprattutto in società non letterate. Sulla falsariga di quanto già osservato da Renfrew, le cerimonie a carattere collettive sembrano avere una visibilità maggiore della religiosità domestica, ma l'invito alla cautela deve restare determinante, come mi sembra emergere chiaramente dalla lettura dei contributi. Si può infine, credo, osservare che più la documentazione si va facendo complessa (nonché fondata sulla disponibilità di testimonianze scritte), maggiore è la difficoltà di riconoscere autonomia concettuale alla categoria di "popular religion", ma anche questo d'altra parte emerge in più punti dei testi qui riuniti. Ai suoi autori, e agli organizzatori, va l'apprezzamento per il contributo offerto, la cui utilità è indubbia per gli studiosi anche al di là dei settori specialistici, nonché per la cura con cui i testi sono presentati al lettore.