



Citation: S. Scorrano (2022). Dalla sacralità delle acque alla patrimonializzazione del sacro attraverso un percorso letterario. *Bollettino della Società Geografica Italiana* serie 14, 5(1): 45-55. doi: 10.36253/bsgi-1671

Copyright: © 2022 S. Scorrano. This is an open access, peer-reviewed article published by Firenze University Press (<http://www.fupress.com/bsgi>) and distributed under the terms of the Creative Commons Attribution License, which permits unrestricted use, distribution, and reproduction in any medium, provided the original author and source are credited.

Data Availability Statement: All relevant data are within the paper and its Supporting Information files.

Competing Interests: The Author(s) declare(s) no conflict of interest.

Dalla sacralità delle acque alla patrimonializzazione del sacro attraverso un percorso letterario

From the sacredness of waters to make the sacred part of the heritage through a literary path

SILVIA SCORRANO

Dipartimento di Lettere, Arti e Scienze Sociali, Università degli Studi "G. d'Annunzio" Chieti-Pescara, Italia

E-mail: silvia.scorrano@unich.it

Abstract. The sacredness of water is part of a broader theme of multidisciplinary interest focused on the study of a particular aspect of the relationship between man and nature in which the individual and / or the community recognize and attribute a sacred value to the elements of nature by impressing on the territory a cultural message relating to their relationship with the divinity. In relation to this last aspect, water has generated cultural paths made explicit in artistic and narrative representations capable of enriching the territory with cultural values. The research path begins with a brief examination of the sacredness of nature and water, and then introduces some reflections on the advisability of using the literary tool to enhance the springs of the pre-Christian period mentioned in odes and poems. The considerable amount of literary "spaces" suggested presenting the Roman spring dedicated to the Nymph Egeria as a case study.

Keywords: holy water, heritage, literature, scenic tourism, Nymph Egeria.

Riassunto. La sacralità delle acque s'inserisce all'interno di una più ampia tematica di interesse multidisciplinare focalizzata sullo studio di un particolare aspetto del rapporto uomo-natura in cui il singolo e/o la collettività riconoscono ed attribuiscono un valore sacro agli elementi della natura imprimendo sul territorio un messaggio culturale relativamente al loro rapporto con la divinità. In relazione a quest'ultimo aspetto l'acqua ha generato percorsi culturali esplicitati in rappresentazioni artistiche e narrative in grado di arricchire di valenze culturali il territorio. Il percorso di ricerca inizia con una sintetica disamina sulla sacralità della natura e dell'acqua, per poi introdurre alcune riflessioni sull'opportunità di utilizzare lo strumento letterario per valorizzare le fonti del periodo precristiano ricordate in odi e poemi. La notevole mole di "spazi" letterari ha suggerito di presentare come caso di studio la fonte romana dedicata alla Ninfa Egeria.

Parole chiave: acqua sacra, patrimonio culturale, letteratura, turismo scenico, Ninfa Egeria.

Nullus enim fons non sacer
(*Servius Marius Honoratus, IV-V secolo d.c.*)

1. Premessa

La sacralità delle acque s’inserisce all’interno di una più ampia tematica di interesse multidisciplinare focalizzata sullo studio di un particolare aspetto del rapporto uomo-natura in cui il singolo e/o la collettività riconoscono ed attribuiscono un valore sacro agli elementi della natura. Un tema che ha trovato in Élisée Reclus (1866; 1869) un precursore ed è stato ripreso da Pierre Deffontaines (1957) e Paul Claval (1992) nell’ambito di ricerche ascrivibili alla geografia della religione incentrate sul ruolo della natura all’interno delle diverse religioni e del sacro nella creazione dei paesaggi (Vauchez 2019).

Da un recente recupero di interesse su “*Le Sacre de la Nature*” sono emerse nuove tipologie di sacralità (Sajaloli, Grésillon 2019b) improntate su momenti importanti della vita comunitaria – tragici eventi bellici, ad esempio, hanno sacralizzato e trasformato in luoghi della memoria alcuni fiumi italiani (Piave, Isonzo e Tagliamento) – o su particolari caratteristiche ambientali dei territori, i cosiddetti “santuari della natura”, posti a protezione grazie ad un atto giuridico che ne inibisce o limita l’uso.

La sacralità della natura, quindi, assume diversi significati: rapportata al divino può essere essa stessa una divinità, oppure la residenza di una divinità, il tramite che consente all’uomo di accedere all’aldilà, il luogo dove avvengono le apparizioni o in cui sono sepolti i martiri della religione cristiana. In rapporto alla vita della comunità, la natura instaura una comunicazione con l’uomo, procura esperienze esistenziali (Vallega 2003), assume significati simbolici, diventa una memoria collettiva, ma anche il luogo del benessere e della rigenerazione dello spirito.

Nel presente contributo partendo da una sacralità legata agli elementi della natura, in cui “tutto è stato temuto e tutto è stato adorato: il deserto, la montagna, il mare, il fiume, l’albero, i doni largiti dal sole e dal suolo, o l’asprezza della natura” (Deffontaines 1957, 8), si è passati ad esaminare un singolo elemento della natura, l’acqua. Un oggetto geografico con proprie caratteristiche fisiche che, al contempo, costituisce un simbolo che vive nella sfera intellettuale e spirituale dell’individuo e della collettività, produce emozioni e immaginazioni. In relazione a quest’ultimo aspetto l’acqua ha generato percorsi culturali esplicitati in rappresentazioni narrative e artistiche in grado di arricchire di valenze culturali il territorio.

Il percorso di ricerca inizia con una sintetica disamina sulla sacralità della natura e dell’acqua, per poi introdurre alcune riflessioni sull’opportunità di utilizzare lo strumento letterario per valorizzare le fonti del periodo precristiano ricordate in odi e poemi secondo una prassi geografica, ormai consolidata, nella quale la letteratura assume molteplici ruoli: strumento d’indagine in grado di delineare una territorialità immaginaria (Turco 2020) o di recuperare quel senso del luogo che l’abile penna di autori più o meno illustri ha saputo cristallizzare e conservare intatto nel tempo restituendolo a completamente o, addirittura, in sostituzione di testimonianze artistiche o naturali perse se non volontariamente distrutte dall’uomo. Ma la letteratura è anche in grado di generare un turismo letterario, in cui la motivazione turistica è stimolata dalle opere letterarie e dai loro autori, una domanda di turismo che opportunamente catturata attraverso l’elaborazione di un’offerta turistica ad essa dedicata – come testimoniano le numerose esperienze dei Parchi e Itinerari letterari presenti in Italia, per citare due esempi di patrimonializzazione della letteratura – costituisce un valore aggiunto per il territorio.

La notevole mole di “spazi” letterari e di importanti testimonianze archeologiche suggeriscono di limitare la presente ricerca alla città di Roma (di cui il centro storico è sito UNESCO) e alla produzione letteraria dedicata alla Ninfa Egeria.

Si delinea, quindi, nell’ambito di una geografia della cultura per la cultura (Guinard 2019) un processo interpretativo che partendo dallo *spazio* letterario recupera l’acqua quale bene culturale e lo inserisce nell’ambito di un circuito di patrimonializzazione della letteratura.

2. La natura e il sacro

Da un punto di vista metodologico la sacralità della natura costituisce una categoria concettuale complessa, originata dal confronto tra l’uomo e una presenza sovrumana, che si riflette in un processo di territorializzazione attuato attraverso il prisma delle emozioni, della profondità dell’animo e dell’istintività umana. Il sacro, quindi, si traduce in una porzione di spazio socialmente prodotta che porta ad associare un’esperienza individuale o collettiva a una forma ambientale (Sajaloli, Grésillon 2019a).

Da una rapida analisi diacronica è possibile individuare, nel mondo occidentale, tre principali posizioni assunte dalla collettività nei confronti del sacro nella natura inquadrabili in altrettanti periodi storici. Nel primo periodo, antecedente alla diffusione del cristianesimo, il sacro era onnipresente, coabitava con la natu-

ra, non proveniva da un aldilà celeste. “Le monde des Grecs et des Romains était incréé; les puissances qui s’y manifestaient n’avaient pas leur source dans un au-delà céleste. Elles étaient coextensives à la nature” (Moriaux, Sajaloli 2019, 40).

Per gran parte della storia dell’umanità, la natura è stata considerata come qualcosa di vivente; “il cristianesimo e la scienza possono essere viste come le forze che si sono storicamente contrapposte a questa visione della natura” (Zerbi 1993, 129).

Religione dell’antropizzazione, il cristianesimo, secondo White (1967), introducendo la visione di un dio creatore del mondo che libera l’uomo dai legami con la natura, avrebbe contribuito a delineare un nuovo rapporto tra il sacro e la natura in cui la stessa creazione dell’uomo a immagine di dio lo ha portato a desacralizzare la natura e ad abusarne. Inoltre, la diffusione del cristianesimo ha portato a un processo di sacralizzazione del territorio che cessa di essere vincolato agli elementi naturali per ancorarsi alla vita dei martiri e, nel corso del Medioevo, alle loro reliquie e alle ierofanie. In proposito, Paul Claval (1992) riprendendo Michel Foucault, applica alla suddetta differenziazione dello spazio l’espressione di eterotopia.

Tuttavia, nell’ambito della religione cristiana risulta possibile individuare due posizioni estreme che hanno trovato in Tommaso d’Aquino e in Francesco d’Assisi i due più significativi esponenti.

La cesura tra l’uomo e la natura, introdotta da Tommaso d’Aquino e ripresa da Cartesio, Kant e dai filosofi illuministi, ispira ancora numerose decisioni politiche ed economiche volontariste che vedono nelle risorse naturali un capitale liberamente sfruttabile a disposizione dell’umanità. La natura per l’uomo alimenta il paradigma del progresso.

L’attitudine francescana, ripresa da Rousseau e dal Romanticismo, pone l’accento sull’intelligenza mistica dell’uomo di fronte allo spettacolo della creazione favorendo, di contro, la ricerca di una relazione simbiotica con la natura.

Nell’attuale società, come affermato da Jean-Bernard Racine (2019), la sacralità della natura continua ad essere presente ma assume altre vesti. Dopo secoli di sfruttamento intensivo, nell’ultimo trentennio del Novecento, si è affermata una nuova coscienza ecologica. All’idea di progresso vengono attribuiti nuovi paradigmi. L’ecologia tende a divenire una tipologia di totalitarismo e di fondamentalismo che cerca di compensare i danni apportati dall’uomo moltiplicando i divieti. Il paradigma dello sviluppo sostenibile attribuisce alla natura, grazie ai servizi ecosistemici che essa rende, la capacità di concorrere al benessere collettivo. Di contro, tutti gli atti che compor-

tano una sua distruzione per un profitto personale suscitano forti critiche nelle quali vengono usati termini religiosi: sacrilegio, peccato, eresia. La sacralità della natura diventa un fenomeno universale, ma non per questo meno ambiguo o strumentalizzato. “La frase *Thou Shall Not Abuse the Earth* (traducibile come ‘Non abusare della Terra’, oppure ‘Non fare violenza alla Terra’) è stata realmente pronunciata ed è entrata, quasi come undicesimo comandamento, nell’ordinamento morale di alcune chiese protestanti statunitensi” (Caldo 1996, 4).

Si apre nella storia del sacro della natura la terza fase: la natura, quindi, diventa il risultato di una costruzione sociale a cui, nell’attuale società secolarizzata, le si attribuisce un nuovo senso del sacro¹ influenzato dalle concezioni ecologiste orientate a proteggere i territori ancora vergini, spazi di comunicazione tra l’uomo e la natura selvaggia per la rigenerazione dello spirito e del corpo (Derville 2018; Mathieu 2019). In quest’ottica, emerge una ri-sacralizzazione della natura basata sul rispetto delle sue leggi e dei suoi equilibri che permetterà all’umanità di evitare una fine apocalittica.

In conclusione, la sacralità della natura viene ad assumere due diversi significati: il sacro legato alla sfera spirituale del singolo e della comunità che si ritrova in un credo religioso, ed il sacro frutto della ragione, basato sulla scienza e sulla tecnologia, una sacralità della natura che in fin dei conti appartiene alla politica internazionale. Quest’ultimo significato apre nuovi campi d’indagine per una “biogeografia delle religioni” volta alla comprensione del ruolo svolto dalle religioni nella protezione di determinate aree.

3. Il culto delle acque

Matrice di tutte le forme di esistenza, “autentico principio essenziale della vita universale” (Imbrighi 1961, 33), l’acqua dei fiumi, delle sorgenti e dei laghi ha avuto una notevole valenza attrattiva nel processo di popolamento (Rombai 2002) e tramite la religiosità popolare ha “ammantato di divinità tutelari quasi tutti i luoghi ricchi di acqua e di sorgenti idriche” (Monti 2006, 19). Nel rituale iniziatico, l’acqua simboleggia la nuova nascita, è in grado di curare grazie ai rituali magici, in quelli funebri garantisce la rinascita dopo la morte (Eliade 1992). Il legame tra l’acqua e il sacro, che ha accompagnato l’uomo nello sviluppo storico (Schama 1997),

¹ Anche le numerose feste e sagre dedicate ai fiori, agli alberi e ai frutti della natura, espressione di una natura addomesticata e idealizzata, che attirano ogni anno centinaia di visitatori costituiscono una tipologia di sacro esplicitata in pellegrinaggi post-moderni (Grésillon, Sajaloli 2017).

nasce “dal momento che l’uomo individua e percepisce in essa il principio stesso della vita e la vera e imprescindibile forza generatrice del creato” (Monti 2006, 23).

Come affermato da Dardel (1986, 28) “L’acqua ha una funzione idealizzante, quella dello specchio che amplifica, ripete, inquadra. Che sia fiume, lago o mare la superficie delle acque rende omaggio all’universo e lo poeticizza”. È la protagonista nel mito, nelle Sacre Scritture e nel pensiero filosofico risulta presente fin dalle prime riflessioni sulla natura (Venturi Ferriolo 2002).

Presso gli Antichi, costituiva uno dei grandi principi del mondo insieme con la terra, l’aria e il fuoco, se non il principale, come affermato da Talete da Mileto, in quanto anche la terra galleggia sull’acqua. Secondo Aristotele (*Metafisica*, 983, b), gli “Antichissimi”, riferendosi ad Omero, si erano posti su di una stessa posizione: “fecero di Oceano e Teti i padri del divenire e posero il giuramento degli dèi sull’acqua, alla quale gli stessi [poeti] diedero il nome di Stige”.

L’acqua è divenuta l’elemento chiave di molti paesaggi contribuendo alla loro costruzione, sacralizzazione e differenziazione funzionale come viene attestato da numerose testimonianze epigrafiche, letterarie, artistiche e votive. Le particolari funzioni sanatoriali ed oracolari di talune sorgenti furono inizialmente attribuite agli dèi e, successivamente, ai santi prima che in Età moderna si arrivasse a comprendere le cause chimico-fisiche e i meccanismi biologici che consentono alle acque di svolgere azioni terapeutiche. In quest’ultima fase l’acqua si laicizza nella scienza che ne studia la composizione e le proprietà curative (Sorcinelli 1998).

Spesso accanto ad una sorgente considerata sacra veniva edificato un luogo di culto ma non è sempre vero il contrario, in quanto la presenza di acqua in prossimità di un edificio sacro può essere dettata dalla necessità di procedere alla purificazione (lavaggio delle mani o del corpo) prima di eseguire un culto² o l’agape di un sacrificio (Scheid 2003).

Molte fonti sacralizzate a divinità pagane italiche e romane, dopo le iniziali persecuzioni “Nec arbores debent Christiani vota reddere nec ad fontem orare” (I cristiani non devono offrire voti agli alberi né pregare le fonti)³, sono state accettate e rinnovate con l’arrivo del cristianesimo. La cura del corpo, nel simbolismo cristiano, “veniva identificata con la purificazione dell’anima e i riti termali, quali i bagni nell’acqua bollente e fredda, le abluzioni e altro divennero il simbolo dell’espiazione dei

peccati” (Battilani 2001, 60). In un contesto di continuità culturale le proprietà terapeutiche delle acque minerali furono attribuite ai martiri⁴. Gli stessi riti, espressione di bisogni spirituali costanti e universali dell’uomo, subivano una rivisitazione, frutto di processi di assimilazione culturale generati dall’incontro/scontro con il nuovo credo (Scorrano 2013). In molte aree rurali, ancora oggi si ripetono rituali nei quali le pratiche pagane di una società agricolo/pastorale costituiscono il filo conduttore sotteso al culto cristiano (Miele 2010, 210).

L’acqua, espressione di un credo religioso, attraverso i suoi culti ha contribuito a fissare sul territorio “un messaggio culturale impresso nel tempo dai popoli relativamente al loro rapporto con la divinità, giacché ogni popolo ha una propria attitudine religiosa” (Fuschi 2008, 287).

In tale ottica la religione, quale manifestazione del pensiero umano, costituisce “uno dei grandi fattori della trasformazione del paesaggio terrestre e comunque come il movente più propriamente umano. È stato l’uomo a fungere da agente propagatore dell’atto religioso sul globo” (Deffontaines 1957, 8). Nei paesaggi disegnati dalla mano dell’uomo sulla superficie del globo, “v’è una larga parte che non trova la sua giustificazione nell’adattamento all’ambiente fisico: l’uomo ha portato sulla terra un nuovo elemento straordinariamente potente: il pensiero; appunto in ciò egli rappresenta l’ultima ondata della creazione, il fronte avanzato degli esseri [...] la sfera pensante, quella che Padre Teilhard De Chardin ha chiamato “noosfera”, involucro certamente immateriale che tuttavia incide materialmente sul paesaggio” (Deffontaines 1957, 4).

4. La letteratura come strumento di valorizzazione del patrimonio archeologico

Nell’ambito della tradizione letteraria classica la mitologia costituisce una delle più antiche tipologie di cultura popolare, nonché un tramite per comprendere il senso del sacro attribuito agli elementi della natura che assumendo sembianze umane partecipano alle vicende degli uomini: “Talora le sorgenti in sé stesse vengono adorate e con mille attributi d’amore ricordate in odi e poemi, e talora sono adorate le divinità che si credono preposte alle sorgenti” (Imbrighi 1961, 32). L’arte antica, ravvivata da importanti scoperte archeologiche, ha con-

² Le pratiche rituali necessarie per predire il futuro, ad esempio, richiedevano l’esecuzione da parte dei sacerdoti di preliminari riti di purificazione e di lavaggio come è testimoniato a Delfi, Cirene e Didima.

³ Sancti Cesarii Arelatensis, Sermones. LIV, 5-6 citato in Buttitta (2014, 79).

⁴ Nella città di Roma, ad esempio, l’*Acqua Tulliana*, (da *tullus*, polla d’acqua) già consacrata alle divinità precristiane, divenne sacra nel nuovo credo grazie all’apostolo Pietro che la utilizzò, durante la prigionia nel Carcere Mamertino, per battezzare coloro che si convertivano al cristianesimo.

tinuato ad alimentare la produzione letteraria dei secoli successivi diventando fonte di ispirazione per poeti e narratori che trovano nel Neoclassicismo e nel Romanticismo due diverse modalità espressive. Recuperare lo sguardo letterario in un percorso di valorizzazione culturale contribuisce a sviluppare empatia nei confronti dei luoghi, in quanto “la presa di coscienza di “sguardi altri” sul paesaggio comporta una relativizzazione del punto di vista, che costituisce una base potenziale per un attaccamento emotivo, basato su un senso di affinità e di appartenenza” (Papotti 2019, 64).

In tale ottica si comprende l'importanza di recuperare il testo letterario quale strumento utile nella comprensione di un patrimonio archeologico che trova in una sorgente d'acqua la propria matrice identitaria. L'approccio geo-letterario consente di porre attenzione alla *chora* dell'oggetto geografico acqua, vale a dire alla relazione esistente tra gli aspetti culturali e la realtà territoriale (Casti 2013), permettendo una valutazione da parte del lettore-visitatore anche di taluni aspetti meno evidenti in quanto legati a valori immateriali e agli aspetti psicologici ed emozionali (Ogliari, Zanolin 2017).

L'uso dello spazio letterario quale strumento di indagine per esaminare lo spazio vissuto e i paesaggi culturali risulta ormai una prassi consolidata grazie alla *New Cultural Geography* e alla geografia umanistica (Desbois, Gervais-Lambony, Musset 2016). Esso consente di ricostruire quei tratti dell'umano di cui rimangono esigue tracce (Frémont 1978) e di esaminare i complessi sistemi simbolici connessi alle relazioni uomo/ambiente (Lando 1993b). Già Strabone, come evidenzia Bertrand Lévy (2006), considera la poesia, il mito e la filosofia necessari per un approccio qualitativo della geografia. La letteratura, sempre secondo Strabone, è ritenuta “une façon de dire et de faire ressentir le monde tel qu'il est et tel qu'il est perçu» (Guinard 2019, 157).

Le opere letterarie sono quindi possibili chiavi interpretative dei valori simbolici che gli esseri umani hanno iscritto nel paesaggio, ma contribuiscono anche a ri-definire e ri-significare il rapporto dei lettori con i luoghi potenziandone l'attrattività nell'ambito di un processo di valorizzazione turistico-culturale (Incani Carta 1998).

Nello specifico, l'attribuzione di una sacralità all'acqua ha contribuito ad elevare un oggetto geografico alla funzione di *genius loci* nel quale si rinvergono elementi identitari della collettività espressione di significati condivisi, segni che si concretizzano in forme impresse nei luoghi: una molteplicità di simboli materiali, testimonianze monumentali ed artistiche, tramiti per mezzo dei quali l'uomo prende coscienza di una realtà trascendente.

Il patrimonio artistico del periodo precristiano, segni caricati di valori simbolici (Guarrasi 1989) frutto

di un bisogno di spiritualità, rappresenta una preziosa risorsa per il territorio la cui conservazione e valorizzazione comportano un approccio poliedrico nel quale la letteratura integra il patrimonio archeologico, contribuendo alla sua comprensione e interpretazione; ma soprattutto riesce a suscitare emozioni nel lettore/visitatore e a sviluppare un legame emotivo fondamentale per suscitare sia negli *insiders* sia negli *outsiders* un desiderio di conoscenza e di approfondimento in grado di innestare una domanda di cultura che le consenta di divenire un volano di crescita economica.

Tornando al caso di studio, la diffusa presenza su tutto il territorio nazionale (si veda in proposito Sechi Nuvole 2006) di espressioni di un culto dell'acqua – reperti archeologici conservati nei numerosi parchi e musei, documenti epigrafici⁵, opere letterarie nonché ritualità ancora praticate (in Abruzzo alcune acque dedicate ad Ercole, protettore delle fonti pastorali, sono attualmente patronato dell'Arcangelo Michele, di Sant'Agata e di Sant'Ippolito) – suggeriscono di limitare il campo di ricerca alle fonti dedicate alle Ninfe, e nello specifico alla Ninfa Egeria, divinità particolarmente ricordata nello spazio letterario.

Le Ninfe costituiscono divinità minori venerate in tutto il bacino del Mediterraneo e nell'Europa Antica. Come specifica Eliade (1992, 211), non sono state prodotte dall'immaginazione ellenica, ai Greci si deve l'attribuzione di un nome e di una forma fisica.

Presenti nella vita devozionale quotidiana (soprattutto femminile), animano la poesia europea fin dalle origini; nella mitologia greca sono geni femminili delle fonti, dei fiumi e dei laghi (Naiadi), delle foreste (Driadi o Amadriadi) e dei monti (Oreadi). Nei poemi omerici, “Le ninfe nate dalle fonti, dai fiumi e dai boschi” (Odissea, X, 350-351) sono benevole verso gli uomini, intervengono nella vita dei comuni mortali, degli eroi o di altre divinità. Centrali nei versi dei poeti latini, vengono riprese da Dante (Purgatorio, XXIX, 4-9) e da Boccaccio⁶, attraversano tutta la letteratura per arrivare ad Armilla, città di sole tubature d'acqua “o può darsi che Armilla sia stata costruita dagli uomini come un dono votivo per ingraziarsi le ninfe offese per la manipolazione delle acque” (Calvino 1989, 397).

Nell'VIII-VI secolo a.C., il culto delle Ninfe si propaga dalla Grecia verso l'Italia meridionale – come attestato dai numerosi toponimi, tra cui Medma (attuale

⁵ Come metodologia di indagine condotta partendo dagli epigrammi della letteratura romanobarbarica si ricorda il contributo di Marina Sechi Nuvole (2019) incentrato sullo studio delle *thermae* e dei *balnea* della Libya mediterranea.

⁶ Le ninfe sono le protagoniste della Comedia delle ninfe fiorentine o Ninfaie d'Ameto e del Ninfaie fiesolano.

Rosarno) e Terina in Calabria; Himera⁷, Camarina⁸ e, tra le più citate in letteratura, Aretusa⁹ – per risalire nella penisola italiana integrandosi con le divinità autoctone. Nella cultura romana, le Ninfe vengono identificate con divinità indigene dell'acqua e delle sorgenti il cui culto si svolgeva all'aperto o in piccoli santuari detti Ninfei.

5. Un parco geoletterario per la Ninfa Egeria

Come già specificato i testi letterari e poetici costituiscono un importante repertorio di informazioni che consentono di integrare e valorizzare gli elementi artistici presenti nel territorio. L'ampiezza della tematica legata alla sacralità delle acque e la molteplicità delle opere letterarie ad esse connesse suggeriscono di limitare l'analisi alla sola fonte romana¹⁰ della Ninfa Egeria, una delle prime divinità ad essere venerata dai Latini insieme a Carmenta, Antevorta e Postvorta, divinità delle sorgenti, protettrici del focolare domestico e dotate di facoltà profetiche. Testimonianze archeologiche e letterarie individuano alle pendici del Celio la sede di un importante *Lucus Camenarum* e, a breve distanza, un *Lucus Egeriae*¹¹.

La Ninfa Egeria è stata oggetto di diverse interpretazioni letterarie che consentono di essere schematizzate in tre diverse tipologie: interpretazioni simboliche che richiamano la storia di Roma e la sua decadenza; interpretazioni simboliche ispiratrici di una poetica dell'amore e di una ricerca delle valenze estetiche del paesaggio; interpretazioni oggettive delle caratteristiche naturali ed artistiche del luogo.

⁷ Oltre al rinvenimento di alcune monete che rappresentano la Ninfa Himera, si ricordano le orazioni di Cicerone contro Verre in cui viene nominata una statua rappresentativa della Ninfa (Verrine, lib. II 87, 88).

⁸ La Ninfa Camarina, raffigurata in alcune monete a cavallo di un cigno che veleggia su una palude, ha dato il nome al *Lucus Camarinensis*, la palude, citata anche da Virgilio (Eneide, libro III, 1100), che proteggeva a oriente l'omonima città rendendola inespugnabile.

⁹ Si ricordano alcuni degli autori che si sono occupati di Aretusa: Virgilio, Cicerone, Pausania, Ippolito Pindemonte, Ferdinand Gregorovius, Gabriele d'Annunzio e Salvatore Quasimodo.

¹⁰ Ubicata presso la foce del Tevere, compresa tra i distretti vulcanici dei Monti Sabatini a nord e dei Colli Albani a sud, il sito dove venne fondata la città di Roma presenta un'abbondanza di acque fluviali e sorgentizie che ne hanno favorito lo sviluppo urbano. Inoltre, la presenza di numerose manifestazioni legate al vulcanismo laziale (emissioni di vapori e zolfo, presenza di acque ricche di CO₂), e di numerose risorgive sono risultate funzionali alla diffusione di culti dell'acqua molti dei quali compiuti per finalità terapeutiche grazie alla significativa presenza di sorgenti termo-minerali, sulfuree o ricche di gas (Nisio, Pizzino, Bersani 2020).

¹¹ Il *Lucus Egeriae* è stato localizzato presso l'odierna villa Mattei. Nel bosco si trovava una grotta con una sorgente ritenuta sacra in prossimità della quale fu realizzato un ninfeo dedicato a Egeria.

Tra le interpretazioni simboliche della storia di Roma si ricorda la produzione letteraria di Tito Livio (59 a.C. - 17 d.C.), Ovidio Publio Nasone (43 a.C. - 17 d.C.) e Giovenale Decimo Giunio (55 d.C. - morto tra 135 e 140 d.C.).

Nel primo Libro dell'opera *Ab urbe condita*, lo storico latino Tito Livio ricostruisce la storia di Roma ricordando le motivazioni politiche che avevano portato Numa Pompilio a ricorrere all'invenzione della Ninfa Egeria, amante e consigliera, che aiuta il successore di Romolo a redigere norme civili e religiose e a portare la concordia fra le prime tribù romane. Sull'identità letteraria costruita sul re sabino intorno a tre principali ruoli: pacificatore, fondatore della religione romana e civilizzatore di una "città di recente fondazione, nata e cresciuta grazie alla forza delle armi", si innesta quella della Ninfa Egeria, la cui invenzione si associa alla necessità duplice di "mitigare la ferocia del suo popolo disabituandolo all'uso delle armi" in quanto "chi passa la vita tra una guerra e l'altra non riesce ad abituarsi facilmente a queste cose perché l'atmosfera militare inselvatichisce i caratteri" e al contempo di evitare che "animi resi vigili dalla disciplina militare e dalla continua paura del nemico si rammollissero in un ozio pericoloso". Facendo leva sul timore reverenziale per gli dèi, "espediente efficacissimo nei confronti di una massa ignorante ancora in quei primi anni" ricorse al racconto prodigioso, "si inventò di avere degli incontri notturni con la dea Egeria e riferì che quest'ultima lo aveva esortato a istituire dei rituali sacri particolarmente graditi agli dèi, nonché a preporre a ciascuno di essi certi officianti specifici". Inoltre, "basandosi sul corso della luna, divide l'anno in dodici mesi. Ma dato che i singoli mesi lunari non si compongono di trenta giorni e che ce ne sono 'undici' di differenza rispetto a un intero anno calcolato in base alla rivoluzione del sole, egli aggiunse dei mesi intercalari in maniera tale che il ventesimo anno si trovasse rispetto al sole nella stessa posizione dalla quale erano partiti e che così la durata di tutti gli anni tornasse perfettamente. Stabili anche i giorni fasti e quelli nefasti, poiché sarebbe stato utile, di quando in quando, sospendere ogni attività pubblica" (Livio I, 19).

Alla morte di Numa, la Ninfa versò tante lacrime fino a tramutarsi in una fonte.

Il legame esistente tra la Ninfa Egeria e Numa Pompilio viene ripreso anche nei *Fasti*¹² di Ovidio Publio Nasone in cui il re sabino – modello di re della pace,

¹² I *Fasti* costituiscono una sorta di calendario poetico delle feste e dei riti romani presentati mese per mese. Rappresentano un omaggio al programma augusteo di recupero dei valori della religione e delle tradizioni avite.

in contrapposizione a Romolo, re della guerra – gioca un ruolo centrale. Soffermandosi sulla figura di Egeria (*Fasti*, 3, 259-76), l'Autore indicandola come "Numae coniux" ne ricorda l'immagine simbolica di ispiratrice poetica; la invoca e si raffigura nell'atto di bere a piccoli sorsi da un ruscello alimentato dalla sorgente Egeria. Senza prendere la parola, la Ninfa suggerisce attraverso l'acqua il racconto delle imprese di Numa.

Nelle *Satire*¹³ (III, 10-20), Giovenale denuncia i vizi in cui era caduta la società che consentiva agli Ebrei di occupare uno dei più antichi luoghi della sacralità romana e di praticarvi i propri culti:

*Mentre tutta la casa trovava posto su un carro solo,
Umbricio si fermò presso gli archi antichi e l'umida porta
Capena*¹⁴.

*Qui, dove di notte Numa dava convegno alla sua amica,
ora tempio e bosco della sacra fonte s'affittano ai giudei*¹⁵, i
cui unici beni sono un cesto e del fieno¹⁶ (ogni albero infatti
deve pagare la sua tassa al popolo e la selva, dopo che sono
state allontanate le Camene, è ridotta in miseria); scendiamo
nella valle di Egeria e nelle sue grotte, differenti da
quelle naturali.

*Come sarebbe più presente la volontà del dio nelle acque,
se l'erba chiudesse ancora con una cornice verde e i marmi
non violassero il tufo nativo.*

A partire dalla seconda metà del Cinquecento, l'interesse letterario per la Ninfa Egeria riprende vita grazie al ritrovamento di una grotta artificiale (figura 1), prossima ad una sorgente di acque oligo-minerali, erroneamente identificata come l'antro nel quale Numa e la Ninfa avevano i loro incontri. In realtà, si tratta di parte degli edifici del Triopio di Erode Attico, ricco politico di origine ateniese vissuto nel II sec. d.C.

Il sito archeologico¹⁷ si viene ad inserire all'interno degli itinerari che, spinti dal fascino per le rovine, poeti, letterati e studiosi percorrono alla ricerca d'ispirazione, per perfezionare il proprio sapere o semplicemente attratti dal piacere della rievocazione storica e mitologica.

La letteratura sulla Ninfa Egeria viene ad arricchirsi di nuove interpretazioni simboliche ispiratrici di una ricerca delle valenze estetiche del paesaggio e di una poetica dell'amore. In proposito sono stati riportati tre brevi esempi nei quali l'acqua e il silenzio si compenetrano e diventano lo spirito del luogo. La musicalità dei testi, la raffigurazione dei paesaggi e la poetica dell'amore, nell'ambito di un processo nel quale il testo funge da tramite tra il lettore e il territorio, costituiscono un'importante risorsa immateriale che si sovrappone alle risorse paesaggistiche amplificandone la capacità attrattiva.

Nell'ambito di un percorso cronologico, si ricorda l'interessante opera letteraria *Le notti romane al sepolcro degli Scipioni* di Alessandro Verri (1804) in cui il nobile letterato milanese, immaginandosi in compagnia di Marco Tullio Cicerone, giunge presso le "ruine dello speco della Ninfa Egeria". La descrizione che ne segue si inserisce nella corrente culturale Neoclassica in cui la descrizione oggettiva si completa con i toni poetici del Romanticismo. Ricordando Numa, il rumore dell'acqua nel silenzio della natura favorisce l'intuizione, la comprensione dei misteri, concetti che si ritrovano anche in Élisée Reclus.

*La folta edera ne occupa l'ingresso e mormora nella grotta
interna la sacra fonte. Il Colle sovrasta e vi appaiono
ancora le ruine del tempio delle Camene. "Salve, proruppe
Tullio o venerevole antro accomodato col tuo dolce silenzio
alle celesti contemplazioni! Non l'Egeria Ninfa, non le
Muse, non altri numi sognati, ma il grato strepito di questa
fonte, e le ombre opache, e l'aura cheta, e la solitudine
pensierosa mirabilmente favoriscono le avvedute discipline.
Non sia alcuno, che si dolga di questi inganni prudenti, ma
della stolta ferocia del volgo, la quale costrinse il saggio re
ad immaginarli*¹⁸.

La Ninfa Egeria esprime l'amore come sentimento assoluto, come ideale irraggiungibile in *Childe Harold's Pilgrimage*, poema narrativo che diede una immediata notorietà al poeta inglese Lord George Gordon Byron (1874):

*Egeria! Dolce fantasia d'un core,
Che forse non trovò pel suo riposo
Altro asilo ideal che il grembo tuo.
Ma chiunque tu sia, chiunque fossi,
O di giovane Aurora una sembianza,
O vaga Ninfa dal pensiero creata
D'un amante infelice, o forse umana
Beltà da spirito non volgare sull'ara
Posta e deificata; o questa o ad altra
Sia l'origine tua, gentile imago
Chiusa in forma gentil mi sei pur sempre.*

¹³ Le *Satire* vennero pubblicate da Giovenale tra il 101 e il 132.

¹⁴ L'umidità della porta Capena era dovuta alle perdite dell'acquedotto Marcia che passava su di essa.

¹⁵ Si ipotizza che l'affitto di cui qui si parla non sia reale, ma che sia una allusione satirica verso le tasse: gli Ebrei erano così poveri da dover vivere in grotte scavate nel tufo e mendicare dai passanti per pagare la tassa all'erario. Qui si finge che chiedessero un tanto per albero.

¹⁶ Si tratta del cesto con il fieno in cui gli Ebrei conservavano caldo il cibo del sabato, giorno in cui non era lecito accendere il forno per cucinare.

¹⁷ Il sito è attualmente ricompreso nel parco della Caffarella, un'area demaniale di 190 ettari, vincolata a parco pubblico che si estende tra le Mura Aureliane, via Latina e via Almona. Il Parco prende il nome dal nome della famiglia che ne entrò in possesso nel 1529.

¹⁸ Il brano è tratto da Verri 1804, p. 173

Nell'estate del 1885, firmato con lo pseudonimo il Duca Minimo, Gabriele d'Annunzio pubblica su "La Tribuna" un articolo *Passaggiate* nel quale si sofferma a descrivere la bellezza del luogo – una bellezza che i Romani non riescono e non sanno apprezzare – che attrae “qualche” viaggiatore inglese alle ricerche di rovine e “qualche” pittore e “qualche” cacciatore. Nell'ora del tramonto, il Vate restituisce al lettore la primitiva immagine della Ninfa che piange la morte di Numa Pompilio.

Ma dove io ho veduto un tramonto meraviglioso è fuori porta San Giovanni, nel luogo detto la Caffarella, presso la fonte e il bosco di Egeria. C'è laggiù un ruscello sul quale si chinano e si specchiano fiorellini innumerevoli.

Ebbene, questo ruscello s'accende tutto all'ora del tramonto, quasi fosse incandescente, e gli alberi attorno hanno riflessi rossastri misteriosi, indefiniti. Si fa un gran silenzio: sulle lontane colline si vedono passare come visioni, grossi carri carichi di fieno, tirati da buoi, lentissimamente.

Il boschetto di Egeria rientra nell'ombra; e la vecchia sorgente colando tranquillissima, canta sola in quella immensità. Par di vedere la ninfa aggirarsi ancora tra le ombre degli alberi, piangendo come un suono sommesso di acque cadenti. Questa passeggiata alla Caffarella, di questi tempi, è fatta da pochissime persone: qualche inglese superstite in cerca di rovine, qualche pittore in cerca di motivi e di macchie, qualche cacciatore in cerca d'allodole. I Romani generalmente ignorano queste bellezze delle loro campagne, e forse non le conosceranno giammai; perché davvero non sono per tutti.

Nell'ambito delle descrizioni oggettive trova giusta collocazione il *Viaggio in Italia* di Johann Wolfgang Goethe (1983) che, sebbene annoti rapidamente di aver fatto visita, l'11 novembre 1786, alla Ninfa Egeria – nell'ambito di un itinerario che la sera lo condurrà al Colosseo – merita di essere ricordato per la denuncia che fa dello stato di abbandono in cui si trova il patrimonio archeologico, un monito verso il lettore postmoderno “quegli uomini lavoravano per l'eternità, ed avevano calcolato tutto meno la pazzia dei devastatori, innanzi al quale tutto doveva cedere”.

Nel 1813, con la pubblicazione *A Classical Tour through Italy and Sicily*¹⁹ (vol. I), curata da John Chetwode Eustace, si viene a contestualizzare la Caffarella all'interno di un itinerario culturale in cui la descrizione oggettiva del sito si completa con i richiami alle opere di Tito Livio, Giovenale e Ovidio. La struttura del testo e l'organizzazione delle informazioni consentono di annoverare la pubblicazione tra le Guide turistiche.

Infine, si riporta una delle più interessanti interpretazioni della leggenda della Ninfa Egeria frutto della sen-



Figura 1. Giovan Battista Piranesi, Veduta della fonte e delle speelonche d'Egeria fuor della Porta Capena, <https://www.metmuseum.org/art/collection/search/363086>

sibilità scientifica di Élisée Reclus. In *Histoire d'un Ruisseau* (1869, 7-8), in un dialogo personale tra l'Autore e gli elementi della natura, Reclus s'interroga sul vero significato della leggenda della Ninfa Egeria. Numa, in solitudine, si immergeva nella profondità del bosco, si accostava alla grotta sacra e ai suoi occhi l'acqua pura della cascata, i fluttuanti vapori che la circondavano, assumevano l'aspetto di una bella donna “sorridente d'amore”. Che cosa dice a noi questa leggenda, si chiede il Geografo, se non che la natura, e non il tumulto delle folle, può condurci alla verità: “C'est ainsi que le législateur apprenait la sagesse... Nul vieillard à la barbe blanche n'eût su prononcer des paroles semblables à celles qui tombaient des lèvres de la nymphe, immortelle et toujours jeune”.

Nella leggenda di Numa Pompilio e della Ninfa Egeria, Élisée Reclus veicola numerosi messaggi: le Ninfe, o meglio gli elementi naturali che esse rappresentano (sorgenti, foreste, montagne) rientrano in un progetto di pedagogia libertaria nella quale si auspica un contatto diretto con la natura. Ma vi si trova anche il messaggio del geografo anarchico che attribuisce alla natura la capacità di consolare gli oppressi e di dare loro la forza per un riscatto.

6. Conclusioni

La sacralità dell'acqua consente numerose riflessioni che suggeriscono un approccio pluridisciplinare e diverse chiavi di lettura. Essa può essere interpretata come l'espressione di una geografia interiore del singolo e di una collettività che trova nella cultura popolare (letteratura ed arte) il modo per manifestarsi e per comprendere le relazioni millenarie esistenti tra l'uomo e il sacro. La sacralità dell'acqua e i suoi culti costituiscono

¹⁹ *A Classical Tour through Italy and Sicily*, edita in due volumi, costituisce una delle più importanti guide per i viaggiatori inglesi del tempo.

la base sulla quale si è stratificato un importante patrimonio archeologico e storico con una valenza culturale e culturale di non immediata comprensione. Se le attività di ricostruzione e conservazione vengono a recuperare l'aspetto fisico delle testimonianze artistiche del passato, molto più complesso risulta comprendere il contesto storico e sociale in cui si sono originate e il significato che nel corso dei secoli gli è stato attribuito.

In proposito, sono di ausilio la letteratura dotta e popolare che costituiscono validi strumenti di comprensione e valorizzazione dei luoghi.

Attraverso un percorso emozionale ed esperienziale, la letteratura può restituire un'identità al patrimonio archeologico che rischia di essere letto, da una componente meno informata della collettività, come un insieme di rovine ingabbiate (Dubini 2018), non esenti da atti vandalici, mettendo in discussione la stessa necessità di conservarle e renderle fruibili.

Nell'esempio della Ninfa Egeria, la sovrapposizione di un parco letterario²⁰, che coinvolga i siti romani nei quali è stata anche erroneamente ricordata, consentirebbe di creare quel legame sentimentale ed emozionale ben espresso, nel 1847, in *Italienisches Bilderbuch* da Fanny Lewald (1847):

Per questa ragione, mi hanno addolorato le fondate argomentazioni di un archeologo atte a dimostrare che la grotta di Egeria non poteva essere genuina, non poteva essere la grotta nella quale abitava la ninfa, perché la muratura in opera reticolata proveniva dal periodo dell'Impero, e non dai giorni dei Re. Una simile spiegazione si deve cercare di dimenticarla subito, per non distruggerci la magia che nella nostra fantasia aleggia intorno il certo aspetto e il luogo e che spesso possiede più vitalità e più sollecitazione della secca, fredda verità della conoscenza effettiva.

La mitologia e le sue storie – sempre secondo Lewald – sono “talmente belle e divertenti che vorremmo fossero vere a dispetto di ogni erudita confutazione di studiosi”, parole che sintetizzano l'importanza che lo spazio letterario può ricoprire nella promozione del patrimonio archeologico.

Le opere letterarie, quindi, sono in grado di accrescere l'attrattività dei luoghi, e di farsi promotrici di un “turismo letterario e scenico” (De Fanis 2001) che consente il consolidarsi del senso del luogo, alimentato e/o generato dalla creatività artistica (Banini 2019) e dal sacro nello specifico della presente ricerca.

Ancorare le opere letterarie ai luoghi fortifica la cultura locale, consente di salvaguardare l'ambiente e funge da strumento di richiamo alla scala internazionale vista l'importanza e la risonanza che la letteratura classica e di viaggio ancora rivestono.

Riferimenti bibliografici

Banini, T. (2019). *Geografie culturali*. Milano, Franco Angeli.

Battilani, P. (2001). *Vacanze di pochi, vacanze di tutti. L'evoluzione del turismo europeo*. Bologna, Il Mulino, 2001.

Bersani, P., Nisio S., Pizzino, L. (2015). Acque sacre e mineralizzate, emissioni gassose, sprofondamenti, vulcanismo e sismicità nell'area romana: dati storici e ulteriori contributi. *Memorie Descrittive della Carta Geologica d'Italia*, XCIX, 43-68.

Buttitta, I. (2014). “L'acqua nelle sue profondità o le sorgenti... che nate da se stesse erano dèi”. Note sugli usi rituali dell'acqua in Europa. In Musotto, G., Pepi, L. (a cura di). *Il bagno ebraico di Siracusa e la sacralità delle acque nelle culture mediterranee: atti del seminario di studio* (Siracusa, 2-4 maggio 2011). Palermo, Officina di Studi Medievali, 69-114.

Caldo, C. (1996). L'undicesimo comandamento. Luoghi sacri nel Southwest americano dai nativi alla New Age. *Geotema*, 4, 3-20.

Calvino, I. (1989). *Opere*. Milano, Mondadori.

Cassi, L. (1998). Funzioni e significati geografici dei nomi di luogo. In Cassi, L., Marcaccini, P. (a cura di). *Toponomastica, beni culturali e ambientali. Gli indicatori geografici per un loro censimento*. Roma, Società Geografica Italiana (Memorie della Società Geografica Italiana, LVI), 37-42.

Casti, E. (2013). *Cartografia critica. Dal Topos alla Chora*. Milano, Guerini.

Cerreti, C. (1987). Assetto Territoriale e religione nel Lazio Protostorico. *Rivista Geografica Italiana*, 94, 1-29.

Claval, P. (1992). Le thème de la religion dans les études géographiques. *Géographies et cultures*, 2, 85-110.

Cosgrove, D., Petts, G. (a cura di). (1990). *Water Engineering and Landscape*. Londra, Belhaven Press.

D'Annunzio, G. [Duca Minimo]. (1885, 31 luglio). Passeggiate. *La Tribuna*, Anno III, n. 209.

Dardel, E. (1986). *L'Uomo e la Terra. Natura della realtà geografica*, Milano, Unicopli.

²⁰ Senza voler entrare nello specifico del progetto editoriale, I Parchi Letterari, si ricorda una loro interpretazione del Persi (2003, 5) “un cammino a ritroso nel tempo ma che si radica profondamente nel presente e si proietta nel futuro incardinando e ristrutturando gli spazi, gli uomini, l'occupazione, il turismo, l'economia, le culture e il tempo libero”.

- De Fanis, M. (2001). *Geografie letterarie. Il senso del luogo nell'Alto Adriatico*. Roma, Meltemi.
- Deffontaines, P. (1957). *Geografia e religioni*. Firenze, Sansoni.
- Derville, T. (2018). *67 recettes de bonheur. L'écologie humaine en actions*. Paray-le-Monial, éditions franciscaines.
- Desbois H., Gervais-Lambony P., Musset A. (2016). Géographie: la fiction "au cœur". *Annales de Géographie*, 709-710, 3, 235-245.
- Dubbini, R. (2018). *La valle della Caffarella nei secoli. Storia di un paesaggio archeologico della Campagna romana*. Roma, Cangemi.
- Eliade, M. (1992). *Trattato di storia delle religioni*. Torino, Bollati Boringhieri.
- Eustace, J. C. (1813). *A Classical Tour through Italy and Sicily*. Londra.
- Favaro, C., Vallerani, F. (2019). Paesaggi d'acqua e idrofilia. Luoghi, letteratura, percezioni tra geografia letteraria e coscienza ecologica. *Bollettino della Società Geografica Italiana*, serie 14, 2 (1), 59-72.
- Frémont, A. (1978). *La regione: uno spazio per vivere*. Milano, Franco Angeli.
- Fuschi, M. (2008). I luoghi della sacralità cristiana nella toponomastica. In Fuschi, M., Massimi, G. (a cura di). *Toponomastica italiana. L'eredità storica e le nuove tendenze. Atti della Giornata di studio (Pescara, 13 dicembre 2007)*. Roma, Società Geografica Italiana, 287-302.
- Giovenale, D.G. (2013). *Giovenale Satire*. A cura di U. Dotti. Milano, Feltrinelli.
- Goethe, J.W. (1983). *Viaggio in Italia*. Traduzione di E. Castellani, I Meridiani, Milano, Mondadori.
- Gordon Byron, G. (1874) *Il pellegrinaggio del giovane Aroldo*. Traduzione di A. Maffei. Firenze, Successori Le Monnier.
- Grésillon, É., Sajaloli, B. (2017). Les spiritualités dans la construction des représentations et des pratiques de nature. Débats et controverses. In Moriniaux, V. (a cura di). *La Nature, objet géographique*. Parigi, Atlante (Clefs concours, Géographie thématique), 40-51.
- Guarrasi, V. (1989). Geografia culturale e semiotica della cultura. In Adamo, F., Conti, S., Fumagalli, M., Sereno, P. (a cura di). *La geografia per un mondo in transizione* (Torino, 26-31 maggio 1986). Atti del XXIV Congresso Geografico Italiano. Patron, Bologna, Vol. 4, 285-292.
- Guinard, P. (2019). *Géographies culturelles*. Malakoff, Armand Colin.
- Imbrighi, G. (1961). *Lineamenti di geografia religiosa*. Roma, Editrice studium.
- Incana Carta, C. (1998). Geografia e letteratura meditazioni sul tema. *Annali della Facoltà di Lettere e Filosofia dell'Università degli Studi di Cagliari*, 16, 53, 489-504.
- Lando, F. (a cura di) (1993a). *Fatto e finzione. Geografia e letteratura*. Milano, Etas.
- Lando, F. (1993b). Geografia e letteratura: immagine e immaginazione. In Lando, F. (a cura di). *Fatto e finzione. Geografia e letteratura*. Milano, Etas, 1-16.
- Lévy, B. (2006). Géographie et littérature. Une synthèse historique. *Le Globe*, t. 146, 25-52.
- Lewald, F. (1847). *Italienisches Bilderbuch*. Berlino, Alexander Duncker.
- Livio, T. (1996). *Ab urbe condita. Storia di Roma. Libro I*. A cura di T. Pistoia. Palermo, Ciranna & Ferrara.
- Mathieu, N. (2019). Les géographes et la nature aujourd'hui: un point de vue sans conclusion. *Bulletin de l'association de géographes français Géographies*, 96-2, 344-360. <https://doi.org/10.4000/bagf.5244>
- Miele, F. (2010). Aree sacre connesse a culti di divinità femminili e maschili presso fonti, sorgenti e punti di guado nella media valle del fiume Volturno. In Di Giuseppe, H., Serlorenzi, M. (a cura di). *I riti del costruire nelle acque violente*. Roma, Scienze e Lettere, 209-244.
- Monella, P. (2008). L'autorità e le sue contraddizioni: Numa nefasti di Ovidio. In Baier, Th, Amerise, M. (a cura di). *Die Legitimation der Einzelherrschaft im Kontext der Generationenthematik*. Berlino-New York, W. De Gruyter, 85-108.
- Monti, S. (2006). *Geografia e termalismo*. Napoli, Loffredo Editore.
- Moriniaux, V., Sajaloli, B. (2019). Nature et christianisme. L'éloge des pluriels, un débat à cinq voix. In Sajaloli, B., Grésillon, E. (a cura di). *Le sacre de la Nature*. Parigi, Sorbonne Université Presses, 35-42.
- Nisio, S., Pizzino, L., Bersani P. (2020). Sorgenti storiche, aree termali e acque ricche in CO₂ quali indicatori dell'assetto strutturale della città di Roma. *Memorie Descrittive della Carta Geologica d'Italia*, 107, 167-184.
- Ogliari, E., Zanolin, G. (2017). I laghi, le paludi tra geografia e letteratura. In Ogliari, E., Zanolin, G. (a cura di). *Laghi e paludi. Prospettive geografiche e letterarie*. Milano, Mimesis, 7-31.

- Papotti, D. (2019). La navigazione fluviale nella fonte letteraria: note geografiche su due resoconti narrativi di discesa del fiume Po. *Semestrare di Studi e Ricerche di Geografia*, XXXI, 1, 61-74.
- Pitte, J.R. (2020). *La planète catholique. Une géographie culturelle*. Parigi, Tallandier.
- Persi, P. (2003). Parchi della letteratura. Tra il dire e il fare... *Geotema*, 20, 3-9.
- Polto, C. (2001). La Fontana Aretusa tra mito e realtà. In Masetti, C. (a cura di). *Chiare, fresche e dolci acque. Le sorgenti nelle esperienze odepurica e nella storia del territorio*. Atti del Convegno di studi (San Gemini, 18-20 ottobre 2000). Roma, CISGE, I, 11-25.
- Raffestin, C. (1981). *Per una geografia del potere*. Milano, Unicopli.
- Racine, J-B. (2019). Introduction à la première partie. In Sajaloli, B., Grésillon, E. (a cura di). *Le sacre de la Nature*. Parigi, Sorbonne Université Presses, 23-33.
- Reclus, É. (1866). Du sentiment de la nature dans les sociétés modernes. *La Revue des Deux Mondes*, 63, 352-381.
- Reclus, É. (1869). *Histoire d'un ruisseau*. Parigi, Bibliothèque d'éducation et de récréation.
- Rombai, L. (2002). *Geografia storica dell'Italia. Ambiente, territori, paesaggi*. Firenze, Le Monnier.
- Ruocco, D. (2001). Sorgenti e insediamenti umani. In Masetti, C. (a cura di). *Chiare, fresche e dolci acque. Le sorgenti nelle esperienze odepurica e nella storia del territorio*. Atti del Convegno di studi (San Gemini, 18-20 ottobre 2000). Roma, CISGE, II, 423-426.
- Sajaloli, B., Grésillon, E. (2019a). Les milieux naturels et le sacré. Esquisse d'une biogéographie spirituelle de la nature. *Bulletin de l'Association de Géographes Français* 96-2, 265-281. DOI: 10.4000/bagf.5061.
- Sajaloli, B., Grésillon, E. (a cura di) (2019b). *Le sacre de la Nature*. Parigi, Sorbonne Université Presses.
- Sajaloli, B., Grésillon, E. (2019c). Sacrée Nature. In Sajaloli, B., Grésillon, E. (a cura di). *Le sacre de la Nature*. Parigi, Sorbonne Université Presses, 13-19.
- Schama, S. (1997). *Paesaggio e memoria*. Milano, Mondadori.
- Scheid, J. (2003). Sanctuaire des eaux, sanctuaire de sources, une catégorie ambiguë: l'exemple de Jebel Oust (Tunisie). In Cazanove, O., Scheid, J. (a cura di). *Sanctuaires et sources dans l'Antiquité. Les sources documentaires et leurs limites dans la description des lieux de culte (Naples, 2001)*. Napoli, Centre Jean Bérard, 7-14.
- Schmidt di Friedberg, M. (2005). *Élisée Reclus. Storia di un ruscello*. Milano, Elèuthera.
- Scorrano, S. (2013). *Le acque sacre in Abruzzo. Dal culto allo sviluppo territoriale*. Ortona, D'Abruzzo Edizioni Menabò.
- Sechi, M. (2006). L'idroterapia attraverso i secoli: alcune esemplificazioni nel paesaggio classico ed in Sardegna. In Grillotti Di Giacomo, M.G., Mastroberardino, L. (a cura di). *Atti del convegno scientifico internazionale: Geografia dell'acqua. La gestione di una risorsa fondamentale per la costruzione del territorio* (Rieti, 5-7 dicembre 2003). Genova, Brigati, I, 755-780.
- Sechi Nuvole, M. (2019). I luoghi dell'heritage termale e la letteratura romano barbarica nella Libya mediterranea. *Geotema*, 60, 112-119.
- Sorcinelli, P. (1998). *Storia sociale dell'acqua*. Milano, Mondadori.
- Tanca, M. (2020). *Geografia e fiction. Opera film, canzone, fumetto*. Milano, Franco Angeli.
- Turco, A. (2020). Prefazione. Una teoria geografica, se capite quel che voglio dire... In Tanca, M. *Geografia e fiction. Opera film, canzone, fumetto*. Milano, FrancoAngeli, 9-19.
- Vallega, A. (2003). *Geografia culturale. Luoghi, spazi, simboli*. Torino, UTET.
- Vaucher, A. (2019). Préface. In Sajaloli, B., Grésillon, E. (a cura di). *Le sacre de la Nature*. Parigi, Sorbonne Université Presses, 7-12.
- Venturi Ferriolo, M. (2002). L'acqua nel paesaggio tra mito e storia. *Natura Alpina*, 3, 5-12.
- Verri, A. (1804). *Le notti romane al sepolcro degli Scipioni*. Milano, Nobile.
- White, L. (1967). The Historical Roots of Our Ecological Crisis. *Science*, 11, n. 3767, 1203-1207.
- Zerbi, M.C. (1993). *Paesaggi della geografia*. Torino, Giapichelli.