



ALLE ORIGINI DELLA RAPPRESENTAZIONE

di

UMBERTO DE PAOLA

dipa

OSU
ACCADEMIA
D'ARTI E
DESIGN

DIPARTIMENTO
DI PROGETTAZIONE
E ARTI APPLICATE

1. Il teatro del rito

La nostra storia parte dalle prime tracce: le parole: tre parole storia, teatro, spettacolo

-la prima parola è storia deriva dal greco e già ci indica un possibile percorso: istoria (ιστορία) vuol dire ricerca, ispezione (visiva). Viene dal termine istor, oros (ιστορ, ορος) che alla sua origine, nell'Iliade, indica colui che può giudicare conoscendo le cose. D'altronde il termine istos, ou (ιστος) significa albero della nave/trama, ordito, struttura e -orao (ορᾶω) vedere. Insomma in un certo senso vedere la struttura delle cose.

La storia ha due grandi padri nell'antichità greca, Erodoto di Alicarnasso (484 a.C. – 425 a.C. circa), autore delle Storie generalmente viene considerato il "padre della storia".

Erodoto racconta però nelle sue Storie un tipo di storia diversa da quella intesa modernamente. E' quella di Erodoto una storia educativa, fatta di gesta di eroi, e non una storia che cerca di essere obiettiva.

In tal senso bisogna giungere qualche decennio dopo al suo contemporaneo Tucidide (460 a. C. circa – 400 a. C. circa) per parlare di un metodo scientifico. A Tucidide infatti viene fatto risalire l'individuazione e applicazione di un metodo storiografico che provava a definire scientificamente la narrazione dei fatti come risultato dell'azione degli uomini.

Se Erodoto racconta le gesta degli eroi e ricopre di un velo comunque fortemente religioso, Tucidide compie un primo passaggio di laicizzazione del racconto storico.

Quindi lo storico deve utilizzare un approccio metodologico e scientifico. Così quando si prova a raccontare le origini del teatro ci troviamo ad una difficoltà ontologica originaria, che ci riporta alla necessità di provare a immaginare un'origine al di là di ogni possibile metodo storico, infatti alle domande fondamentali del metodo storico moderno, come

- 1.Quando è stata prodotta la fonte, sia essa scritta o non scritta (data)?
- 2.Dove è stata prodotta (localizzazione)?
- 3.Da chi è stata prodotta (fonte)?
- 4.Da che materiale preesistente è stata prodotta (analisi)?
- 5.In che forma originale è stata prodotta (integrità)?
- 6.Qual è il valore probatorio dei suoi contenuti (credibilità)?"

(dalla voce *Storia* di Wikipedia), ci troviamo a non potere legittimamente rispondere se cerchiamo le origini della rappresentazione.

Allora potremo forse partire da una 'preistoria' del teatro per capire che cosa esso sia.

E se seguiamo quanto già Grotowsky ha scritto nel 900, avremo una idea del viaggio che ci attende.

Infatti Grotowsky si chiese ne *Il nuovo testamento del teatro* del 1964 cosa fosse necessario perché si desse il teatro e forse a partire da questa domanda e dalla risposta che ne diede Grotowsky che potremo provare a focalizzare il nostro percorso a ritroso nel tempo:

Il numero delle definizioni di teatro è (...) praticamente illimitato.

Allo scopo di evitare questo circolo vizioso è senza dubbio necessario sottrarre e non aggiungere: bisogna cioè porsi il problema di che cosa sia indispensabile al teatro. Vediamo.

Il teatro può esistere senza costumi e scenografie? Sì.

Può esistere musica che commenti lo svolgersi dell'azione?

Può esistere senza effetti di luce? Certamente.

E senza testo? Sì, la storia del teatro ce lo conferma: nell'evoluzione dell'arte teatrale, il testo è stato uno degli ultimi elementi a essere introdotto (...).

Ma può il teatro esistere senza gli attori? Non conosco esempi del genere. Si potrebbe ricordare il teatro delle marionette. Ma anche lì abbiamo, dietro le quinte un attore, anche se di tutt'altro genere.

Può esistere il teatro senza spettatori? Ce ne vuole almeno uno perché parlare di spettacolo. E così non ci rimane che l'attore e lo spettatore. Possiamo perciò definire il teatro come "ciò che avviene tra lo spettatore e l'attore". Tutto il resto è supplementare – forse necessario, ma supplementare (p. 41).

Dovremo indagare quindi sul ruolo dell'attore e su quello dello spettatore per comprendere le origini del teatro. Per certi aspetti proveremo a rintracciare dal dopo il prima.

Il secondo termine è teatro. Ma prima di entrare nella storia del teatro, sui documenti, anche lì, molti di essi presunti, dobbiamo andare a qualcosa che avviene prima, ad una sua origine.

Ancora una volta le parole:

Un discorso relativo alle origini possibili del teatro, della rappresentazione quindi pecca d'un peccato originario del quale evidentemente non potremo non tener conto: la necessaria arbitrarietà nella raccolta delle fonti, nella individuazione dei materiali attraverso cui elaborare un discorso plausibile in forma di tesi sulla nascita del teatro, sulla formulazione di un'origine istituzionale del teatro. Evidentemente proprio a ragione dell'ambito indagato l'individuazione dei materiali, viziata dallo sguardo dell'affabulatore, rintraccerà molte più ombre che reperti reali, molte più elaborazioni teoriche che dati verificabili.

Perché se il nostro interesse è comunque vincolato all'individuazione di origini del teatro sarà necessario fare una sorta di passo in avanti temporale per poi muoverci a ritroso, e cioè partire dalla prima più vicina forma di teatro codificata e istituzionalizzata, il teatro greco, per poi provare ad individuare quegli elementi che potranno permetterci uno scarto teorico nell'indagine: l'individuazione di alcuni elementi fondanti la pratica teatrale istituzionale, che potranno divenire l'oggetto di questo viaggio indietro nel tempo.

Nonostante dunque il tema dell'indagine siano le origini della rappresentazione, dovremo come per un balzo del tempo nel senso partire a bordo di questa stessa nostra indagine sulla rappresentazione, da una breve tappa, già arrivo storico, nelle pratiche della rappresentazione nell'antica Grecia, senza comunque parlare del teatro greco.

Perché ciò che ci ha consegnato la storia, il filtro della documentazione, le parole stesse, uso filologico e già concettuale, ci rimandano inevitabilmente ad un prima della rappresentazione nel suo senso classico.

La stessa parola teatro che già fonde il luogo della rappresentazione con la rappresentazione stessa, come per un tutt'uno inscindibile, tradisce già probabilmente uno dei possibili percorsi di analisi: e cioè che non v'è teatro senza luogo teatrale, che il luogo teatrale, senza che per questo lo si debba immediatamente identificare con lo spazio teatrale codificato, è ciò che permette il farsi e l'essere stesso della rappresentazione.

Il termine teatro deriva letteralmente dalla parola greca **θεατρον**, ciò che è degno di essere visto, che a sua volta deriva dal verbo **'θεαομαι'** guardare, contemplare, considerare con interesse o stupore, ammirare, contemplare/considerare con la mente, riconoscere, derivante dalla parola **'θεα'** il contemplare, la contemplazione, ma anche luogo adatto a contemplare, nella prima accezione, e nella seconda, veduta (degnata di essere contemplata).

E' quasi superfluo ricordare che proprio l'etimo finale ci conduce a **'θεος'**, dio. Dunque si tratta di un'esperienza divina quella connessa alla contemplazione teatrale. Il teatro dunque per i greci ha un'origine divina, quantomeno si relaziona con il divino.

Così dalla radice etimologica dei termini e anche da quella eidetica possiamo fare delle interessanti scoperte.

La parola tea/t/ron sembra suggestivamente poter provenire da due termini tea e orao (**θεα/οραω**), **teos θεος dio, orao οραω vedo.**

Intanto teos θεος vuol dire dio ed è una parola che comincia con la lettera teta. “**Theta (Θ; θ o ϑ)** è l'ottava lettera dell'alfabeto greco. Nel greco antico è una consonante di tipo dentale aspirata (dentale sorda aspirata) /th/, mentre nel greco moderno trascrive la fricativa interdentale sorda /θ/. Il suo valore nel sistema numerico greco è 9. La lettera deriva dalla fenicia teth e, nella sua forma più arcaica, poteva essere scritta  oppure , segni derivati dai geroglifici egizi per rappresentare, rispettivamente, una città e il Sole. Da essa si evolve la lettera cirillica fita (Θ, θ).” (voce *Teta* di Wikipedia)

Parole come dio o vedere? O meglio riassumendo teatron è in qualche modo fare esperienza di dio. Che significa poi, raccontarla questa esperienza, se così è possibile.

Gli strumenti di indagine s'allargano: la storia delle religioni, l'antropologia e l'etnologia.

E ancora altra suggestione potrebbe derivarci dall'analisi grafica ,fra le righe, della lettera iniziale di **θεος**, e cioè la **ϑ** che al maiuscolo prende una designazione grafica alquanto inquietante: **Θ** che pare proprio ricordare l'emiciclo raddoppiato, il cerchio dello spazio teatrale greco, segnato al suo interno dalla timele sacra, luogo di intreccio fra umano e divino, soglia nell'anfratto, luogo nel luogo, limine ultimo della rappresentazione.

Sarà dunque necessario provare a rintracciare gli elementi che costituiscono la trama, il tessuto di questa esperienza straordinaria e, come abbiamo visto, divina. E sarà al contempo doveroso ritagliare il mondo greco come frammento di un moto di idee e pratiche ancora più arcaico, attingere ad esperienze primordiali e antropologiche, fortemente ancestrali, che poi come per un primo sforzo di codice, si tradussero nell'esperienza teatrale codificata antica del teatro greco.

Proviamo dunque a pensare, e sistemare, nell'ordine della rappresentazione, questi elementi costitutivi antropologici e religiosi prima ancora che teatrali e già proprio per l'etimologia ricostruita, teatrali.

Si può affermare che fin dalla fine dell'ottocento, in coincidenza con lo svilupparsi degli studi antropologici, la teoria maggiormente diffusa, anche al di là delle sue articolazioni possibili, che avremo modo di attraversare dettagliatamente nel corso della trattazione, individua proprio nel rito l'origine del teatro. Questo ci conduce in prima battuta a dare alcune indicazioni, che verranno comunque complicate successivamente, su ciò che s'intende per rito.

E' d'altronde necessario, nel tentativo di costruire un sentiero di riferimento della rappresentazione, tener presente la difficoltà epistemica e di statuto che permette di accogliere senza vaglio alcuno il campo del rito nel più specifico delle pratiche dello spettacolo e della rappresentazione. Forse superando l'ostacolo di una definizione liminale può essere utile raccogliere proprio nella definizione di rappresentazione il campo del teatro come quello del rito (pratiche del rito e società post-industriale coesistono costituendo la prosecuzione di una trama di invarianze e di reiterazioni codificabili).

Entrare per i campi dell'antropologia e dell'etnologia può permettere comunque un'approssimazione di rotta alla volta della rappresentazione, del costituirsi della pratica teatrale come esperienza del mondo.

D'altronde, come vedremo, gli elementi che costituiscono il rito, la mappa di tecniche e pratiche, sono rintracciabili, quasi tout court, in numerose forme della rappresentazione. La musica, il costume, la parola, l'esibizione del corpo, che segnano il discrimine rituale, e lo definiscono, sono gli elementi costitutivi delle pratiche teatrali. Pratiche manuali e orali dei riti, nel rispetto di condizioni vincolanti, sono costanti invariabili anche del campo della rappresentazione. Codici intrecciati e apparentemente indissolubili e dunque indagabili.

D'altronde è forse nel rito, come originaria forma di riflessione dispiegata, esibita, di sé e del mondo, che il teatro ancora una volta rinviene gli elementi conoscitivi originari di un vissuto liminale fra individuazione culturale di sé nella sacralità del mondo.

Rito e teatro come forme di classificazione, anzi come funzioni della classificazione e dunque del pensiero, campi del sapere, della conoscenza. Di quale tipo di formalizzazione conoscitiva si tratti sarà nostro compito.

Il teatro ha costituito uno dei dispositivi di regolazione conflittuale fra l'individuo e il mondo circostante. Producendo rappresentazioni, schemi, regole che hanno definiti e cresciuto l'immaginario dell'uomo nei secoli. Il teatro come il rito è stato, e in un certo senso, è un dispositivo di regolazione dei conflitti interpersonali.

Il rito, le sue articolazioni formali, rappresentano inoltre un sistema di controllo del gruppo relativamente alle tavole della legge, alle regole conoscitive, al patrimonio del gruppo, esperienze e vissuto.

Il rito dunque come forma archetipica di conoscenza e di pratica dell'esperienza umana, di controllo metabolico del gruppo, è il centro gravitazionale delle funzioni simboliche dell'uomo che saranno magiche, religiose, sociali, ecc.

E in questo articolare i riti, il governo dei riti, l'uomo indaga la propria identità e il mondo.

Se proviamo quindi a rintracciare le prime esperienze umane che contemplano il fatto rappresentativo con quello rituale, possiamo già riferirci alle tracce meravigliose della più arcaica pittura parietale, o all'architettura sacra monumentale.

Attraverso queste tracce, fondamentali per la formulazione di ipotesi circa l'evoluzione della civiltà umana, si può cercare di interpretare le origini della rappresentazione, rintracciare numerosi elementi di un certo rilievo per il campo della rappresentazione.

Le prime rappresentazioni sono legate evidentemente alla vita del gruppo, si connettono ad esso. Dalle pitture parietali, e con l'utilizzo delle interpretazioni antropologiche, possiamo sapere che le prime rappresentazioni si riferiscono ad alcuni momenti particolari della vita della comunità e alla sua relazione con il mondo naturale-sovrannaturale. Si tratta di momenti legati alla caccia, all'economia del gruppo, alla sua capacità di sussistenza, alla celebrazione verosimilmente religiosa. Comunque si tratta molte volte di forme di ringraziamento. In una parola nella maggior parte dei casi il referente è comunque la pratica rituale.

Già le rappresentazioni della caccia, così individuate, ci forniscono numerose indicazioni preziose. Si tratta in genere di scene mimetiche in cui il cacciatore prende le sembianze dell'animale da cacciare, si traveste da preda. Queste scene hanno tutto il carattere dell'evento propiziatorio.

Il travestimento dunque ci apre la strada della rappresentazione. Le tecniche di imitazione estremamente elaborate, senza che questo voglia significare un tentativo di verosimiglianza perfetto. Questo ci porterebbe ad interpretazioni erranee se pensassimo che all'origine dell'imitazione v'è proprio questo goffa maniera d'ingannare l'animale. Semmai con le dovizie del caso appare innegabile che alla base di questa rappresentazione si installi tutta una costellazione di credenze, riti, simbologie proprie della civiltà preistorica.

La propiziazione significa per il cacciatore una forma di comunicazione sacrale con l'animale realizzabile attraverso l'espressione mimetica. Come dire che il cacciatore attraverso questo rituale mimetico entra in contatto simpatico con l'animale, e rappresentandolo lo adora, se lo ingrazia, può catturarlo. E' il riconoscimento dell'importanza vitale che ha l'animale per l'intera comunità tribale.

Ebbene le scene mimetiche sono le prime scene rappresentative della tribù, rappresentano l'unità stessa della tribù rispetto alla sussistenza. Rappresentano un'unità di intenti.

L'imitazione d'altronde permette non soltanto di entrare in contatto con l'animale da predare ma anche con l'animale che nell'ecosistema rappresenta il predatore. Gli uomini provano a travestirsi da animale predatore con l'idea che per analogia la preda si farà catturare dall'uomo travestito dall'abituale predatore.

Da questi primi elementi possiamo trarre già alcune indicazioni che ci permettono di andar definendo lo specifico della rappresentazione in relazione alle pratiche rituali. Perché i primi uomini vengono a costituire così un insieme di riti della caccia che si articolano sugli elementi fondamentali che saranno della rappresentazione.

Da un lato il rituale della caccia ordina alcuni criteri distintivi il corpo del cacciatore in questo gioco di dissimulazione, di travestimento: questo stesso corpo si articola in gestualità volta alla riproduzione delle movenze principali degli animali imitati (ricordiamo che i graffiti e le pitture rupestri di Altamira, Lascaux, dell'Addaura, di Levanzo, della grotta Romanelli in Puglia, di El Castillo, e in ultimo della grotta di Chauvet, da cui Werner Herzog ha tratto un bellissimo film, *Cave of forgotten dream*, riproducono particolari rilevanti, o caratterizzanti la mimesi dell'animale, quali la linea del collo, gli occhi, le zampe); in suoni perché l'animale viene imitato non solo nell'aspetto ma anche nella vocalità; ed ancora nel travestimento, nel costume e nel trucco del camuffamento con l'utilizzo di penne, di pelli, di code, colori.

Espressione rituale allora che contiene in sé il gioco e la rappresentazione difficilmente separabili e distinguibili. Si può dire comunque che in tutti i casi l'obiettivo è la rappresentazione di un altro da sé, il farsi altro, sia questo altro preda o predatore.

Il rituale si definisce come prima articolazione scenica, dello spazio scenico, ma anche dei suoi dispositivi: l'attore, il travestimento, la vocalità, la capacità mimetica e gestuale, il costume, il trucco. Ma è bene dire che il rito stesso, il rito propiziatorio delimita anche un raggruppamento di norme e di divieti che ineriscono immediatamente al sistema che regola l'intera comunità tribale.

Il rito della caccia d'altronde sottende un alto sistema di codificazione, come d'altronde ogni rito suppone. Il rito infatti permette la reiteratività dell'evento. Alla base del rito dunque la possibilità di ripetere ogni forma di manifestazione del sacro o di qualcosa ad esso connesso. Inoltre il rito permette la fruizione allargata, cioè la partecipazione del gruppo all'evento non solamente mistico. Il rito ancora si fa per il farsi comunità del gruppo. Il rito prevede un pubblico cui si offre e da cui emana. Il rito prevede criteri di esposizione al tempo e allo spazio del gruppo.

Bisogna d'altronde ricordare che ai rituali della caccia nella cultura animista si andranno associando altri rituali legati a simbologie ben definite dell'intero ciclo della natura. Simbologie del cielo, del sole, della luna, delle acque, della terra, della vegetazione.

Così il rito della caccia è fortemente connesso nelle sue implicazioni spettacolari (l'imitazione, la tecnica mimetica, ecc.) alla pratica animista. Quest'ultima si definisce nel momento stesso in cui l'uomo attraversando l'esperienza di avvenimenti che marcano una sorta di distacco dal corpo quali il sonno, la morte, la malattia, arriva a ipotizzare l'esistenza di un'anima delle cose separata dalla sua sostanza reale, dal suo corpo, includendo in questa visione del mondo gli animali e le piante. Il rituale della caccia, ad esempio, tramite le sue implicazioni, diventa un sistema con il quale agire direttamente sulle anime delle cose, traendone benefici, forzandone il potere con tecniche che arriveranno ad essere addirittura privilegio di casta.

Quest'insieme di tecniche fornisce gli strumenti elementari per l'elaborazione di un vero e proprio sistema di credenze, di rituali, di pratiche magiche che articolano la struttura di un altro pensiero logico.

2. Il luogo giusto

Il teatro è luogo e racconto. In un certo modo complicando Grotowsky, non può esservi teatro se non c'è un luogo teatrale. Un luogo giusto.

A questo punto del racconto mi piace riportare alcune pagine di un testo interessante scritto da Carlos Castaneda, antropologo e personaggio estremo, intitolato *Le lezioni di don Juan* (in altra edizione intitolato *A scuola dallo stregone*). Proprio a suffragare l'idea della necessità di un luogo giusto che avvalori la tesi dell'esperienza straordinaria.

"I miei appunti sulla prima seduta con don Juan sono datati 23 giugno 1961. Fu in quell'occasione che incominciarono gli insegnamenti anche se in precedenza lo avevo visto molte volte, ma solo in veste di osservatore. In ciascuna occasione gli avevo chiesto di insegnarmi qualcosa sul peyote. Pur ignorando la mia richiesta ogni volta, non scartò mai del tutto l'argomento, ed io interpretai la sua esitazione come una possibilità che egli avrebbe potuto essere propenso a parlare della sua conoscenza se io avessi insistito di più.

In quella particolare seduta mi fece capire che egli avrebbe potuto prendere in considerazione la mia richiesta purché io possedessi un'idea e una finalità precise rispetto a quanto gli chiedevo. Mi era impossibile soddisfare a tale condizione, perché gli avevo chiesto di erudirmi sul peyote solo in quanto mezzo per stabilire con lui un vincolo di comunicazione. Pensavo che la sua familiarità con l'argomento avrebbe potuto predisporlo a essere più aperto e pronto a parlare, permettendomi così di accedere alla sua conoscenza sulle proprietà delle piante. Egli, tuttavia, aveva interpretato la mia richiesta alla lettera, e si interessò del mio scopo nel desiderare di imparare le qualità del peyote.

Venerdì, 23 giugno, 1961

"Volete insegnarmi qualcosa sul peyote, don Juan?".

"Perché vuoi imparare questo genere di cose?".

"Davvero vorrei sapere qualcosa a proposito del peyote. Volete sapere non è già di per sé una buona ragione?".

"No! Devi cercare nel tuo cuore e scoprire perché un giovane come te vuole accingersi a questo compito di apprendimento".

"E voi perché lo avete imparato, don Juan?".

"Perché lo chiedi?".

"Forse abbiamo entrambi le medesime ragioni".

"Ne dubito. Io sono un indiano. Non abbiamo seguito le stesse strade".

"La sola ragione che ho è che voglio imparare sul peyote, semplicemente sapere. Ma vi assicuro, don Juan, le mie intenzioni non sono cattive".

"Ti credo. Ti ho fiutato".

"Come sarebbe a dire?".

"Lascia perdere. Conosco le tue intenzioni".

"Intendete dire che avete visto dentro di me?".

"Puoi metterla così".

"Mi insegnerete, allora?".

"No!".

"È perché non sono un indiano?".

"No! È perché non conosci il tuo cuore. Ciò che importa è che tu sappia esattamente perché vuoi accingerti a questo. Imparare a conoscere 'Mescalito' è una cosa molto seria. Se tu fossi un indiano il tuo desiderio da solo sarebbe sufficiente. Pochissimi indiani hanno tale desiderio".

Domenica, 25 giugno, 1961

Rimasi con don Juan tutto il pomeriggio di venerdì. Me ne sarei andato alle sette di sera. Eravamo seduti sotto il portico davanti alla casa e io decisi di chiedergli ancora una volta di insegnarmi. Era quasi una domanda fissa e mi aspettavo che avrebbe rifiutato nuovamente. Gli chiesi se ci fosse stata una maniera in cui avrebbe accettato il mio puro e semplice desiderio di imparare, come se fossi un indiano. Impiegò molto tempo a rispondere. Fui costretto a rimanere perché sembrava che cercasse di decidere qualcosa.

Alla fine mi disse che una maniera c'era; e procede a delineare un problema. Mi fece notare che io ero molto stanco di star seduto sul pavimento, e che la cosa giusta da fare era trovare un 'posto' (*sitio*) sul pavimento dove potessi sedere senza fatica. Ero rimasto a sedere con le ginocchia contro il petto e le braccia strette attorno ai polpacci. Quando mi disse che ero stanco mi resi conto di avere la schiena dolorante e di essere del tutto esausto.

Aspettai che mi spiegasse che cosa intendeva dire per un 'posto', ma non fece nessun tentativo evidente per spiegare la cosa. Pensai che forse intendeva che dovessi cambiare posizione, così mi alzai e mi sedetti più vicino a lui.' Non approvò il mio spostamento e disse chiaramente che un posto significava un luogo in cui un uomo potesse sentirsi naturalmente a suo agio e forte. Battè la mano sul posto in cui sedeva e disse che quello era il suo posto, aggiungendo che mi aveva presentato un indovinello che io dovevo risolvere da solo senza altre discussioni.

Quello che aveva presentato come un problema da risolvere era un vero e proprio enigma. Non avevo nessuna idea di come cominciare e neppure di quello che aveva in mente. Diverse volte chiesi un indizio, o almeno un suggerimento, sul come procedere per individuare un punto in cui sentirmi forte e a mio agio. Insistei e insinuai che non avesse nessuna idea di ciò che intendeva veramente perché io non potevo concepire il problema. Mi suggerì di camminare intorno al portico finché non trovassi il posto.

Mi alzai e cominciai a misurare il pavimento a passi lenti. Mi sentivo stupido e mi sedetti davanti a lui.

Don Juan cominciò ad arrabbiarsi e mi accusò di non dargli retta, suggerendo che forse non volevo imparare. Dopo un poco si calmò e mi spiegò che non tutti i posti erano buoni per sedere o stare, e che nei limiti del portico c'era un solo posto che era unico, un posto in cui avrei potuto stare a mio perfetto agio.

Distinguerlo da tutti gli altri posti era compito mio. Il concetto generale era che io dovevo 'sentire' tutti i possibili posti che fossero accessibili fino a che potessi determinare senza ombra di dubbio quale fosse quello giusto.

Sostenni che sebbene il portico non fosse troppo grande (tre metri e mezzo per due e mezzo) il numero di posti possibili era enorme, e mi ci sarebbe voluto un tempo lunghissimo per controllarli tutti, e dal momento che non aveva specificato le dimensioni del posto, le possibilità potevano essere infinite. I miei argomenti erano futili. Si alzò e mi ammonì molto severamente che avrei potuto impiegare dei giorni per calcolarlo, ma che se non avessi potuto risolvere il problema avrei potuto benissimo andarmene perché non avrebbe avuto nulla da dirmi. Ribadì che sapeva dove fosse il mio posto, e che quindi non avrei potuto mentirgli; disse che questa era la sola maniera in cui avrebbe accettato come ragione valida il mio desiderio di imparare a conoscere Mescalito. Aggiunse che nel suo mondo non si regalava nulla, che tutto ciò che si può imparare deve essere appreso con fatica.

Girò intorno alla casa per andare a orinare nella macchia. Ritornò direttamente nella casa passando per il retro.

Pensai che l'incarico di scoprire il preteso posto della felicità era un suo espediente per mandarmi via, ma mi alzai e cominciai a camminare lentamente avanti e indietro. Il cielo era chiaro. Potevo vedere tutto sia nel portico che intorno. Devo aver camminato a passi lenti per un'ora o più, ma non accadde nulla che rivelasse la situazione del posto. Mi stancai di passeggiare e mi sedetti; dopo qualche minuto mi sedetti da un'altra parte, e quindi in un altro posto ancora, finché non ebbi coperto l'intero pavimento in una maniera semi-sistematica. Cercai deliberatamente di 'sentire' differenze tra i posti, ma non avevo criteri di differenziazione. Sentii che stavo perdendo tempo, ma rimasi. La mia idea era che ero venuto da lontano semplicemente per vedere don Juan, e in realtà non avevo altro da fare.

Mi distesi sulla schiena mettendo le mani sotto la testa come un cuscino. Quindi mi girai e mi stesi per un poco sullo stomaco. Ripetei questo processo rotolatorio per tutto il pavimento. Per la prima volta pensai di essermi imbattuto in un vago criterio. Sentivo più caldo quando stavo disteso sulla schiena.

Mi rotolai di nuovo, questa volta nella direzione opposta, e di nuovo percorsi il pavimento in tutta la sua lunghezza, giacendo a faccia in giù nei punti dove ero stato a faccia in su durante il mio precedente rotolamento. Esperimentai le medesime sensazioni di caldo e di freddo, che dipendevano dalla mia posizione, ma non c'era differenza tra i posti.

Allora mi venne un'idea che mi sembrò brillante: il posto di don Juan! Mi ci sedetti sopra, e poi mi distesi, prima a faccia in giù, e poi sulla schiena, ma il posto era esattamente uguale a tutti gli altri. Mi alzai. Ne avevo avuto abbastanza. Volevo dire addio a don Juan ma mi imbarazzava svegliarlo. Guardai l'orologio. Erano le due di mattina! Ero stato a rotolare per sei ore.

In quel momento don Juan uscì e girò intorno alla casa nella macchia. Ritornò e si fermò sulla porta. Mi sentivo profondamente scoraggiato e volevo dirgli qualcosa di spiacevole e andarmene. Ma mi resi conto che non era colpa sua; che avevo subito tutte quelle assurdità per mia scelta; ero stato tutta la notte a

rotolarmi sul suo pavimento come un idiota e ancora non riuscivo a comprendere il suo indovinello.

Rise e disse che ciò non lo sorprende perché non avevo agito nella maniera giusta. Non avevo usato gli occhi. Era vero, tuttavia ero certo che egli mi aveva detto di sentire la differenza. Gli feci questa obiezione, ma mi rispose che si può sentire con gli occhi, quando gli occhi non stanno guardando direttamente nelle cose. Per quanto mi riguardava, disse, non avevo altro mezzo per risolvere questo problema se non usare tutto quello che avevo: gli occhi.

Rientrò. Ero certo che era stato a guardarmi. Pensai che solo così poteva sapere che non avevo usato gli occhi.

Cominciai di nuovo a rotolare, perché quello era il sistema più comodo. Questa volta, tuttavia, appoggiai il mento sulle mani e osservai ogni dettaglio.

Dopo un certo tempo l'oscurità intorno a me cambiò. Quando misi a fuoco gli occhi sul punto direttamente di fronte a me, tutta l'area periferica del mio campo visivo prese una colorazione giallo verdastra omogenea e brillante. L'effetto era sconvolgente. Tenni gli occhi fissi sul punto di fronte a me e cominciai a strisciare lateralmente sullo stomaco, un piede per volta.

Improvvisamente, in un punto vicino al centro del pavimento, divenni consapevole di un altro cambiamento di colore. In un punto alla mia destra, ancora nella periferia del mio campo visivo, il giallo verdastro diventava di un rosso intenso. Concentrai la mia attenzione su di esso. Il rosso svaniva in un colore pallido, ma ancora brillante, che rimase costante per tutto il tempo in cui mantenni su di esso la mia attenzione.

Segnai il punto con la giacca, e chiamai don Juan che uscì fuori sul portico. Ero veramente eccitato; avevo realmente visto il cambiamento di colori. Don Juan sembrò non essere affatto impressionato, ma mi disse di sedermi sul punto e riferirmi che tipo di sensazione provassi.

Sedetti e quindi mi distesi sulla schiena. Don Juan rimase in piedi accanto a me e mi chiese ripetutamente che cosa sentivo; ma non sentivo nulla di differente. Per circa quindici minuti cercai di sentire o vedere una differenza, mentre don Juan rimaneva pazientemente in piedi accanto a me. Mi sentivo disgustato. Avevo in bocca un sapore metallico. Improvvisamente mi era venuto mal di testa. Stavo per sentirmi male. Il pensiero dell'assurdità dei miei sforzi mi irritava fino alla collera. Mi alzai.

Don Juan doveva aver notato la mia profonda frustrazione. Non rise, ma osservò molto seriamente che dovevo essere inflessibile con me stesso se volevo imparare. Davanti a me c'erano solo due possibilità, disse: alzarmi e andarmene, nel qual caso non avrei mai imparato, oppure risolvere l'indovinello.

Rientrò: volevo partire immediatamente, ma ero troppo stanco per guidare; inoltre, la percezione di quei colori era stata così impressionante che ero certo che ci fosse un criterio di qualche tipo, e forse c'erano altri cambiamenti da scoprire. Comunque, era troppo tardi per partire. Così mi rimisi a terra allungando indietro le gambe, e ricominciai tutto da capo.

Durante questa fase mi mossi rapidamente attraverso ciascun posto, passando il posto di don Juan, fino al termine del pavimento, e poi girai intorno per

arrivare all'altra estremità. Quando raggiunsi il centro mi resi conto che stava avendo luogo un altro cambiamento di colorazione, ancora ai limiti del mio campo visivo. Il verde pallido uniforme che vedevo in tutta l'area si trasformava, in un punto alla mia destra, in un netto color verderame. Rimase così per un momento e quindi bruscamente si trasformò in un'altra tinta costante, differente dall'altra che avevo scoperto prima. Presi una scarpa e segnai il punto, e continuai a rotolare fino a che non ebbi misurato il pavimento in tutte le direzioni possibili. Non avvenne nessun altro cambiamento di colorazione.

Ritornai al punto segnato con la scarpa, e lo esaminai. Era situato a uno o due metri di distanza dal punto segnato con la giacca, in direzione sud-est. C'era vicino un grosso sasso. Mi sedetti lì per qualche tempo cercando di trovare indizi, guardando ogni dettaglio, ma non sentii nulla di differente.

Decisi di provare l'altro punto. Ruotai rapidamente sulle ginocchia ed ero sul punto di stendermi sulla giacca quando provai un timore insolito. Era più come una sensazione fisica di qualcosa che spingesse effettivamente sul mio stomaco. Balzai in piedi e mi ritrassi in un solo movimento. I capelli mi si rizzarono sulla nuca. Le gambe mi si erano leggermente inarcate, il busto era piegato in avanti, e le braccia sporgevano davanti a me con le dita contratte come artigli. Mi resi conto della mia strana posizione e la mia paura aumentò.

Camminai all'indietro involontariamente e sedetti sul sasso vicino alla mia scarpa. Dal sasso caddi sul pavimento. Cercai di immaginare che cosa fosse successo per causarmi una tale paura. Pensai che dovesse essere stata la stanchezza che provavo. Era quasi giorno. Mi sentivo stupido e imbarazzato. Tuttavia non avevo modo di spiegare quello che mi aveva spaventato, né avevo immaginato quello che voleva don Juan.

Decisi di fare un ultimo tentativo. Mi alzai e mi accostai lentamente al punto segnato con la giacca, e di nuovo provai lo stesso timore. Questa volta feci un grande sforzo per controllarmi. Sedetti, e quindi mi inginocchiai per potermi stendere a faccia in giù, ma non potei stendermi a dispetto della mia volontà. Misi le mani sul pavimento davanti a me. Il mio respiro era accelerato; il mio stomaco era sottosopra. Avevo una netta sensazione di panico, e lottai per non fuggire. Pensai che forse don Juan mi stava osservando. Lentamente strisciai indietro fino all'altro punto e appoggiai la schiena contro il sasso. Volevo riposarmi per un poco per organizzare i miei pensieri, ma caddi addormentato. Sentii don Juan parlare e ridere sopra il mio capo. Mi svegliai.

"Hai trovato il posto", disse.

Da principio non lo compresi, ma mi assicurò nuovamente che il posto in cui ero caduto addormentato era il posto in questione. Mi chiese di nuovo come mi sentissi lì disteso. Gli dissi che in realtà non notavo nessuna differenza.

Mi chiese di confrontare le mie sensazioni di quel momento con quello che avevo provato stando disteso sull'altro punto. Per la prima volta mi venne in mente che probabilmente non potevo spiegare il mio timore della notte precedente. Quasi con un atteggiamento di sfida mi esortò a sedere sull'altro posto. Per una qualche ragione inesplicabile avevo effettivamente paura dell'altro posto, e non mi ci sedetti sopra. Affermò che solo uno stupido poteva non vedere la differenza.

Gli chiesi se ciascuno dei due posti avesse un nome speciale. Disse che quello buono era detto il *sítio* e quello cattivo il nemico; disse che questi due posti erano la chiave del benessere di un uomo, specialmente per un uomo che ricercava la conoscenza. Il puro e semplice atto del sedersi sul proprio posto creava una forza superiore. D'altra parte, il posto nemico indeboliva un uomo e avrebbe potuto anche causarne la morte. Disse che avrei recuperato le mie energie, che avevo speso a profusione la notte precedente, schiacciando un pisolino sul mio posto.

Disse anche che i colori che avevo visto in associazione con ciascun posto specifico avevano lo stesso effetto globale di dare forza o di toglierla.

Gli chiesi se per me esistevano altri posti come i due che avevo scoperto, e come avrei potuto fare per trovarli. Rispose che molti posti nel mondo erano paragonabili a questi due, e che la maniera migliore per scoprirli era distinguere i rispettivi colori.

Non mi era chiaro se avessi risolto o no il problema, e in effetti non ero neppure convinto che ci fosse stato un problema. Non potei evitare di pensare che tutta l'esperienza era imposta e arbitraria. Ero certo che don Juan mi aveva osservato per tutta la notte e poi aveva continuato ad assecondarmi dicendo, dovunque fossi caduto addormentato, che quello era il posto che stavo cercando. Tuttavia non riuscii a vedere una ragione logica per tale atto, e quando mi sfidò a sedermi sull'altro posto non potei farlo. C'era uno strano contrasto tra la mia spiacevole esperienza del timore dell' 'altro posto' e le mie riflessioni razionali in merito a tutta la faccenda.

Don Juan, d'altra parte, era sicurissimo che io fossi riuscito, e, agendo in conformità al mio successo, mi comunicò che intendeva insegnarmi a conoscere il peyote.

"Mi hai chiesto di insegnarti di Mescalito", disse. "Ho voluto scoprire se avevi abbastanza spina dorsale per incontrarlo a faccia a faccia. Mescalito non è qualcosa da prendere per divertimento. Devi avere la padronanza di tutte le tue risorse. Adesso posso prendere il tuo desiderio come di per sé una buona ragione per imparare".

"Davvero intendete istruirmi sul peyote?".

"Preferisco chiamarlo Mescalito. È la stessa cosa".

"Quando intendete incominciare?".

"Non è così semplice. Prima devi essere pronto".

"Credo di essere pronto".

"Questo non è un gioco. Devi aspettare fino a che non ci sia ombra di dubbio, e allora lo incontrerai".

"Devo prepararmi?".

"No. Devi semplicemente aspettare. Potresti abbandonare del tutto l'idea dopo un certo tempo. Ti stanchi facilmente. Ieri sera eri pronto ad andartene non appena le cose diventavano difficili. Mescalito richiede un intento molto serio".

Carlos Castaneda, A scuola dallo stregone, pagg 23-30

Questo frammento del testo di Castaneda vuole essere un'approssimazione quasi aneddotica del senso tutto speciale che in questo ambito riveste la definizione di luogo giusto (sitio) e la necessità di entrare in una dimensione e disposizione mentale speciale. Ciò che Don Juan chiede a Castaneda è di lasciare da parte gli ostacoli sovrastrutturali della propria cultura per entrare in una disposizione dell'anima e del corpo tutta nuova.

Ma se definiamo necessario il luogo giusto dovremo alla stessa maniera individuare che tipo di esperienza originaria gli uomini hanno di dio e come possono raccontarla.

In tal senso le discipline antropologiche, etnologiche, la storia delle religioni ci possono aiutare.

Da un lato dobbiamo intenderci che nell'esperienza di dio, nella sua visione vi è da un lato l'oggetto in sé, dio, dall'altro colui che pratica la visione, l'uomo.

Allora la prima domanda che ci dobbiamo porre è: come si manifesta dio?

3 Le manifestazioni del sacro

Secondo lo storico delle religioni Mircea Eliade vi sono diversi tipi di manifestazioni. Nel suo *Trattato di storie delle religioni*, sono presenti alcune rappresentazioni di queste epifanie:

Questi documenti li abbiamo chiamati IEROFANIE, perché ciascuno rivela una modalità del sacro. Le modalità di questa rivelazione, come pure il valore ontologico che le diamo, sono due questioni che potremo discutere soltanto alla fine della nostra ricerca. Consideriamo per ora ciascun documento - rito, mito, cosmogonia o dio - come formante una ierofania; in altri termini, cerchiamo di considerarlo come una manifestazione del sacro nell'universo mentale di quelli che l'hanno accettato. Certo, l'esercizio che ci proponiamo non è sempre facile. L'occidentale è avvezzo a riferire spontaneamente le nozioni del sacro, della religione, e perfino della magia, a certe forme storiche della vita religiosa giudeo-cristiana, e quindi le ierofanie straniere gli sembrano in gran parte aberranti. Anche se fosse disposto a considerare con simpatia certi aspetti delle religioni esotiche - anzitutto delle religioni orientali - soltanto con difficoltà riuscirà a capire la sacralità dei sassi, per esempio, o l'erotica mistica. E anche supponendo che tali ierofanie eccentriche possano in qualche modo giustificarsi (per esempio considerandole 'feticismi') è quasi sicuro che un uomo moderno sarà refrattario alle altre ierofanie, ed esiterà a riconoscere loro il valore di ierofanie, cioè di modalità del sacro. Walter Otto osservava nel suo "Die Götter Griechelands" che riesce molto ostico all'uomo moderno afferrare la sacralità delle 'forme perfette', una delle categorie del divino che erano di uso corrente presso gli antichi Greci. La difficoltà diventerà più grave quando si dovrà considerare un simbolo come manifestazione del sacro, o quando si tratterà di sentire che le stagioni, i ritmi, o la pienezza delle forme (di QUALSIASI forma) sono altrettanti modi della sacralità. Tenteremo di mostrare, nelle pagine che seguono, che gli uomini delle culture arcaiche li consideravano tali. E quando ci saremo disfatti dei pregiudizi didattici, quando avremo dimenticato che questi atteggiamenti furono talvolta accusati di panteismo, feticismo, infantilismo, eccetera, allora, nella stessa misura, saremo in grado di intendere meglio il senso passato o presente del sacro nelle culture arcaiche, e insieme aumenterà per noi la probabilità di capire egualmente i modi e la storia della sacralità. Dobbiamo avvezzarci ad accettare le ierofanie in qualsiasi luogo, in qualsiasi settore della vita fisiologica, economica, spirituale e sociale. In conclusione, non sappiamo se esista QUALCHE COSA - oggetto, gesto, funzione fisiologica, essere, gioco, eccetera - che non sia stata mai trasfigurata in ierofania, in qualche parte del mondo e nel corso della storia umana. Cercare le ragioni per cui questo QUALCHE COSA è diventato ierofania, o ha finito in un certo momento di essere tale, è questione completamente diversa. Ma è sicuro che tutto quanto l'uomo ha adoperato, sentito, incontrato o amato, poté diventare ierofania. Sappiamo, per esempio, che, nel loro complesso, i gesti, le danze, i giochi infantili, i giocattoli, eccetera hanno origine religiosa: furono in passato oggetti o gesti cultuali. Sappiamo parimenti che l'architettura, i mezzi di trasporto (animali, veicoli, barche, eccetera), gli strumenti musicali, cominciarono con l'essere oggetti o attività sacri. Si può pensare che non esista nessun animale o nessuna pianta importante che, nel corso della storia, non abbia partecipato alla sacralità.

Sappiamo anche che tutti i mestieri, arti, industrie, tecniche, hanno origine sacra o assunsero, nel corso dei tempi, valori culturali. La lista potrebbe allungarsi passando ai gesti consueti (alzarsi, camminare, correre), alle varie occupazioni (caccia, pesca, agricoltura), a tutti gli atti fisiologici (alimentazione, vita sessuale), probabilmente anche alle parole essenziali della lingua, e così via. Evidentemente, non dobbiamo immaginare che TUTTO il genere umano abbia attraversato TUTTE queste fasi, che CIASCUN gruppo umano abbia conosciuto, l'una dopo l'altra, tutte queste ierofanie. Tale ipotesi evoluzionistica, accettabile forse qualche generazione fa, oggi va esclusa del tutto. Ma in qualche luogo, in un dato momento storico, ciascun gruppo umano ha transubanzionato per proprio conto un certo numero di oggetti, di animali, di piante, di gesti, trasformandoli in ierofanie, ed è assai probabile che, in fin dei conti, nessuna cosa sia sfuggita a tale trasfigurazione, continuata attraverso decine di millenni di vita religiosa. 5. Dialettica delle ierofanie. Abbiamo ricordato, all'inizio di questo capitolo, che tutte le definizioni date fino ad oggi del fenomeno religioso opponevano il SACRO al PROFANO. Ora, dicendo che qualsiasi cosa, in un certo momento, può essere stata una ierofania, non contraddiciamo alla definizione del fenomeno religioso? Se QUALSIASI COSA può incorporare la sacralità, in che misura vale ancora la distinzione sacro-profano? La contraddizione è soltanto apparente, perché se è vero che QUALSIASI COSA può diventare ierofania, e che probabilmente non esiste oggetto, essere, pianta, eccetera, che non abbia rivestito il prestigio della sacralità in un certo momento storico, in un certo luogo dello spazio, tuttavia rimane vero che non si conosce nessuna religione o razza la quale abbia cumulato, nel corso della sua storia, tutte queste ierofanie. In altre parole, ci sono sempre stati, nell'ambito di qualsiasi religione, accanto agli esseri o agli oggetti profani, degli oggetti o degli esseri sacri. (Lo stesso non si può dire dei mestieri, degli atti fisiologici, delle tecniche, dei gesti, eccetera.; ripareremo di questa distinzione). Si può andare più oltre: quantunque una certa classe di oggetti possa ricevere il valore di una ierofania, vi sono sempre in questa classe oggetti non investiti di tale privilegio. Dove si parla del cosiddetto 'culto dei sassi', per esempio, non tutti i sassi sono considerati sacri. Troveremo sempre CERTI sassi venerati per la loro forma, grandezza o implicazioni rituali. Vedremo, del resto, che non si tratta di un culto dei sassi, che questi sassi sacri sono venerati soltanto nella misura in cui NON SONO PIU' semplici sassi, ma sono ierofanie, cioè UNA COSA DIVERSA dalla loro condizione normale di 'oggetti'. La dialettica della ierofania suppone una SCELTA più o meno manifesta, una singolarizzazione. Un oggetto diventa sacro nella misura in cui incorpora (cioè rivela) UNA COSA DIVERSA da sé. Per ora importa poco che tale DIVERSITA' sia dovuta alla forma singolare, all'efficacia o semplicemente alla sua 'forza'; o che sia dedotta partendo dalla 'partecipazione' dell'oggetto a un qualsiasi simbolismo; o che sia conferita mediante un rito di consacrazione o acquisita per inserzione, volontaria o no, dell'oggetto in una regione satura di sacralità (zona sacra, tempio sacro, qualsiasi 'accidente': fulmine, delitto, sacrilegio, eccetera). Il punto che vogliamo mettere in luce è che la ierofania presuppone una SCELTA, un distacco netto dell'oggetto ierofanico rispetto al RESTO circostante. Tale RESTO c'è sempre, anche quando una regione immensa diventa ierofanica: ad esempio il Cielo, il complesso di un paesaggio ben noto, o la 'patria'. Il distacco dell'oggetto ierofanico avviene, in ogni caso, almeno NEI RIGUARDI DELL'OGGETTO

STESSO, perché l'oggetto diventa una ierofania soltanto nel momento in cui cessa di essere un semplice oggetto profano e acquisisce una nuova 'dimensione': la sacralità. Questa dialettica è chiarissima sul piano elementare delle ierofanie folgoranti, così comuni nella letteratura etnologica. Tutto quel che è insolito, singolare, nuovo, perfetto o mostruoso, diviene un recipiente di forze magico-religiose e, secondo le circostanze, è venerato o temuto, in virtù del sentimento bivalente provocato costantemente dal sacro. 'Quando un cane è sempre fortunato alla caccia - scrive A. C. Kruyt - è "measa" (porta disgrazia). Troppo successo alla caccia preoccupa i Toradja. La forza magica, in virtù della quale un animale prende la cacciagione, sarà inevitabilmente fatale al padrone: questo morirà fra breve, o il raccolto del riso verrà meno, o più spesso un'epizoozia colpirà i bufali o i maiali. Questa credenza è generale in tutto il centro di Celebes'. In qualsiasi campo, la perfezione spaventa, ed è appunto in questo valore sacro o magico della perfezione che si deve cercare la spiegazione del timore manifestato, anche dalla società più civile, di fronte al santo o all'uomo di genio. La perfezione non appartiene al nostro mondo. E' diversa da questo mondo, O VIENE da un mondo diverso. Lo stesso timore o lo stesso riserbo pauroso esiste di fronte a tutto quel che è STRANO, straniero, nuovo, perché queste presenze sorprendenti sono il segno di una FORZA che, per quanto venerabile, può essere pericolosa. Nelle isole Celebes, 'quando il frutto del banano spunta non in cima al gambo, ma al centro, è "measa"... Per solito si dice che ne verrà di conseguenza la morte del padrone dell'albero... Quando un certo cetriolo porta due frutti sopra un gambo solo (caso identico al parto gemellare) è "measa", e sarà causa di morte per un membro della famiglia di chi possiede il campo. Bisogna sradicare la pianta che porta i frutti di malaugurio'. Come dice Edwin W. Smith, 'le cose strane, insolite, gli spettacoli inusitati, le pratiche non abituali, i cibi sconosciuti, i nuovi metodi di fare le cose, tutto questo è considerato manifestazione di forze occulte'. A Tana, nelle Nuove Ebridi, tutti i disastri erano attribuiti ai missionari bianchi arrivati da poco. La lista di questi esempi si potrebbe facilmente accrescere.

Eliade, Trattato di storia delle religioni, Torino, pagg. 10-19

4. Il tabù

Quindi ci troviamo dinanzi a manifestazioni di dio come crato/fanie, iero/fanie e infine teo/fanie.

Ma come si rapportano queste potenze all'uomo, o meglio come l'uomo prova a entrare in contatto con esse, quantomeno per sopportare il peso della differenza ontologica e la paura ad essa connessa.

La questione che ci interessa riguarda proprio la maniera con cui gli uomini si sono relazionati col sacro. In una parola le ragioni del loro esperire dio. E siamo di nuovo al teatro.

Questi modi hanno tutti lo stesso nome: rito. Ma abbiamo reperti, fonti, dati che ci parlano di queste procedure?

Abbiamo visto ad esempio che le prime forme di rappresentazione figurativa ci dicono qualcosa, come sono altrettanto fondamentali le cosiddette sopravvivenze, quelle forme residuali di ritualità ancestrale presenti nel mondo moderno e contemporaneo, e più facilmente verificabili.

Abbiamo visto che il sacro come buono è un assunto cristiano e che all'origine non era così. Il sacro semmai era relazionato ad una sorta di contaminazione ontologica. Il sovrannaturale contagia il naturale e trasmette una differenza qualitativa. Un contagio, una contaminazione di forza e di valore. Che implica una trasformazione. Ciò che rende diverso è potenzialmente pericoloso perché di origine sovrannaturale. In Polinesia il tabù è questa condizione di persone, oggetti, luoghi, delle azioni isolate e vietate perché pericolose.

E' tabù l'altro, il diverso, dal deforme al brutto, al pazzo. Chi ha tabù, ha una forza di alterità che in Melanesia, e qui introduciamo un nuovo termine dirimente, è chiamata mana.

Segue Eliade:

Vedremo più oltre in che misura questi fatti possono considerarsi ierofanie. Sono, in ogni caso, cratofanie, manifestazioni di forza, e in conseguenza sono temuti e venerati. L'ambivalenza del sacro non è esclusivamente di carattere psicologico (nella misura in cui attira o respinge), ha anche carattere assiologico; il sacro è, nello stesso tempo, 'sacro' e 'contaminato'. Commentando il detto di Virgilio "auri sacra fames", Servio nota giustamente che "sacer" può significare tanto 'maledetto' che 'santo'. Eustazio nota il medesimo significato doppio di "aghios", che può esprimere contemporaneamente l'idea di 'puro' e di 'contaminato'. La stessa ambivalenza del sacro compare nel mondo paleosemitico ed egiziano. Tutte le valorizzazioni negative delle 'contaminazioni' (contatto con morti, con delinquenti, eccetera) derivano da questa ambivalenza delle ierofanie e delle cratofanie. Le cose 'contaminate', e di conseguenza 'consacrate', si distinguono, per il regime ontologico, da tutto quel che appartiene alla sfera profana. Gli oggetti o gli esseri contaminati sono dunque effettivamente vietati all'esperienza profana, alla stessa stregua delle cratofanie e ierofanie. Non si può avvicinare senza pericolo un oggetto impuro o consacrato, trovandosi nella condizione di profani, cioè non preparati ritualmente. Il cosiddetto "tabù" - parola polinesiana adottata dagli etnografi - è precisamente la condizione delle persone, degli oggetti e delle azioni 'isolate' e 'vietate' per il pericolo rappresentato dal loro contatto. In generale, sono o diventano tabù tutti gli oggetti, azioni o persone che portano, in virtù del modo di essere loro proprio, o acquistano per rottura di livello ontologico, una FORZA di natura più o meno incerta. La morfologia del tabù e

degli oggetti, persone o cose rese tabù, è piuttosto ricca; lo si può constatare sfogliando la parte seconda del "Golden Bough" di Frazer, "Taboo and the Perils of the Soul", o l'abbondante repertorio di Webster, "Taboo. A Sociological Study". Ci contenteremo di qualche esempio, tolto dalla monografia del Van Gennep, "Tabou et totémisme à Madagascar". La parola che corrisponde a tabù in malgascio è "faly", "fady", che significa 'sacro, proibito, vietato, incestuoso, di malaugurio', cioè, in ultima analisi, PERICOLOSO. Furono "fady" 'i primi cavalli importati nell'isola, i conigli portati da un missionario, le merci nuove e specialmente le droghe europee' (sale, ioduro di potassio, rum, pepe, eccetera). Qui dunque ritroviamo le cratofanie dell'insolito e del nuovo, già ricordate. La loro modalità è fulminante, perché in generale tutti questi tabù sono di breve durata; appena cominciano a essere conosciuti, maneggiati, inseriti nel cosmo autoctono, perdono la loro capacità di distruggere l'equilibrio delle forze. Un'altra parola malgascia è "loza", così definita dai dizionari: 'tutto quel che è fuori, o contro, l'ordine naturale, prodigio, calamità pubblica, disgrazia straordinaria, peccato contro la legge naturale, incesto'. E' evidente che i fenomeni della malattia e della morte sono collocati anch'essi in queste categorie dell'insolito e del pauroso. Presso i Malgaschi, come in altri paesi, vi sono 'divieti' che separano nettamente dalla rimanente comunità gli ammalati e i morti. E' vietato toccare un morto, guardarlo, pronunciare il suo nome, eccetera. Un'altra serie di tabù riguarda le donne, la sessualità, la nascita o certe date situazioni (è vietato al militare mangiare un gallo morto in combattimento, o qualsiasi animale ucciso da una zagaglia; non si devono uccidere animali maschi in una casa, se il capo di casa è sotto le armi o in guerra, eccetera). In tutti questi casi si tratta di divieti provvisori, spiegati dalla concentrazione folgorante di forze in certi centri (donna, morto, ammalato) o da situazioni pericolose di certe persone (soldato, cacciatore, pescatore, eccetera). Ma vi sono tabù permanenti: quelli del re o del santo, del nome o del ferro, o il tabù di certe regioni cosmiche (la montagna di Ambondrome, a cui nessuno osa accostarsi; laghi, fiumi, intere isole). In questo caso i divieti dipendono dallo specifico modo di essere delle persone e degli oggetti tabù: per la sua stessa condizione regia, il re è un serbatoio colmo di forze, e di conseguenza non può essere avvicinato senza prendere certe precauzioni; il re non deve essere toccato, o guardato direttamente; non gli si deve rivolgere la parola, eccetera. In certe regioni il sovrano non deve toccare la terra, perché le forze in lui accumulate potrebbero annientarla: deve essere trasportato, o camminare su tappeti, eccetera. Le precauzioni che si prendono nei riguardi dei santi, i sacerdoti o gli stregoni derivano dallo stesso timore. Quanto alla 'tabuizione' di certi metalli (per esempio il ferro), o di certe regioni (isole, monti), molteplici sono le cause: la novità del metallo, la sua utilizzazione da parte di gruppi segreti (stregoni, fonditori, eccetera), la maestà o il mistero di certe montagne, o il fatto che non sono integrabili, o non ancora integrate, nel cosmo indigeno, eccetera. Tuttavia il meccanismo del tabù è sempre lo stesso: certe cose, persone o regioni partecipano a un regime ontologico del tutto diverso, e di conseguenza il loro contatto produce una frattura del livello ontologico, che potrebbe essere fatale. Il timore di tali fratture - necessariamente imposto dalle differenze di regime ontologico fra lo stato profano e lo stato ierofanico o cratofanico - si manifesta anche nelle relazioni dell'uomo con alimenti consacrati, o che si suppongono contenere certe forze magico-religiose. 'Certi

alimenti sono sacri in tal misura, che è meglio non mangiarli affatto, o mangiarne quantità minime'. Per questo motivo, nel Marocco, chi visita santuari o partecipa a feste mangia soltanto piccole quantità delle frutta o pietanze che gli sono offerte. Si cerca di accrescere la 'forza' ("baraka") del grano finché è sull'aia; ma, concentrata in una quantità troppo grande, questa forza può diventare dannosa. Per la stessa ragione il miele ricco di "baraka" è pericoloso. Questa ambivalenza del sacro - che attira e respinge contemporaneamente - sarà discussa più vantaggiosamente nel secondo volume di questo libro. Ma possiamo fin d'ora notare la tendenza contraddittoria manifestata dall'uomo verso il sacro (prendendo il termine nel suo senso più generale). Da una parte, cerca di garantire e accrescere la propria realtà per mezzo di un contatto il più possibile fecondo con le ierofanie e le cratofanie; ma, d'altra parte, teme di perdere definitivamente questa condizione, integrandosi in un piano ontologico che supera la sua condizione di profano. Pur desiderando superare tale condizione, non può tuttavia abbandonarla completamente. L'ambivalenza dell'atteggiamento dell'uomo verso il sacro si manifesta non soltanto nei casi di ierofanie e cratofanie negative (paura dei morti, degli spiriti, di tutte le cose 'contaminate'), ma anche nelle forme religiose più evolute. Perfino una teofania come quella che rivelano i mistici cristiani suscita, nella grande maggioranza delle persone, non attrazione soltanto, ma anche ripugnanza (quale che sia il nome dato a questa ripugnanza: odio, disprezzo, paura, ignoranza volontaria, sarcasmo, eccetera). Abbiamo già visto che le manifestazioni dell'insolito e dello straordinario producono abitualmente paura o repulsione. Alcuni esempi di tabù e di atti, esseri od oggetti tabù, ci hanno rivelato mediante quale meccanismo le cratofanie dell'insolito, del funesto, del misterioso ecc. sono separate dal circuito delle esperienze normali. Talvolta questa separazione ha effetti positivi; non si limita a ISOLARE, VALORIZZA. Così avviene che la bruttezza e la deformità, mentre rendono singolari quelli che le possiedono, contemporaneamente li consacrano. 'Fra gli indiani Ojibway, molti sono chiamati stregoni quantunque non pretendano di conoscere la magia, soltanto perché sono brutti o deformi. Tutti quelli che vengono ritenuti stregoni da queste popolazioni hanno generalmente misera figura e aspetto ripugnante. Reade afferma che nel Congo tutti i nani e tutti gli albinati diventano sacerdoti. E' indubitabile che il rispetto generalmente ispirato da questa classe di persone deriva dall'idea che possiedano poteri misteriosi'. Il fatto che gli sciamani, i maghi e i medici-stregoni sono presi preferibilmente fra i nevropatici, o gli individui di equilibrio nervoso instabile, dipende da questo medesimo prestigio dell'insolito e dello straordinario. Simili stimate denotano una SCELTA; i segnati hanno l'obbligo di sottomettersi alla divinità o agli spiriti che li hanno resi singolari, diventando sacerdoti, sciamani o stregoni. E' evidente che la scelta non sempre avviene per il tramite di tali segni esterni naturali (bruttezza, deformità, eccessivo nervosismo, eccetera); la vocazione religiosa spesso si manifesta grazie agli esercizi rituali cui il candidato si sottopone per amore o per forza, o a una scelta compiuta dal sacerdote feticista. Ma si tratta sempre di una SCELTA.

Eliade, Trattato di storia delle religioni, Torino, pagg. 19-24

5. Lo sciamano

Chi è in grado di gestire questa relazione fra naturale e sovranaturale, fra uomo e forza divina? E in che modo?

Deve essere qualcuno che evidentemente riesce a controllare il tabù, che in una parola ha il potere, forse il *mana*, di controllare il tabù perché ne fa parte in un certo senso, è un po' della stessa natura, ne è stato e ne è contaminato.

Il termine utilizzato universalmente negli studi etnologici è preso in prestito dal termine usato in Siberia ed è shaman.

Vediamo di seguito come Eliade in un testo fondamentale come *Lo sciamanesimo e le tecniche dell'estasi* ne descrive il carattere. Il testo del 1974 rappresenta una ricognizione completa delle forme sciamaniche nel campo della storia delle religioni che si dimostra particolarmente interessante dal nostro punto di vista.

GENERALITA' — METODI DI RECLUTAMENTO —
SCIAMANISMO E VOCAZIONE MISTICA

APPROSSIMAZIONI

A partir dall'inizio del secolo gli etnologi hanno preso il vezzo di usare indifferentemente i termini sciamano, *medicine-man*, stregone o mago per designare certi individui dotati di prestigio magico-religioso conosciuti da ogni società « primitiva ». Per estensione, la stessa terminologia è stata usata nello studio della storia religiosa dei popoli « civilizzati », e si è parlato, ad esempio, di uno sciamanismo indù, iranico, germanico, cinese e perfino babilonese, riferendosi agli elementi « primitivi » presenti nelle corrispondenti religioni. Per molte ragioni, questa confusione può solo nuocere alla comprensione dello stesso fenomeno sciamanico. Se col termine « sciamano » s'intende ogni mago, stregone, *medicine-man* o estatico che s'incontra nel corso della storia delle religioni e dell'etnologia religiosa, il risultato sarà una nozione estremamente complessa e, ad un tempo, imprecisa, di cui non si vede l'utilità: ciò, anche perché si dispone già dei termini « mago » o « stregone » per esprimere nozioni abbastanza distinte, se pure approssimative, quali quelle di « magia » o « mistica primitiva ».

Noi riteniamo che giovi limitare l'uso dei vocaboli « sciamano » e « sciamanismo » proprio per evitare gli equivoci e per veder più chiaro nella stessa storia della « magia » e della « stregoneria ». Certo, lo sciamano è anche lui un mago e un *medicine-man*; si ritiene che egli possa guarire, come tutti i medici, e

operare dei miracoli fachirici, come tutti i maghi primitivi o moderni. Ma, in più, egli è psicopompo e fors'anche sacerdote, mistico e poeta. Nella massa grigia e « confusionista » della vita magico-religiosa delle società primordiali considerate nel loro insieme lo sciamanismo, preso nel suo significato stretto ed esatto, presenta già una struttura propria e tradisce una sua « storia » che vale precisare.

Lo sciamanismo *stricto sensu* è, per eccellenza, un fenomeno religioso siberiano e centro-asiatico. Attraverso il russo, il termine deriva dalla parola tungusa *shaman*. In altre lingue del centro e del nord dell'Asia i termini corrispondenti sono: lo yakuta *ojun*, il mongolo *bügä, bögä* (*buge, bü*) e *udagan* (cfr. anche il buriato *udayan*, lo yakuta *udoyan*: « la donna-sciamano »), il turco-tartaro *kam* (l'altaico *kam, gam*, il mongolo *kam*, ecc.). Si è cercato di spiegare il termine tunguso col pâli *samana*, e su questa possibile etimologia — che ci riconduce al grande problema delle influenze indù sulle religioni siberiane — torneremo nell'ultimo capitolo di questo libro. In tutta quest'area immensa che comprende il centro e il nord dell'Asia la vita magico-religiosa delle società s'incentra nello sciamano. Ciò non equivale certo a dire che egli sia il solo ed unico manipolatore del sacro, né che l'attività religiosa sia totalmente monopolizzata dallo sciamano. In molte tribù il prete sacrificatore coesiste presso allo sciamano, senza contare il fatto che ogni capo di famiglia è anche il capo del culto domestico. Tuttavia lo sciamano resta la figura predominante: perché in tutta questa zona ove l'esperienza estatica è considerata come l'esperienza religiosa per eccellenza, lo sciamano, e soltanto lui, è il gran maestro dell'estasi. Una prima definizione di questo fenomeno complesso, quella, forse, che, ancora, è la meno azzardata, potrebbe essere: sciamanismo = *tecnica dell'estasi*.

Come tale esso è stato conosciuto e descritto dai primi viaggiatori delle diverse regioni dell'Asia centrale e settentrionale. Più tardi fenomeni magico-religiosi consimili sono stati osservati nell'America del Nord, in Indonesia, nell'Oceania e altrove. E, come subito vedremo, tali fenomeni son realmente sciamanici e vale studiarli insieme allo sciamanismo siberiano. Però ci s'impone anzitutto un rilievo: la presenza di un complesso sciamani-

co in una qualunque zona non implica necessariamente che la vita magico-religiosa dell'un popolo o dell'altro si sia cristallizzata intorno allo sciamanismo. Un simile caso può verificarsi (è quel che, ad esempio, è accaduto in certe regioni dell'Indonesia), ma non è il più corrente. In genere, lo sciamanismo coesiste presso ad altre forme di magia e di religione.

Dal che appare il vantaggio di usare il termine sciamanismo nel suo senso proprio e rigoroso. Perché, se ci si dà la pena di differenziare lo sciamano da altri « maghi » e *medicine-men* delle società primitive, l'identificazione di complessi sciamanici nell'una o nell'altra religione andrà subito ad avere un significato assai importante. Magia e maghi li si incontrano un po' dappertutto nel mondo, mentre lo sciamanismo corrisponde ad una « specialità » magica particolare sulla quale sempre torneremo: implica il « dominio del fuoco », il volo magico e così via. Così, benché lo sciamano sia, fra l'altro, un mago, non ogni mago può esser qualificato come sciamano. La stessa precisazione s'impone nel riguardo delle guarigioni sciamaniche: ogni *medicine-man* è un guaritore, ma lo sciamano utilizza una tecnica propria solo a lui. Quanto alle tecniche sciamaniche dell'estasi, esse non esauriscono tutte le varietà dell'esperienza estatica attestate dalla storia delle religioni e dall'etnologia religiosa: non si può dunque considerare un qualsiasi estatico come uno sciamano; questi è lo specialista di una transe durante la quale si ritiene che la sua anima può lasciare il corpo per intraprendere ascensioni celesti o discese infernali.

Una distinzione dello stesso genere è parimenti necessaria per precisare il rapporto dello sciamano con gli « spiriti ». Dovunque, nel mondo primitivo e in quello moderno, si trovano individui che pretendono di essere in rapporto con gli « spiriti », sia che vengano « posseduti » da questi, sia che essi invece li dominino. Occorrerebbero diversi volumi per studiare adeguatamente tutti i problemi che si pongono in relazione all'idea stessa di « spirito » e dei suoi possibili rapporti con gli esseri umani: perché uno « spirito » può essere tanto l'anima di un defunto che uno « spirito della natura », che un animale mitico e via dicendo. Ma lo studio dello sciamanismo non esige tutto questo: basterà fissare la posizione dello sciamano nei confronti dei suoi spiriti

ausiliari. Ad esempio, si vedrà facilmente in che uno sciamano si distingue da un « ossesso »: egli domina i suoi « spiriti » nel senso che lui, essere umano, riesce a comunicare coi morti, coi « demoni », con gli « spiriti della natura » senza per questo trasformarsi in loro strumento. Certo, s'incontrano degli sciamani che sono realmente degli « ossessi », ma essi costituiscono piuttosto delle eccezioni aberranti aventi, d'altronde, una loro spiegazione.

Queste precisazioni preliminari, per succinte che siano, indicano già il cammino che ci proponiamo di seguire per giungere alla giusta comprensione dello sciamanismo. Dato che questo fenomeno magico-religioso si è manifestato nella sua forma più completa nell'Asia centrale e settentrionale, si prenderà come esemplare tipico lo sciamano di tali regioni. Non ignoriamo, ed anzi cercheremo di mostrare, che, almeno nel suo stato attuale, lo sciamanismo centro-asiatico e nord-asiatico non è un fenomeno originario, esente da ogni influenza esterna: al contrario, è un fenomeno che ha una lunga « storia ». Ma questo sciamanismo centro-asiatico e siberiano ha il merito di presentarsi come una struttura nella quale vari elementi che esistono diffusi nel resto del mondo — e cioè: rapporti speciali con gli « spiriti », capacità estatiche permettenti il volo magico, l'ascensione al Cielo, la discesa agli Inferni, il dominio sul fuoco, e così via — si rivelano già, nella zona in questione, integrati in una particolare ideologia e convalidati da tecniche specifiche.

Un tale sciamanismo *stricto sensu* non è limitato all'Asia centrale e settentrionale, e più giù noi andremo a rilevare un gran numero di fenomeni paralleli in altri paesi del mondo. Certi elementi sciamanici li si incontrano allo stato isolato in diverse forme primordiali di magia e di religione e l'interesse che essi presentano è considerevole: perché essi ci fanno riconoscere in che misura lo sciamanismo propriamente detto conserva un fondo di credenze e di tecniche « primitive » e in che misura esso è invece innovazione. Sempre attenti a ben delimitare il posto che compete allo sciamanismo in seno alle religioni primitive (con tutto ciò che queste implicano: « magia », credenza negli Esseri Supremi e negli « spiriti », concezioni mitologiche e tecniche dell'estasi, ecc.), noi saremo sempre costretti ad accennare a fenomeni più o meno

simili senza per questo considerarli come « sciamanici ». Ma sarà sempre utile confrontare e mostrare ciò a cui un elemento magico-religioso analogo a un dato elemento sciamanico ha potuto dar luogo in altri casi, integrato che sia in un diverso insieme culturale e presso ad un diverso orientamento spirituale (1).

Pur dominando la vita religiosa dell'Asia centrale e settentrionale, lo sciamanismo non è per questo la religione — la religione al singolare — di quest'area immensa. Solo per comodità o per aver confuso si è potuto talvolta considerare lo sciamanismo come la religione dei popoli artici o turco-tartari. Le religioni dell'Asia centrale e settentrionale oltrepassano per ogni verso i limiti dello sciamanismo, allo stesso modo che una qualsiasi religione va sempre oltre l'esperienza mistica di dati suoi membri privilegiati. Gli sciamani sono degli « eletti » e come tali essi hanno accesso ad una zona del sacro impenetrabile per gli altri membri della comunità. Le loro esperienze estatiche hanno esercitato e continuano ad esercitare una possente influenza sulla stratificazione dell'ideologia religiosa, sulla mitologia, sui rituali. Ma né l'ideologia, né la mitologia, né i riti delle popolazioni artiche, siberiane e asiatiche sono creazioni dei loro sciamani. Tutti questi elementi sono anteriori allo sciamanismo o, per lo meno, sono ad esso paralleli nel senso che son dei prodotti dell'esperienza religiosa *generale* e non di quella di una certa classe di esseri privilegiati: gli estatici. Al contrario: come avremo occasione di constatarlo, più di una volta si avverte lo sforzo dell'esperienza sciamanica, e cioè estatica, di esprimersi a mezzo di una ideologia che non le è sempre favorevole.

Per non anticipare troppo il contenuto dei capitoli che seguiranno, accontentiamoci di dire che gli sciamani son degli esseri

(1) In questo senso, e in questo senso soltanto, ci sembra preziosa l'identificazione di elementi « sciamanici » all'interno di una religione o di una mistica evoluta. La scoperta di un simbolo o di un rito sciamanico nell'antica India o nell'Iran comincia ad avere un significato nella misura in cui si sappia vedere nello sciamanismo un fenomeno religioso ben precisato: altrimenti si finirà col parlare indistintamente di « elementi primitivi », peraltro individuabili in ogni religione, per « evoluta » che sia. Infatti, le religioni dell'India e dell'Iran, non diversamente da ogni altra religione dell'Oriente antico e moderno, presentano numerosi elementi « primitivi » che non per questo sono sciamanici. Anzi, non si può considerare come « sciamanica » ogni tecnica dell'estasi che s'incontri in Oriente per « primitiva » che possa essere.

che si differenziano in seno alle corrispondenti comunità per via di certi tratti che, nelle società dell'Europa moderna, potrebbero apparire come segni di una « vocazione » o, almeno, di una « crisi religiosa ». Essi si distinguono dal resto della loro comunità per l'intensità dell'esperienza religiosa ad essi propria. Il che equivale a dire che si avrebbe maggior ragione di collocare lo sciamanismo nella categoria dei misticismi anziché nel quadro di ciò che abitualmente si designa come « religione ». Avremo occasione di ritrovare lo sciamanismo all'interno di un numero considerevole di religioni, perché lo sciamanismo è sempre una tecnica estatica a disposizione di una certa *élite* e costituente in un certo modo la mistica della corrispondente religione. Un confronto si offre già in partenza allo spirito: quello coi monaci, coi mistici e coi santi all'interno delle Chiese cristiane. Ma non bisogna portar troppo oltre l'analogia: a differenza di quanto accade nel cristianesimo (almeno nella sua storia più recente), i popoli che si dichiarano « sciamanici » danno una importanza considerevole alle esperienze estatiche dei loro sciamani; queste esperienze li riguardano personalmente e direttamente, perché sono gli sciamani che, per mezzo delle loro transe, li guariscono, accompagnano i loro morti nel « Regno delle Ombre » e fanno da mediatori fra essi e i loro dèi, celesti o infernali, grandi o piccoli. Questa ristretta *élite* mistica non solo dirige la vita religiosa della comunità, ma in un certo modo veglia sulla sua « anima ». Lo sciamano è il grande specialista dell'anima umana: lui solo la « vede », perché ne conosce la « forma » e il destino.

E ove non si tratti della sorte immediata dell'anima, ove non si abbia a che fare con la malattia (= perdita dell'anima) o con la morte, o con una sventura, o con un importante sacrificio che implica una certa esperienza estatica (viaggio mistico nel Cielo o negli Inferni), lo sciamano non è indispensabile. Una gran parte della vita religiosa si svolge senza di lui.

Come è noto, i popoli artici, siberiani e centro-asiatici son composti nella grande maggioranza da cacciatori-pescatori e da pastori-allevatori. Un certo nomadismo li caratterizza tutti. E, nelle grandi linee, le loro religioni coincidono, malgrado le differenze etniche e linguistiche. Ciukci, Tungusi, Samoiedi o Turco-Tartari — per non nominare che qualcuno dei gruppi più impor-

tanti — conoscono e venerano un Gran Dio celeste, già creatore e onnipotente, ma in via di divenire un *deus otiosus* (1 bis). Talvolta il nome stesso del Gran Dio vuol dire « Cielo »; tale è, ad esempio, il Num dei Samoiedi, il Buga dei Tungusi o il Tengri dei Mongoli (si cfr. anche il Tengeri dei Buriati, il Tängere dei Tartari del Volga, il Tingir dei Beltiri, il Tangara degli Yakuti, ecc.). Perfino quando il nome concreto di « cielo » manca, si ritrova uno degli attributi più specifici di esso, come « alto », « elevato », « luminoso », ecc. Così fra gli Ostiachi dell'Irtyosh il nome del dio celeste deriva da *sänke*, parola il cui senso originario è « luminoso, lucente, luce ». Gli Yakuti lo chiamano « l'assai elevato Signore » (*ar tojon*), i Tartari dell'Altai « Luce bianca » (*ak ajas*), i Koryaki « l'Uno d'in alto », il « Signore dell'alto », ecc. I Turco-Tartari, presso i quali il Gran Dio celeste conserva la sua attualità religiosa più che fra i loro vicini del Nord e del Nord-Est, lo chiamano parimenti « Capo », « Padrone », « Signore » e spesso « Padre » (2).

Questo dio celeste, che abita il cielo superiore, ha diversi « figli » o « messaggeri » a lui subordinati che occupano i cieli inferiori. Il loro numero e i loro nomi variano di tribù in tribù: generalmente si parla di Sette o Nove « Figli » o « Figlie », e con diversi di essi lo sciamano mantiene rapporti del tutto particolari. Questi Figli, Messaggeri o Servitori del Dio celeste hanno la missione di sorvegliare e di aiutare gli uomini. Il *panttheon* spesso è assai più numeroso; di ciò ne è, per esempio, il caso fra i Buriati, gli Yakuti e i Mongoli. I Buriati parlano di 55 dèi « buoni » e di 44 dèi « malvagi » e di una lotta senza fine che li oppone gli uni agli altri. Ma, come si mostrerà più sotto,

(1 bis) Un tale fenomeno, particolarmente importante per la storia delle religioni, non è affatto limitato all'Asia centrale e settentrionale. Lo si ritrova un po' dappertutto nel mondo e non si è ancora giunti a spiegarlo interamente: cfr. il nostro *Traité d'Histoire des Religions*, Paris, 1949, pp. 53, sgg. Benché solo indirettamente, la presente opera spera di gettare una certa luce su questo problema.

(2) Cfr. M. ELIADE, *Traité d'Histoire des Religions*, pp. 65 sgg., e J.P. ROUX, *Tängri. Essai sur le ciel-dieu des peuples altaïques* (« Revue de l'histoire des religions », CXLIX, 1956, pp. 49-82 e 197-230; CL, 1956, pp. 27-54 e 173-231). Sulle religioni siberiane ed ugro-finniche, cfr. ora I. PAULSON in I. PAULSON, A. HULTKRANTZ e K. JETTMAR, *Les Religions arctiques et finnoises*, Paris, 1965, pp. 15-265.

si può pensare che questa moltiplicazione degli dèi e la loro stessa opposizione siano innovazioni, forse abbastanza recenti.

Presso i Turco-Tartari le dee hanno un ruolo piuttosto modesto (3). La divinità della terra è alquanto sfumata. Gli Yakuti, ad esempio, non possiedono statue della dea della terra e non le offrono sacrifici (4). I popoli turco-tartari e siberiani conoscono diverse divinità femminili, ma esse son riservate alle donne perché il loro ambito è quello del parto e delle malattie infantili (5). La parte mitologica della Donna è, anch'essa, assai ridotta — benché sussistano tracce di essa in certe tradizioni sciamaniche. Fra gli Altaici, dopo il Dio celeste o dell'atmosfera (6) il solo gran dio è il Signore dell'Inferno, Erlik khan, anche lui ben noto allo sciamano. Il culto, importantissimo, del fuoco, i riti della caccia, la concezione della morte — sulla quale avremo spesso da tornare — completano questo breve quadro della vita religiosa dell'Asia centrale e settentrionale. Morfologicamente, nelle sue grandi linee siffatta religione si avvicina a quella degli Indoeuropei: qui come là si ha la stessa importanza del Gran Dio celeste o della tempesta, la stessa assenza di Dee (così caratteristiche, invece, per l'area indo-mediterranea), la stessa funzione attribuita ai « figli » o « messaggeri » (Acyin, Dioscuri, ecc.), la stessa glorificazione del fuoco. Sul piano sociologico ed economico il ravvicinamento fra gli Indoeuropei della protostoria e i Turco-Tartari antichi s'impone ancor più nettamente: le due società hanno una struttura patriarcale, comportante un grande prestigio del capo della famiglia, e la loro economia è nel complesso quella dei cacciatori e dei pastori-allevatori. L'importanza religiosa che ha il cavallo fra i Turco-Tartari e fra gli Indoeuropei è stata già da tempo rilevata; come lo ricorderemo più giù, nel sacrificio greco più antico, nel sacrificio olimpico, sono state recentemente individuate delle tracce del tipo di sacrificio pro-

(3) Cfr. E. LOT-FALCK, *A propos d'Asügän, déesse mongole de la terre* (« Revue de l'histoire des religions », CXLIX, 2, 1956, pp. 157-196).

(4) H. HARVA (HOLMBERG), *Die religiösen Vorstellungen der altaischen Völker* (« Folklore Fellows Communications », LII, 125, Helsinki, 1938), p. 247.

(5) Cfr. G. RANK, *Lapp Female Deities of the Madder-Akka Group* (« Studia septentrionalia », VI, Oslo, 1955, pp. 7-79), pp. 48 sgg.

(6) Perché anche nell'Asia centrale si verifica il passaggio ben noto di un dio celeste in dio dell'atmosfera e della tempesta: cfr. *Traité*, pp. 88, sgg.

prio ai Turco-Tartari, agli Ugri e ai popoli artici, del sacrificio, cioè, che appunto caratterizza i cacciatori delle origini e i pastori-allevatori. Questi fatti hanno il loro peso per il problema che ci interessa: data la simmetria esistente in sede economica, sociale e religiosa fra gli antichi Indoeuropei e i Turco-Tartari (o, per meglio dire: i Proto-Turchi) (7), sarà d'uopo vedere in che misura nei vari popoli indoeuropei della storia esistono ancora delle vestigia « sciamaniche » comparabili allo sciamanismo turco-tartaro.

Però, non lo si ripeterà mai abbastanza: non v'è possibilità alcuna di rinvenire ove che sia nel mondo o nella storia un fenomeno religioso « puro » e perfettamente « originario ». I documenti paleontologici e preistorici di cui disponiamo non vanno oltre il paleolitico e nulla ci autorizza a credere che durante le centinaia di migliaia di anni che han preceduto la più antica età della pietra l'umanità non abbia conosciuto una vita religiosa così intensa e varia quanto quella delle epoche successive. È quasi certo che almeno una parte delle credenze magico-religiose dell'umanità prelitica si è conservata nelle concezioni religiose e nelle mitologie più recenti. Ma è parimenti probabilissimo che questo retaggio spirituale dell'epoca prelitica abbia subito continue modificazioni in seguito ai numerosi contatti culturali fra le varie popolazioni preistoriche e protostoriche. Così in nessuna parte della storia delle religioni si ha a che fare con fenomeni « originali », la « storia » essendo passata dappertutto, modificando, rifondendo, arricchendo o impoverendo le concezioni religiose, le creazioni mitologiche, i riti, le tecniche dell'estasi. Naturalmente, ogni religione che, dopo lunghi processi di trasformazione interiore, finisce col costituirsi secondo una propria struttura autonoma, presenta una « forma » che le è propria e che passa come tale

(7) Sulla preistoria e la più antica storia dei Turchi, cfr. la mirabile sintesi di R. GROSSET, *L'Empire des Steppes*, Paris, 1938; cfr. anche: W. KOPPERS, *Urtürkentum und Urindogermanentum im Lichte der Völkerkundlichen Universalgeschichte* (« *Belloten* », XX, Istanbul, 1941, pp. 481-525); W. BARTHOLD, *Histoire des Turcs d'Asie Centrale*, Paris, 1945; K. JETTMAR, *Zur Herkunft der türkischen Völkerschaften* (« *Archiv für Völkerkunde* », III, Wien, 1948, pp. 9-23), *The Altai before the Turks* (« *Bulletin of the Museum of Far Eastern Antiquities* », XXIII, Stockholm, 1951, pp. 135-223) e *Urgeschichte Innerasiens* (in K.J. NARR et al., *Abriss der Vorgeschichte*, pp. 150-161).

nella storia ulteriore dell'umanità: ma nessuna religione è completamente « nuova », nessun messaggio religioso abolisce completamente il passato. Si tratta piuttosto della rifusione, del ringiovanimento, della rivalorizzazione, dell'integrazione di elementi — e degli elementi più essenziali — di una tradizione religiosa le cui origini si perdono nella notte dei tempi.

Queste brevi considerazioni basteranno per delimitare provvisoriamente l'orizzonte storico dello sciamanismo: alcuni dei suoi elementi, che saranno precisati in seguito, sono nettamente arcaici, ma ciò non vuol dire che essi siano « puri » e « originari ». Lo sciamanismo turco-mongolo, nella forma in cui oggi ci si presenta, è anzi sensibilmente impregnato da influenze orientali e, per quanto esistano altri sciamanismi esenti da influenze così specifiche e recenti, pure nemmeno essi sono « originari ».

Quanto alle regioni artiche, siberiane e centro-asiatiche, dove lo sciamanismo ha raggiunto il suo grado più spinto d'integrazione, noi abbiamo detto che esse son caratterizzate, da un lato, dalla presenza appena sensibile di un Gran Dio celeste, dall'altro da riti di caccia e da un culto degli antenati che presuppongono tutt'altro orientamento religioso. Come lo si vedrà più giù, lo sciamano è più o meno direttamente implicato in ciascuno di questi settori religiosi. Ma si ha l'impressione che egli sia « a casa sua » più in un dato settore che non in un altro. Basato sull'esperienza estetica e sulla magia, lo sciamanismo si adatta più o meno male alle varie strutture religiose che l'hanno preceduto. Talvolta, nel ricollocare la descrizione di una seduta sciamanica nell'insieme della vita religiosa della corrispondente popolazione (si pensa, ad esempio, al Gran Dio celeste ed ai miti che lo concernono), si ha l'impressione di due universi religiosi completamente differenti. Ma questa impressione è erronea: la differenza non sta nella struttura degli universi religiosi, bensì nella intensità dell'esperienza religiosa scatenata dalla seduta sciamanica. Questa quasi sempre ricorre all'estasi e la storia delle religioni sta a dirci che nessuna esperienza religiosa è più esposta a deformazioni e ad aberrazioni quanto l'esperienza estatica.

E per concludere queste osservazioni preliminari, noteremo ancora che bisogna sempre ricordarsi, quando si studia lo sciamanismo, che esso predilige un certo numero di elementi religiosi

particolari e perfino « privati » e che, per ciò stesso, è lontano dall'esaurire la vita religiosa del resto della comunità. Lo sciamano inizia la sua vita nuova e vera con una « separazione », cioè, come subito vedremo, con una crisi spirituale non priva né di grandezza tragica né di bellezza.

L'ACQUISTO DEI POTERI SCIAMANICI

Nella Siberia e nell'Asia nord-orientale le principali vie di reclutamento degli sciamani sono: 1) la trasmissione ereditaria della professione sciamanica, e 2) la vocazione spontanea, la « chiamata » o l'« elezione ». Si dà anche il caso di individui divenuti sciamani mediante la loro sola volontà (come ad esempio fra gli Altaici) o per volontà del *clan* (Tungusi, ecc.), ma costoro son considerati meno potenti di quelli che hanno ereditato questa professione o che han seguito la « chiamata » degli dèi e degli spiriti (8). Quanto alla scelta da parte del *clan*, essa è subordinata all'esperienza estatica del candidato; se questa non si verifica, l'adolescente designato per prendere il posto dello sciamano morto viene scartato (vedi più giù, pp. 28-29).

Quale pur sia il metodo di selezione, uno sciamano vien riconosciuto tale solo dopo aver ricevuta una doppia istruzione: 1) istruzione d'ordine estatico (sogni, transe ecc.), e 2) istruzione d'ordine tradizionale (tecniche sciamaniche, nomi e funzioni degli spiriti, mitologia e genealogia del *clan*, linguaggio segreto, ecc.). Questa doppia istruzione, impartita dagli spiriti o dai vecchi maestri sciamani, equivale ad una iniziazione. Talvolta l'iniziazione è pubblica e forma, in se stessa, un rituale autonomo. Ma l'assenza di un rituale di tale genere non implica affatto l'assenza di iniziazione: questa può essersi benissimo effettuata in sogno o nell'esperienza estatica del neofita. I rari documenti di cui disponiamo sui sogni sciamanici mostrano precipuamente che si tratta di una iniziazione la cui struttura è ben nota nella sto-

(8) Per gli Altaici cfr. G.N. POTANIN, *Otcherki severo-zapadnoj Mongolii*, IV, St. Peterburg, 1883, p. 57; V.M. MIKHAILOWSKI, *Shamanism in Siberia and European Russia* (« Journal of the Royal Anthropological Institute », XXIV, 1894, pp. 62-100; 126-158), p. 90.

ria delle religioni; in nessun caso si tratta di allucinazioni disordinate e di una affabulazione strettamente personale: queste allucinazioni e questa affabulazione seguono dei modelli tradizionali coerenti, ben articolati e di un contenuto storico di una stupefacente ricchezza.

Tutto ciò ha una precisa importanza nel problema della psicopatia degli sciamani, che fra breve tratteremo. Psicopatici o no, i futuri sciamani debbono passare attraverso certe prove iniziatriche e ricevere un'istruzione che è spesso estremamente complessa. Solo questa doppia iniziazione — estatica e tradizionale — trasforma l'eventuale nevrotico in uno sciamano riconosciuto dalla società. La stessa osservazione s'impone quanto all'origine dei poteri sciamanici: l'essenziale qui non è il punto da cui si parte per ottenere tali poteri (eredità, dono degli spiriti, ricerca deliberata), bensì la tecnica e la teoria che fa da base a questa tecnica, che vengono trasmesse mediante l'iniziazione.

Una tale constatazione ha il suo peso. Infatti a più riprese sono state tratte conclusioni inadeguate circa la struttura e perfino circa la storia di questo fenomeno religioso in base al fatto che un certo sciamanismo è ereditario, ovvero spontaneo, che la « chiamata » che decide della carriera di uno sciamano appare condizionata, o meno, dalla sua costituzione psicopatica. Torneremo più giù su questi problemi metodologici. Per ora, limitiamoci a passare in rassegna alcuni documenti siberiani e nord-asiatici relativi all'elezione degli sciamani senza cercare di classificarli per rubriche (trasmissione ereditaria chiamata designazione da parte del *clan*, decisione personale) perché, come subito lo vedremo, la maggior parte delle popolazioni che ci interessano conoscono quasi sempre più di una via di reclutamento (9).

(9) Sull'acquisto dei poteri sciamanici cfr. G. NIORADZE, *Der Schamanismus bei den sibirischen Völkern*, Stuttgart, 1925, pp. 54-58; L. STERNBERG, *Divine election in primitive religion* (« Congresso internazionale degli Americanisti », resoconto della XXI sessione, seconda parte, tenuta a Göteborg nel 1924, Göteborg, 1925, pp. 472-512), *passim*; id., *Die Auserwählung im sibirischen Schamanismus* (« Zeitschrift für Missionskunde und Religionswissenschaft », I, 1935, pp. 229-252; 261-274), *passim*; U. HARVA, *Die religiösen Vorstellungen* pp. 452 sgg.; A. OHLMARKS, *Studien zum Problem des Schamanismus*, Lund-Kopenhagen, 1939, pp. 25 sgg.; U. KNOLL-GREILING, *Berufung und Berufungserlebnis bei den Schamanen* (« Tribus » n.s., II-III, Stuttgart, 1952-1953, pp. 227-238).

6. I riti

Le pratiche messe in campo dalla sciamano sono innumerevoli, tutte però sviluppate entro un sistema protocollare che ne controlla lo svolgimento nella sua ripetizione medesima e che possiamo definire rituale.

Avremo occasione di vedere che, siccome il rito consiste sempre nella ripetizione di un gesto archetipico, compiuto "in illo tempore" (ai primordi della 'storia') dagli antenati o dagli dèi, si tenta di 'onticizzare', per mezzo della ierofania, gli atti più banali e insignificanti. Il rito COINCIDE, per la ripetizione, col suo 'archetipo', il tempo profano è abolito. Si può dire che assistiamo ALLO STESSO ATTO compiuto "in illo tempore", in un momento cosmogonico aurorale. Trasformando, di conseguenza, tutti gli atti fisiologici in cerimonie, l'uomo arcaico si sforza di 'passare oltre', di proiettarsi oltre il tempo (del divenire), nell'eternità. Non è questo il momento di insistere sulla funzione del rito, ma dobbiamo notare fin d'ora la tendenza normale del 'primitivo' a trasformare gli atti fisiologici in rituale, dando loro così un valore spirituale. Mangiando o facendo l'amore, il primitivo si inserisce in un piano che non è, in ogni caso, quello della nutrizione o della sessualità. Questo avviene tanto nelle esperienze iniziali (primizie, primo atto sessuale), come nel corso dell'intera attività sessuale o alimentare. Possiamo dire che in queste circostanze si tratta di esperienza religiosa indistinta, strutturalmente diversa dalle esperienze distinte rappresentate dalle ierofanie dell'insolito, dello straordinario, del mana, eccetera. Ma la parte rappresentata da questa esperienza nella vita dell'uomo arcaico non è per questo minore, quantunque, per la sua stessa natura, sia un'esperienza che sfugge agli osservatori. Questo spiega la nostra affermazione precedente: la vita religiosa dei popoli primitivi si estende oltre le categorie del mana, delle ierofanie e delle cratofanie folgoranti. Tutta un'esperienza religiosa, dal punto di vista strutturale indistinta, nasce dal tentativo dell'uomo di inserirsi nel reale, nel sacro, per mezzo degli atti fisiologici fondamentali, da lui trasformati in cerimonie. D'altra parte, la vita religiosa di qualsiasi gruppo umano nella sua fase etnografica contiene sempre un certo numero di elementi teorici (simboli, ideogrammi, miti cosmogonici e genealogici, eccetera). Avremo occasione di vedere che queste 'verità' sono considerate ierofanie dagli uomini delle culture arcaiche. Non soltanto perché rivelano modalità del sacro, ma anche perché, con l'aiuto di tali 'verità', l'uomo si difende contro l'insignificante, il nulla; in breve, sfugge alla sfera del profano. Si è spesso parlato di debolezza dei primitivi dal punto di vista della teoria. Anche se così fosse (e moltissimi osservatori la pensano diversamente), tuttavia fu dimenticato troppo spesso che il pensiero arcaico non procede esclusivamente per concetti o elementi concettuali, ma si serve anche e anzitutto di simboli. Più tardi avremo occasione di vedere che i simboli vengono 'maneggiati' secondo una LOGICA simbolica. Ne viene di conseguenza che l'apparente povertà concettuale delle culture primitive non implica l'incapacità a teorizzare; dipende invece dal fatto che quelle culture mettono capo a uno stile di pensiero del tutto diverso dallo 'stile' moderno, che è basato sugli sforzi speculativi ellenici. Ora noi siamo in grado di individuare, anche nei gruppi meno evoluti dal punto di vista etnografico, un insieme di verità, integrate in modo coerente in un sistema, in una teoria (per esempio, presso gli Australiani, i Pigmei, i Fuegini, eccetera). Questo insieme di verità non forma soltanto una

"Weltanschauung", ma anche un'ontologia pragmatica (potremmo anche dire soteriologica), nel senso che, con l'aiuto di quelle 'verità', il primitivo tenta di salvarsi integrandosi nel reale. Per citare un solo esempio, vedremo che la maggioranza degli atti compiuti dall'uomo delle culture arcaiche è, nel suo pensiero, soltanto la ripetizione di un gesto primordiale, compiuto al principio del tempo da un essere divino o da una figura mitica. L'atto ha un certo senso solo nella misura in cui ripete un modello trascendente, un archetipo. Quindi lo scopo della ripetizione è di raggiungere la NORMALITA' dell'atto, di legalizzarlo conferendogli così uno stato ontologico, poiché se diventa REALE, ciò accade unicamente IN QUANTO RIPETE un archetipo. Ora, tutte le azioni compiute dal primitivo presuppongono un modello trascendente; perciò queste azioni sono efficaci soltanto nella misura in cui sono reali, esemplari. L'azione è nello stesso tempo una cerimonia (nella misura in cui integra l'uomo nella zona sacra) e un'inserzione nel reale.

(Eliade, *Trattato di storia delle religioni*, Torino, pagg. 39-41)

Il rito, secondo l'interpretazione di Eliade e di Otto, è all'origine dell'incontro fra il sovrannaturale e il sacro e l'uomo.

Secondo Rudolf Otto e Mircea Eliade, ad esempio, il rito nasce dall'incontro con il "numinoso" o con il "sacro", la realtà misteriosa che manifesta sempre la sua appartenenza a un ordine totalmente diverso da quello delle realtà ordinarie o «naturali», e costituisce la celebrazione di tale incontro. Gli individui religiosi cercano di vivere in continuo contatto con tali realtà e di fuggire o di trasformare la banalità incoerente della vita quotidiana, dando così origine alle ripetizioni e alle "nostalgie archetipiche" del rito. (...).

Gran parte del simbolismo rituale attinge alle esperienze sensoriali più semplici e intense, quali l'alimentazione, la sessualità e il dolore. Tali esperienze sono state ripetute così spesso o così intimamente dal corpo che sono diventate forme primarie di consapevolezza corporea. Nel rito, vengono trasformate in esperienze simboliche del divino e anche nella forma del dramma cosmico stesso. Possiamo pertanto parlare di un "prestigio del corpo" nel rito. Nei gesti corporei, nel canto, nella danza e nel passo dei partecipanti, presenze primordiali vengono nuovamente rese attuali, il tempo viene rinnovato e l'universo rigenerato.

Ewan Zuesse, *Rito*, in *Enciclopedia delle religioni*, Milano 1994, pagg 482-483

Le funzioni del rito sono peraltro numerose e tutte volte a salvaguardare l'individuo e la collettività nel rapporto complesso con la divinità e conseguentemente sociale.

Il rito, attraverso l'insieme codificato e altamente simbolico di elementi strutturali, permette di superare lo scontro ontologico, di elaborare una sorta di clausola di salvaguardia.

Inoltre nel suo articolato apparato simbolico produce un sistema di conoscenze (la conoscenza dell'universo pre-scientifico), e ne riproduce pedagogicamente la trasmissione sistematica, nella sua stessa ripetizione fondante. Alla stessa maniera permette il controllo degli eventi, anche e soprattutto attraverso la loro rappresentazione, iniziatica e originaria.

Il rito è costituito di tecniche ripetitive legate all'esorcizzazione del pericolo, alla sua elaborazione ontologica. Ma anche di elementi 'scenici', di strumentazioni che, legate indissolubilmente al senso simbolico della stessa rappresentazione rituale, riproducono e ripropongono il momento originario. Sono protocolli e paramenti, ma anche azioni collegate a tempo e spazio convenzionali.

I riti liminari o di passaggio, teorizzati di Arnold van Gennep, importante studioso francese del primo novecento (1873-1957) . Nel suo ormai celebre classico *I riti di passaggio* del 1909 van Gennep propose una divisione delle cerimonie relative ai passaggi di status (nascita, della maggiore età, matrimonio, morte, ingresso in una società iniziatica, ecc.). Questa articolazione nelle fasi di separazione (riti preliminari), margine (riti liminari) e aggregazione (riti postliminari) rimane ancora adesso una sistema di interpretazione ormai classico e ancora valido, anche grazie alla rilettura svolta da Victor Turner, studioso di antropologia e di teatro.

7. Il pensiero magico

Questo funziona attraverso un sistema regolatore universale e locale, una grammatica che unisce la figura dello sciamano con il sistema protocollare rituale. Tale sistema generatore è il pensiero magico.

In un famoso testo Marcel Mauss, uno dei padri della scuola etnologica francese, prova a descrivere gli elementi costituenti questa grammatica della magia. Riporto alcune pagine della *Teoria generale della magia*, scritto nel 1902-03 con la collaborazione di Hubert. Molte delle indicazioni contenute nel testo di Mauss e Hibert provengono dalla racconta impressionante e monumentale di Frazer intitolata *Il ramo d'oro*, scritto nel 1890. Ma rispetto a Frazer, padre dell'evoluzionismo antropologico, gli studi di Mauss si dirigono verso un'interpretazione sociale e sociologica del fenomeno magico e delle sue leggi.

a) *Rappresentazioni impersonali astratte. Le leggi della magia.* Le rappresentazioni impersonali della magia sono le leggi che essa ha posto implicitamente o esplicitamente, almeno tramite i medici e gli alchimisti. Negli ultimi anni è stata data una enorme importanza a questo ordine di rappresentazioni. Si è creduto che la magia fosse dominata solo da esse e se ne è concluso naturalmente che la magia fosse una specie di scienza, dato che chi dice legge dice scienza. Infatti, la magia ha tutta l'aria di essere una gigantesca variazione sul tema del principio di causalità. Ma ciò non ci insegna nulla; sarebbe, infatti, davvero sorprendente se essa potesse essere qualcosa di diverso, dal momento che, come sembra, ha per scopo esclusivo quello di produrre degli effetti. Ciò che, ad ogni modo, possiamo ammettere è che, sotto il profilo accennato, se si semplificano le formule della magia, è impossibile non considerarla come una disciplina scientifica, una scienza primitiva, come hanno già fatto Frazer e Jevons. Aggiungiamo che la magia fa le veci della scienza e occupa il posto delle scienze future. Il carattere scientifico della magia è stato generalmente intravisto e intenzionalmente coltivato dai maghi. Lo sforzo in direzione della scienza di cui parliamo è naturalmente più visibile nelle forme superiori della magia, che presuppongono conoscenze acquisite, una pratica raffinata e si esercitano in ambienti, in cui è già presente l'idea di scienza positiva.

È possibile distinguere, nel groviglio delle espressioni variabili, tre leggi dominanti. Le si può chiamare tutte leggi simpatiche, se si comprende, nel termine simpatia, anche l'antipatia. Si tratta delle leggi di contiguità, di similarità, di opposizione: le cose in contatto sono o restano unite, il simile produce il simile, il contrario agisce sul contrario. Tylor e altri dopo di lui hanno osservato che queste tre leggi non sono altro che quelle dell'associazione delle idee (presso gli adulti, aggiungiamo noi), con la differenza che qui l'associazione soggettiva delle idee porta alla associazione obbiettiva dei fatti; in altre parole, i nessi fortuiti tra i pensieri equivalgono ai nessi causali tra le cose. Le tre formule potrebbero essere riunite in una sola: contiguità, similarità, contrarietà valgono simultaneità, identità, opposizione nel pensiero e nel fatto. C'è da chiedersi se tali for-

mule rendano esattamente conto del modo in cui le cosiddette leggi magiche sono state realmente concepite.

Consideriamo innanzitutto la legge di contiguità. La forma più semplice della nozione di contiguità simpatica ci è data dalla identificazione della parte col tutto. La parte vale l'intero. I denti, la saliva, il sudore, le unghie, i capelli rappresentano integralmente la persona; al punto che, per mezzo di essi, è possibile agire direttamente sulla persona per sedurla o per ammaliarla. La separazione non interrompe la continuità e si può ricostituire o suscitare un tutto con l'aiuto di una delle sue parti: *totum ex parte*. È inutile dare esempi di queste credenze, ora molto conosciute. La stessa legge può essere espressa in termini ancora diversi: la personalità di un essere è indivisa e risiede tutta intera in ciascuna delle sue parti.

Questa formula vale non solo per le persone, ma anche per le cose. Nella magia, l'essenza di una cosa appartiene alle sue parti, così come al suo tutto. La legge è, insomma, generale e constata una proprietà, attribuita ugualmente sia all'anima degli individui che all'essenza spirituale delle cose. Ma non è tutto. Ogni oggetto comprende integralmente il principio essenziale della specie di cui fa parte: ogni fiamma contiene il fuoco, ogni osso di morto contiene la morte, così come un solo capello è capace di contenere il principio vitale di un uomo. Queste osservazioni tendono a dimostrare che non si tratta soltanto di concezioni riguardanti l'anima individuale e che, di conseguenza, la legge non può spiegarsi con le proprietà implicitamente attribuite all'anima. Ciò non è neppure un corollario della teoria del pegno di vita; la credenza nel pegno di vita è, al contrario, solo un caso particolare del *totum ex parte*.

La legge di contiguità comporta, d'altra parte, ulteriori sviluppi. Tutto ciò che è in contatto immediato con la persona, gli abiti, l'impronta dei passi, quella del corpo sull'erba o nel letto, il letto, la sedia, gli oggetti di uso abituale, balocchi e altro, sono assimilati alle parti staccate dal corpo. Non c'è bisogno che il contatto sia abituale o frequente o effettivamente avvenuto, come nel caso degli abiti o degli oggetti consueti: si fanno incantesimi sul cammino, gli oggetti toccati accidentalmente, l'acqua del bagno, un frutto morsicato, ecc. La magia che si esercita universalmente sugli avanzi dei pasti pro-

cede dall'idea che esiste continuità, identità assoluta tra i rifiuti della mensa, gli alimenti ingeriti e colui che, avendo mangiato, è diventato sostanzialmente identico a ciò che ha mangiato. Una relazione di continuità, del tutto simile, esiste tra un uomo e la sua famiglia; si agisce a colpo sicuro su di lui agendo sui suoi parenti; è utile nominarli nelle formule o scrivere il loro nome sugli oggetti destinati a nuocerli. La stessa relazione esiste tra un uomo e i suoi animali domestici, la sua casa, il tetto della sua casa, il suo campo, ecc. Tra una ferita e l'arma che l'ha prodotta si stabilisce, per continuità, una relazione simpatica, che può essere utilizzata per curare la prima per mezzo della seconda. Uno stesso legame unisce l'assassino alla sua vittima; l'idea della continuità simpatica induce a credere che il cadavere si metta a sanguinare all'approssimarsi dell'assassino; esso ritorna di colpo allo stato immediatamente successivo all'omicidio. La spiegazione di questo fatto è convalidata da esempi ancora più chiari di tale specie di continuità. Essa va al di là del colpevole: si è creduto, per esempio, che quando un uomo maltratta un pettirosso le sue vacche diano del latte rosso (Simmenthal, Svizzera).

Insomma, gli individui e le cose sono collegati a un numero, che sembra teoricamente illimitato, di associazioni simpatiche. La catena è così stretta, la continuità è tale, che, per produrre l'effetto voluto, è indifferente agire sull'uno o sull'altro degli anelli. Sydney Hartland riferisce una costumanza secondo la quale una ragazza abbandonata può pensare di fare soffrire il suo amante, per simpatia, arrotondando i propri capelli intorno alle zampe di un rospo o in un sigaro (Lucca). In Melanesia (nelle Nuove Ebridi e nelle isole Salomone, pare), gli amici di un uomo, che ne ha ferito un altro, sono posti in condizione, dal colpo stesso, di inasprire magicamente la piaga dell'avversario ferito.

L'idea della continuità magica, sia che essa venga realizzata attraverso una relazione precedente tra il tutto e la parte, sia che venga realizzata per contatto accidentale, implica l'idea di contagio. Le qualità, le malattie, la vita, la fortuna, ogni specie di influsso magico si ritiene che siano trasmissibili lungo queste catene simpatiche. L'idea del contagio è, tra le idee magiche e religiose, una di quelle conosciute meglio, il che non deve impedirci di soffermarci un mo-

mento su di essa. In caso di contagio immaginario, si produce, come abbiamo visto per il sacrificio, una fusione di immagini, da cui risulta l'identificazione relativa delle cose e degli esseri in contatto. La catena simpatica viene, per così dire, percorsa dalla immagine di ciò che deve essere trasferito. Essa è spesso raffigurata nel rito stesso, sia che, come nell'India, il mago venga toccato, in un momento determinato del rito centrale, dall'interessato, sia che, come in un esempio australiano, egli attacchi all'individuo, sul quale deve agire, un filo o una catena, lungo cui viaggia la malattia scacciata. Il contagio magico, però, non è soltanto ideale e limitato al mondo dell'invisibile, ma è concreto, materiale e simile da tutti i punti di vista al contagio fisico. Marcello di Bordeaux consiglia, per diagnosticare le malattie interne, di fare coricare il malato per circa tre giorni con un cucciolo, al quale il paziente deve dare del latte dalla propria bocca con frequenza («*ut aeger ei lac de ore suo frequenter infundat*»); dopo di che, non resta che aprire il ventre della bestia (Marcello, XXVIII, 132). Marcello aggiunge che la morte del cane guarisce l'uomo. Un rito del tutto identico viene praticato presso i Baganda dell'Africa centrale. In tal caso, la fusione delle immagini è perfetta; non si tratta solo di illusione, ma di allucinazione in quanto si vede realmente la malattia andarsene e trasmettersi. Si ha, dunque, trasferimento, più che associazione di idee.

Questo trasferimento di idee è complicato da un trasferimento di sentimenti. Da un capo all'altro di una cerimonia magica, si ritrova, infatti, uno stesso sentimento che ne dà il senso e il tono, che, in realtà, dirige e impone tutte le associazioni di idee. È questo sentimento che ci fornirà la spiegazione del reale funzionamento della legge di continuità nei riti magici.

Nella maggior parte delle applicazioni della simpatia per contiguità, non c'è una pura e semplice estensione di una qualità o di uno stato, di un oggetto o di una persona a un altro oggetto o a un'altra persona. Se la legge, così come l'abbiamo formulata fosse assoluta, o se negli atti magici, in cui essa agisce, fosse implicata da sola, e solamente nella sua forma intellettuale, se non ci fossero, insomma, che idee associate, si constaterrebbe, innanzitutto, che tutti gli elementi di una catena magica, costituita dall'infinità dei contatti possi-

bili, necessari o accidentali, sarebbero ugualmente toccati proprio dalla qualità da trasmettere e, quindi, che tutte le qualità di uno qualunque degli elementi della catena si trasmetterebbero integralmente a tutti gli altri. Ora, non è così, altrimenti la magia sarebbe impossibile. Gli effetti della simpatia vengono limitati sempre all'effetto voluto. Per un verso, la corrente simpatica viene interrotta ad un momento preciso; per l'altro, si trasmette una sola o un numero limitato di qualità trasmissibili. Così, quando il mago assorbe la malattia del suo cliente, non ne soffre. Allo stesso modo, egli trasmette solo la durata della polvere di mummia, impiegata per prolungare la vita, il valore dell'oro e del diamante, l'insensibilità del dente di un morto; il contagio si limita a questa proprietà isolata per astrazione.

Si postula, inoltre, che le proprietà in questione sono localizzabili; si localizza, per esempio, la fortuna di un uomo in un fuscello del suo tetto di paglia. Dalla localizzazione si arriva alla separabilità. Gli antichi, Greci e Romani, pensavano di guarire certe malattie degli occhi trasmettendo ai malati la vista di una lucertola, la quale veniva accecata prima di essere messa in contatto con delle pietre, destinate a servire da amuleti, di modo che la qualità considerata, recisa alla radice, passasse interamente dove si desiderava. La separazione, l'astrazione sono raffigurate, in questo insieme, per mezzo di riti; ma tale precauzione non è necessaria in modo assoluto.

La limitazione degli effetti teorici della legge è la condizione stessa della sua applicazione. Lo stesso bisogno che crea il rito e spinge alle associazioni di idee, ne determina l'arresto e la scelta. In tutti i casi in cui opera la nozione astratta di contiguità magica, le associazioni di idee si caricano di proiezioni affettive, di fenomeni di astrazione e di attenzione esclusiva, di direzione di intenzione, fenomeni che avvengono nella coscienza, ma che sono oggettivati allo stesso titolo delle associazioni di idee.

La seconda legge, la legge di similarità, è una espressione meno diretta della prima della nozione di simpatia e noi pensiamo che Frazer abbia avuto ragione quando, con Sydney Hartland, ha riservato la denominazione di simpatia propriamente detta ai fenomeni di contagio, dando invece il nome di simpatia mimetica ai fenomeni di cui

ci occuperemo ora. Della legge di similarità si conoscono due formule principali, che occorre distinguere: il simile evoca il simile, *similia similibus evocantur*; il simile agisce sul simile e, specialmente, guarisce il simile, *similia similibus curantur*.

Ci occuperemo innanzitutto della prima formula, la quale significa che la somiglianza equivale alla contiguità. L'immagine sta alla cosa come la parte sta al tutto. In altre parole, una semplice figura è, a parte ogni contatto e ogni comunicazione diretta, integralmente rappresentativa. Sembra questa la formula che viene applicata nelle cerimonie aventi ad oggetto un maleficio. Ma, qualunque cosa possa sembrare, non è solo la nozione di immagine che opera qui. La somiglianza che entra in gioco è, infatti, del tutto convenzionale; essa non ha niente della rassomiglianza di un ritratto. L'immagine e il suo oggetto non hanno altro in comune che la convenzione che li associa. Questa immagine, figurina o disegno, è uno schema molto ridotto, un ideogramma deformato ed è somigliante solo teoricamente e astrattamente. La legge di similarità presuppone, dunque, come la legge precedente, fenomeni di astrazione e di attenzione. L'assimilazione non deriva da una illusione. È possibile, d'altra parte, fare a meno di immagini vere e proprie; la sola menzione del nome o anche il pensare al nome, il minimo rudimento di assimilazione mentale sono sufficienti per fare di un sostituto arbitrariamente scelto, uccello, animale, ramo, corda di arco, ago, anello, il rappresentante dell'essere considerato. L'immagine è definita, insomma, dalla sua funzione che consiste nel rendere presente una persona. L'essenziale è che la funzione di rappresentazione sia adempiuta. Dal che discende che l'oggetto cui viene attribuita questa funzione, può mutare nel corso di una cerimonia o che la funzione stessa può essere divisa. Quando si vuole accecare un nemico facendo passare prima uno dei suoi capelli nella cruna di un ago che ha cucito tre lenzuola, e forando poi, per mezzo di quest'ago, gli occhi di un rospo, il capello e il rospo servono successivamente da *volt*. Come osserva Victor Henri, una lucertola che appare in un rito di maleficio brahmanico rappresenta, nel corso di una stessa cerimonia, a un tempo, il maleficio, colui che ne è l'autore, e, aggiungiamo noi, la sostanza del maleficio stesso.

Così come la legge di contiguità, quella di similarità vale non solo per le persone e per la loro anima, ma anche per le cose e per le forme delle cose, per il possibile come per il reale, per lo spirituale come per il materiale. La nozione di immagine diventa, estendendosi, quella di simbolo. È possibile rappresentare simbolicamente la pioggia, il tuono, il sole, la febbre, i nascituri con corolle di papaveri, l'esercito con un fantoccio, l'unione di un villaggio con una brocca, l'amore con un nodo, ecc. e queste rappresentazioni hanno una funzione creativa. La fusione delle immagini è completa, qui come sopra: non idealmente, ma realmente il vento si trova chiuso in una bottiglia o in un otre, stretto da nodi o circondato da anelli.

Nell'applicazione della legge si produce anche tutto un lavoro di interpretazione che è molto importante. Nella determinazione dei simboli, nella loro utilizzazione, si verificano gli stessi fenomeni di attenzione esclusiva e di astrazione senza i quali non è stato possibile concepire né l'applicazione della legge di similarità, nel caso delle immagini di maleficio, né il funzionamento della legge di continuità. Degli oggetti scelti come simboli, i maghi ritengono soltanto una caratteristica, la freschezza, la pesantezza, il colore del piombo, l'indurimento o la mollezza dell'argilla, ecc. Il bisogno, la tendenza che producono il rito non scelgono soltanto i simboli e ne indirizzano l'uso, ma limitano anche le conseguenze delle assimilazioni che, teoricamente, come le serie di associazioni per contiguità, dovrebbero essere illimitate. Le qualità del simbolo, inoltre, non sono tutte trasmesse a ciò che è simboleggiato. Il mago si ritiene padrone di ridurre a volontà la portata dei suoi gesti; di limitare, per esempio, al sonno o alla cecità gli effetti prodotti per mezzo di simboli funebri; il mago che produce la pioggia si accontenta di un acquazzone, perché teme il diluvio; l'uomo assimilato a una rana, che viene accecata, non diventa magicamente una rana.

Constatiamo, dunque, che lungi dal moltiplicare all'infinito il numero dei simbolismi possibili rispetto alle facilitazioni offerte al vagabondaggio della immaginazione, questo lavoro di astrazione e di interpretazione, solo in apparenza arbitrario, si limita al contrario, per una data magia, a un numero di simboli stranamente ristretto. Per una cosa, esiste un solo simbolo o un piccolo numero di simboli;

o meglio, esistono solo poche cose espresse con simboli. L'immaginazione magica si è rivelata così a corto di invenzioni che il ristretto numero di simboli da essa concepiti è stato utilizzato per usi molto diversi: la magia dei nodi serve per l'amore, la pioggia, il vento, il maleficio, la guerra, il linguaggio, e mille altre cose. Tale povertà del simbolismo non è da attribuirsi all'individuo, la cui immaginazione, psicologicamente parlando, dovrebbe essere libera. Questo individuo si trova, però, in presenza di riti, di idee tradizionali, che non è tentato di rinnovare, perché egli crede solo alla tradizione, al di fuori della quale non esistono né credenze né riti. È naturale, quindi, che la tradizione resti povera.

La seconda forma della legge di similarità, il simile agisce sul simile, *similia similibus curantur*, differisce dalla prima per il fatto che nello stesso momento in cui viene espressa, si tiene conto esattamente dei fenomeni di astrazione e di attenzione che condizionano sempre, come abbiamo già detto, l'applicazione dell'altra forma. Mentre la prima formula considera solo l'evocazione in generale, la seconda constata che l'assimilazione produce un effetto in una direzione determinata. Il significato dell'azione è allora indicato dal rito. Prendiamo ad esempio la leggenda della guarigione di Ificlo: suo padre Filace, un giorno in cui era intento a castrare dei capri, lo aveva minacciato col suo coltello insanguinato; divenuto sterile per simpatia, Ificlo non aveva figli; l'indovino Melampo, consultato, gli fece bere in un po' di vino, per dieci giorni di seguito, la ruggine del coltello che Filace aveva conficcato, nel frattempo, in un albero. Il coltello dovrebbe essere ancora in grado di aggravare, per simpatia, il male di Ificlo e, allo stesso modo, le qualità di Ificlo dovrebbero passare, per simpatia, nel coltello: ma Melampo utilizza solo questo secondo effetto, limitato per altro al male in questione, cioè la sterilità del re viene assorbita dal potere sterilizzante del coltello. Così pure, in India, quando il brahmano curava l'idropisia per mezzo di abluzioni, egli non dava al malato un sovraccarico di liquido; l'acqua con cui lo metteva in contatto assorbiva quella che lo faceva soffrire.

Se questi fatti rientrano esattamente nell'ambito della legge di similarità, se dipendono dalla nozione astratta di simpatia mimetica, di *attractio similitum*, essi formano però, tra tutti i fatti dominati

dalla legge suddetta, una categoria del tutto particolare. Si tratta di qualcosa di piú di un corollario della legge, cioè di una specie di nozione concorrente, forse altrettanto importante, per il numero di riti che impone in ogni rituale.

Senza uscire dall'ambito di questa seconda forma della legge di similarità, ci imbattiamo già nella legge di opposizione. Infatti, quando il simile guarisce il simile, esso produce un contrario. Il coltello capace di rendere sterili produce la fecondità, l'acqua produce l'assenza di idropisia, ecc. La formula completa di riti di questo genere sarebbe: il simile scaccia il simile per suscitare il contrario. Inversamente, nella prima serie dei fatti di simpatia mimetica, il simile che evoca un simile, scaccia un contrario: quando provo la pioggia versando dell'acqua, io faccio sparire l'aridità. La nozione astratta di similarità è inseparabile, così, dalla nozione astratta di opposizione; le formule della similarità potrebbero, dunque, riunirsi nella formula: « il contrario viene scacciato dal contrario »; in altre parole, queste formule potrebbero essere comprese nella legge di opposizione.

La legge di contrarietà, tuttavia, è stata pensata dai maghi separatamente. Le simpatie equivalgono ad antipatie; ma le une sono nettamente distinte dalle altre. Ne è una prova il fatto che, per esempio, l'antichità ha conosciuto dei libri intitolati: *Περὶ συμπαθειῶν καὶ ἀντιπαθειῶν*. Interi sistemi di riti, come quelli della farmacia magica, quelli dei controincantesimi, sono stati rubricati sotto la nozione di antipatia. Tutte le magie hanno speculato sui contrari, le opposizioni: la fortuna e la sfortuna, il freddo e il caldo, l'acqua e il fuoco, la libertà e la costrizione, ecc. Un enorme numero di cose, infine, sono state raggruppate per contrari e se ne utilizza l'opposizione. Nella magia, perciò, consideriamo la nozione di contrasto come una nozione distinta.

A dire il vero, così come non c'è similarità senza contrarietà, non c'è contrarietà senza similarità. Secondo il rituale atharvanico, per esempio, si faceva cessare la pioggia suscitando il suo opposto, il sole, per mezzo del legno di *arka*, il cui nome significa luce, lampo, sole; è facile, però, scorgere in questo rito di opposizione dei veri e propri meccanismi simpatici. Ciò che prova ancora meglio che contrarietà e similarità non si escludono, è che con lo stesso legno è pos-

sibile far cessare direttamente il temporale, il tuono e il lampo. In entrambi i casi, il materiale del rito è identico. Solo la disposizione varia leggermente: nell'uno, il fuoco viene messo in evidenza, nell'altro si sotterrano i carboni ardenti; questa semplice modificazione del rito esprime la volontà che lo dirige. Diremo, dunque, che il contrario scaccia il proprio contrario, suscitando il proprio simile.

Così, le diverse formule della similarità sono esattamente correlative alla formula della opposizione. Se riprendiamo qui l'idea di schema rituale, di cui ci siamo serviti nel nostro lavoro sul sacrificio, possiamo dire che i simbolismi si presentano sotto tre forme schematiche, che corrispondono rispettivamente alle tre formule: il simile produce il simile; il simile agisce sul simile; il contrario agisce sul contrario, e differiscono soltanto per l'ordine dei loro elementi. Nel primo caso, si pensa, prima di tutto, all'assenza di una condizione; nel secondo, alla presenza di una condizione; nel terzo, si pensa soprattutto alla presenza della condizione opposta a quella che si desidera produrre. Esemplificando, nel primo caso si pensa all'assenza di pioggia che è necessario produrre per mezzo del simbolo; nel secondo, alla pioggia che cade e che occorre far cessare per mezzo del simbolo; nel terzo, si pensa ancora alla pioggia che è necessario combattere suscitando il suo contrario per mezzo del simbolo. In tal modo, le nozioni astratte di similarità e di contrarietà rientrano entrambe nella nozione più generale del simbolismo tradizionale.

Anche le leggi di similarità e di contiguità tendono l'una verso l'altra. Lo ha già detto Frazer e avrebbe potuto dimostrarlo facilmente. I riti per similarità utilizzano normalmente i contatti; contatto tra la strega e le sue vesti, il mago e la sua bacchetta, l'arma e la ferita, ecc. Gli effetti simpatici delle sostanze vengono trasmessi per assorbimento, infusione, contatto, ecc. Inversamente, i contatti hanno ordinariamente per scopo la trasmissione delle qualità di origine simbolica. Nei riti di maleficio praticato su un capello, quest'ultimo costituisce il tratto di unione tra la distruzione raffigurata e la vittima della distruzione. In un numero infinito di casi analoghi, non abbiamo più da fare con schemi distinti di nozioni e di riti, ma con schemi che si intersecano; l'atto si complica e difficilmente può essere collocato in una delle due rubriche in questione. Intere serie di

riti di maleficio contengono, in effetti, contiguità, similarità e opposizioni che si neutralizzano, accanto a similarità pure, senza che gli operatori se ne siano preoccupati e senza che abbiano mai pensato realmente ad altro se non allo scopo finale del loro rito.

Se consideriamo ora le due leggi, facendo astrazione dalle loro complesse applicazioni, ci accorgiamo che le azioni simpatiche (mimetiche) a distanza, non sono state sempre considerate come naturali. Si crede all'esistenza di effluvi che si sprigionano dai corpi, di immagini magiche che viaggiano, di linee che collegano l'incantatore con ciò che egli fa, di corde, di catene; persino l'anima del mago se ne va per mandare ad effetto l'atto che egli ha appena compiuto. Il *Malleus maleficarum* ci parla di una strega che, dopo avere immerso la sua scopa in una pozza per fare cadere la pioggia, prende il volo per andare a cercarla. Numerosi pittogrammi degli Ojibwa ci mostrano il mago-sacerdote che, dopo il rito, tende il braccio verso il cielo, fora la volta e richiama le nuvole. Così, si tende a concepire la similarità come contiguità. Inversamente, la contiguità equivale alla similarità, e a ragione: infatti, la legge è valida, se nelle parti, nelle cose in contatto e nel tutto, circola e risiede una stessa essenza che le rende simili. Tutte queste rappresentazioni astratte e impersonali di similarità, di contiguità, di opposizione, benché siano state separatamente coscienti, sono naturalmente confuse e vengono confuse. Si tratta, evidentemente, di tre facce di una stessa nozione, che dovremo distinguere.

Quelli tra i maghi che hanno maggiormente riflettuto sui loro riti hanno avuto perfettamente coscienza di questa confusione. Gli alchimisti hanno un principio generale che sembra essere, per loro, la formula perfetta delle loro riflessioni teoriche e che amano prestabilire nelle loro ricette: « Uno è il tutto, e il tutto è in uno ». Ecco, preso a caso, uno dei passi in cui il principio è espresso più felicemente: « Uno è il tutto, e grazie ad esso il tutto si è formato. Uno è il tutto, e se tutto non contenesse il tutto, il tutto non si formerebbe ». « Ἐν γὰρ τὸ πᾶν, καὶ δι' αὐτοῦ τὸ πᾶν γέγονε. Ἐν τὸ πᾶν καὶ εἰ μὴ τὰν ἔχῃ τὸ πᾶν, οὐ γέγονε τὸ πᾶν ». Questo tutto, che è in tutto, è il mondo. Ora, ci si dice talvolta, il mondo è concepito come un organismo unico, le cui parti, per quanto distanti, sono legate tra loro in modo ne-

cessario. In esso, tutto si somiglia e tutto si tocca. Questa specie di panteismo magico dovrebbe dare la sintesi delle diverse leggi. Ma gli alchimisti non hanno insistito su questa formula, tranne forse che per darle una interpretazione metafisica e filosofica, di cui possediamo solo dei resti. Essi insistono molto, al contrario, sulla formula che pongono accanto alla precedente: *Natura naturam vincit*, ecc. La *natura* è, per definizione, ciò che si trova, a un tempo, nella cosa e nelle sue parti e dà origine, quindi, alla legge di contiguità; è, inoltre, ciò che si trova, a un tempo, in tutti gli esseri della stessa specie e dà origine così alla legge di similarità; è ciò che fa sì che una cosa possa esercitare un'azione su un'altra cosa contraria, ma dello stesso genere, e dà origine così alla legge di contrarietà.

Gli alchimisti non restano nel campo delle considerazioni astratte, e ciò è un'altra dimostrazione del fatto che queste idee hanno realmente operato nella magia. Ciò che essi intendono per φύσις, per *natura*, è l'essenza nascosta e unica della loro acqua magica che produce l'oro. La nozione che le ultime formule contengono e che gli alchimisti sono ben lontani dal dissimulare, è quella di una sostanza che agisce su un'altra sostanza, in virtù delle sue proprietà, quale che sia il modo in cui agisce. Questa azione è una azione simpatica o si verifica tra sostanze simpatetiche e può essere espressa così: il simile agisce sul simile o, per usare le parole degli alchimisti: il simile attira il simile, o il simile domina il simile (ἐλκει ο κρατεῖ). Essi dicono, infatti, che non si può agire su tutto con tutto; dato che la natura (φύσις) è circondata di forme (εἶδη), occorre che ci sia una relazione conveniente tra gli εἶδη, cioè le forme delle cose che agiscono le une sulle altre. Così, quando dicono « la natura trionfa sulla natura », essi intendono che esistono delle cose che si trovano reciprocamente in una dipendenza così stretta da attrarsi fatalmente. È in questo senso che chiamano la natura distruttrice; infatti, la natura è dissociatrice, cioè distrugge con la sua influenza i composti instabili e suscita, di conseguenza, fenomeni o forme nuove, attirando a sé l'elemento stabile e identico a se medesima che quelle forme contengono.

Si tratta qui di una nozione generale della magia o non piuttosto di una nozione particolare a una branca della magia greca? È da cre-

dersi che gli alchimisti non l'abbiano inventata. La troviamo presso i filosofi e la vediamo applicata nella medicina. Sembra che abbia agito anche nella medicina indiana. In ogni caso, non avrebbe per noi molto interesse supporre che una idea simile non sia stata espressa altrove sotto questa forma cosciente. Quel che sappiamo e che intendiamo ricavare da questa trattazione, è che tali rappresentazioni astratte di similarità, di contiguità, di opposizione sono inseparabili dalla nozione di cose, di nature, di proprietà, che devono essere trasmesse da un essere o da un oggetto a un altro. A ciò si collega l'esistenza di scale di proprietà, di forme, che è necessario salire per potere agire sulla *natura*; inoltre l'invenzione del mago non è libera e i suoi mezzi di azione sono essenzialmente limitati.

b) *Rappresentazioni impersonali concrete.* Il pensiero magico non può vivere, dunque, di astrazione. Abbiamo constatato che quando gli alchimisti parlavano della natura in generale, intendevano parlare di una natura molto particolare. Non si trattava, per loro, di una idea pura comprendente le leggi della simpatia, ma della rappresentazione molto netta di proprietà efficaci. Ciò ci spinge a parlare di quelle rappresentazioni impersonali concrete che sono le *proprietà*, le qualità. I riti magici si spiegano assai più facilmente come trasferimenti di proprietà, le cui azioni e reazioni sono conosciute preventivamente, che con l'applicazione di leggi astratte. I riti di contiguità sono, per definizione, semplici trasmissioni di proprietà; al bambino che non parla viene trasmessa la loquacità del pappagallo; a chi soffre di mal di denti, la durezza dei denti di topo. I riti di opposizione non sono altro che scontri di proprietà dello stesso genere, ma di specie contraria: il fuoco è esattamente l'opposto dell'acqua ed è per questo che fa andar via la pioggia. I riti di similarità, infine, sono tali perché si riducono, per così dire, alla contemplazione unica e assorbente di una sola proprietà: il fuoco del mago produce il sole, perché il sole è fuoco.

Ma questa idea di proprietà, che è così distinta, è nello stesso tempo essenzialmente oscura, come sono oscure, per altro, tutte le idee magiche e religiose. Nella magia come nella religione, l'individuo non ragiona o i suoi ragionamenti sono incoscienti. Come non

ha bisogno di riflettere sulla struttura del rito per praticarlo, di comprendere la preghiera o il sacrificio, di esigere che il rito sia logico, così egli non si turba per conoscere il perché delle proprietà che utilizza, né si preoccupa di giustificare razionalmente la scelta e l'uso delle sostanze. Noi possiamo ricostruire, qualche volta, il cammino nascosto che è stato percorso dalle sue idee, ma lui, in genere, non ne è capace. Nella sua mente c'è solo l'idea vaga di un'azione possibile, per la quale la tradizione gli fornisce dei mezzi già pronti, di fronte all'idea, straordinariamente precisa, dello scopo da raggiungere. Quando si raccomanda di non lasciare volare le mosche intorno a una donna incinta, per paura che partorisca una femmina, si crede che le mosche siano dotate di una proprietà sessuale, di cui è necessario evitare gli effetti. Quando si getta la catena del camino fuori della casa per avere bel tempo, si attribuiscono a questo oggetto virtù di un certo genere. Ma non è possibile ricostruire la catena di associazioni di idee attraverso cui i fondatori dei riti sono pervenuti a queste nozioni.

Le rappresentazioni di questa specie sono forse, nella magia, le più importanti tra le rappresentazioni impersonali concrete. L'uso, così generale, degli amuleti costituisce una prova della loro diffusione. Una buona parte dei riti magici hanno lo scopo di fabbricare amuleti che, una volta fabbricati ritualmente, possono venire utilizzati senza più bisogno di riti. Un certo numero di amuleti consistono, d'altra parte, in sostanze e in composizioni, la cui appropriazione non ha bisogno, forse, di riti; è il caso delle pietre preziose, diamanti, perle, ecc. cui vengono attribuite proprietà magiche. Ad ogni modo, sia che esse ricevano le loro virtù dal rito, sia che le ricevano dalle qualità intrinseche delle materie di cui sono fatte, è quasi certo che, quando vengono impiegate, si pensa distintamente solo alla loro virtù permanente.

Un'altra prova dell'importanza che assume, nella magia, questa nozione di proprietà è costituita dal fatto che una delle principali preoccupazioni della magia è stata quella di determinare l'uso e i poteri specifici, generici o universali, degli esseri, delle cose e perfino delle idee. Il mago è l'uomo che, per dono, esperienza o rivelazione, conosce la natura e le nature; la sua pratica è determinata dalle sue

conoscenze. È qui che la magia si avvicina maggiormente alla scienza. Essa si rivela qualche volta, a tale riguardo, molto sapiente, se non proprio scientifica. Una buona parte delle conoscenze di cui stiamo parlando è acquisita e verificata sperimentalmente. Gli stregoni sono stati i primi avvelenatori, i primi chirurghi, ed è noto che la chirurgia dei popoli primitivi è molto sviluppata. È noto anche che i maghi hanno fatto vere e proprie scoperte nel campo della metallurgia. Contrariamente ai teorici che hanno paragonato la magia alla scienza, in ragione della rappresentazione astratta, che qualche volta vi si trova, della simpatia, noi le accorderemo volentieri un carattere scientifico, in ragione delle sue speculazioni e delle sue osservazioni sulle proprietà concrete delle cose. Le leggi della magia, di cui si parlava prima, erano solo una specie di filosofia magica, una serie di forme vuote, formulate, per altro, sempre in modo difettoso, della legge di causalità. Ora, grazie alla nozione di proprietà, ci troviamo di fronte a veri e propri rudimenti di leggi scientifiche, cioè di rapporti necessari e positivi che si ritiene esistano tra cose determinate. Per il fatto stesso che sono giunti a preoccuparsi di contagi, di armonie, di opposizioni, i maghi sono pervenuti all'idea di una causalità, che non è più mistica, anche quando si tratta di proprietà non sperimentali. È partendo pure da qui che hanno finito col raffigurarsi in modo meccanico le virtù delle parole o dei simboli.

Constatiamo, da un lato, che ogni magia ha necessariamente redatto, per se stessa, un catalogo di piante, di minerali, di animali, di parti del corpo, ecc., allo scopo di registrarne le proprietà speciali o no, sperimentali o no; dall'altro, che ogni magia si è preoccupata di codificare certe proprietà delle cose astratte: figure geometriche, numeri, qualità morali, morte, vita, fortuna, ecc.; e che, infine, ciascuna di esse ha fatto concordare questi diversi cataloghi.

Ci fermiamo qui di fronte a una obbiezione: si dirà che sono le leggi di simpatia a determinare la natura di queste proprietà. Per esempio, la proprietà di una certa pianta, di una certa cosa, proviene dal suo colore, identico o opposto, a quello della cosa o dell'essere colorato su cui si crede che essa agisca. Ma, rispondiamo noi, in tale caso, lungi dall'esserci associazione di idee tra due oggetti, in ragione del loro colore, c'è, al contrario, una convenzione formale, quasi una

legge, in virtù della quale, in tutta una serie di caratteristiche possibili, si sceglie il colore, per stabilire talune relazioni tra le cose; inoltre, per attuare questa relazione si scelgono soltanto uno o più oggetti del colore suddetto. È quanto fanno i Cherokee, quando usano la loro « radice gialla » per guarire l'itterizia. Il ragionamento da noi fatto a proposito del colore vale anche per la forma, la resistenza, e tutte le altre proprietà possibili.

D'altra parte, se ammettiamo interamente che ci sono cose investite di certi poteri in virtù del loro nome (*reseda morbos reseda*), constatiamo che tali cose agiscono più come incantesimi che come oggetti dotati di proprietà, in quanto sono una sorta di parole realizzate. Inoltre, in un caso simile, la convenzione di cui abbiamo parlato è ancora più evidente, perché si tratta della convenzione perfetta che è una parola, il cui significato, il cui suono, tutto, sono, per definizione, il prodotto di un accordo tribale o nazionale. Si potrebbe ancora più difficilmente tener conto delle chiavi magiche che sembra definiscano le proprietà delle cose attraverso i loro rapporti con certe divinità o con certe cose (esempi: capelli di Venere, dito di Giove, barba di Ammone, orina di vergine, liquido di Çiva, cervello di iniziato, sostanza di Pedu) di cui rappresenterebbero, insomma, il potere. In questo nuovo caso, infatti, la convenzione che stabilisce la simpatia è duplice; prima, c'è quella che determina la scelta del nome, del primo segno (orina = liquido di Çiva), poi, quella che determina il rapporto tra la cosa nominata, il secondo segno, e l'effetto (liquido di Çiva = guarigione dalla febbre in quanto Çiva è il dio della febbre).

La relazione simpatica è forse di nuovo più evidente nel caso delle serie parallele di vegetali, di profumi e di minerali che corrispondono ai pianeti. Tuttavia, tralasciando il carattere convenzionale dell'attribuzione di queste sostanze al rispettivo pianeta, bisogna almeno tener conto della convenzione che determina le virtù dei detti pianeti, virtù quasi tutte morali (Marte = guerra, ecc.). Riassumendo, non è stata l'idea di simpatia a presiedere alla formazione delle nozioni di proprietà, ma sono state l'idea di proprietà, le convenzioni sociali, di cui essa è stata oggetto, che hanno permesso allo spirito collettivo di stringere i legami simpatici di cui si tratta.

Questa risposta a una obiezione da noi stessi sollevata non significa che le proprietà delle cose non facciano parte secondo noi dei sistemi di relazioni simpatiche. Al contrario, noi attribuiamo ai fatti di cui abbiamo parlato una estrema importanza. Essi sono conosciuti ordinariamente con il nome di segnature, cioè di corrispondenze simboliche. Si tratta per noi di casi di classificazione da accostare a quelli studiati l'anno scorso nell'« *Année sociologique* ». Così, le cose poste sotto questo o quell'astro appartengono a una stessa categoria o piuttosto alla stessa famiglia dell'astro, alla sua regione, alle sue posizioni, ecc. Le cose di uno stesso colore, di una stessa forma, ecc. si ritiene che siano apparentate a causa del colore, della forma, del sesso, ecc. Il raggruppamento delle cose per contrari costituisce anche una forma di classificazione; un'altra forma di pensiero, essenziale a ogni magia, consiste nel ripartire le cose almeno in due gruppi: buone e cattive, riguardanti la vita e la morte. Noi riduciamo, dunque, il sistema delle simpatie e delle antipatie a quello delle classificazioni di rappresentazioni collettive. Le cose agiscono le une sulle altre perché sono collocate nella stessa categoria o opposte entro lo stesso genere. Per il fatto che sono membri di una stessa famiglia alcuni oggetti, movimenti, esseri, numeri, avvenimenti, qualità, possono essere ritenuti simili. Per il fatto, inoltre, che sono membri di una stessa classe l'uno può agire sull'altro, in quanto la stessa natura è ritenuta comune a tutta la classe, così come uno stesso sangue circola attraverso tutto un clan. Per essi, quindi, si può parlare di similitudine e di continuità. È necessario, d'altronde, che da classe a classe, ci siano delle opposizioni. La magia è possibile, per altro, soltanto perché agisce servendosi di specie ordinate in classi. Specie e classificazioni sono, esse stesse, fenomeni collettivi, il che è provato, contemporaneamente, dal loro carattere arbitrario e dal piccolo numero di oggetti scelti, ai quali esse sono limitate. Insomma, dal momento in cui arriviamo alla rappresentazione delle proprietà magiche, ci troviamo di fronte a fenomeni simili a quelli del linguaggio. Come, per una cosa, non c'è un numero infinito di nomi, come per le cose c'è solo un piccolo numero di segni e come le parole hanno rapporti solo lontani, o addirittura non ne hanno con le cose che designano, così, tra il segno magico e la cosa significata, ci sono solo rapporti mol-

to stretti, ma molto irreali, di numero, di sesso, di immagine e, in genere, di qualità del tutto immaginarie, ma immaginate dalla società.

Oltre alle rappresentazioni delle proprietà, ci sono nella magia altre rappresentazioni, impersonali e concrete nello stesso tempo. Sono quelle riguardanti il potere del rito e il modo in cui agisce; ne abbiamo parlato prima a proposito degli effetti generali della magia, indicando le forme concrete di nozioni come *mâmit*, *mana*, effluvi, catene, linee, getti, ecc. Sono, inoltre, quelle riguardanti il potere dei maghi e il loro modo di operare, di cui pure abbiamo parlato precedentemente a proposito del mago stesso: potenza dello sguardo, forza, peso, invisibilità, insommergibilità, potere di trasportarsi da un luogo all'altro, di agire direttamente a distanza, ecc.

Tali rappresentazioni concrete, mescolate con le rappresentazioni astratte, consentono, da sole, di concepire un rito magico. In effetti, esistono numerosi riti ai quali non corrispondono altre rappresentazioni definite. Il fatto che esse siano sufficienti potrebbe forse giustificare coloro che, nella magia, hanno visto solo l'azione diretta dei riti, trascurando come secondarie le rappresentazioni demonologiche che, tuttavia, rientrano, secondo noi necessariamente, in tutte le magie conosciute.

c) *Rappresentazioni personali. Demonologia.* Tra le nozioni di spiriti e le idee concrete o astratte, di cui abbiamo or ora parlato, non c'è una reale discontinuità. È molto facile arrivare dall'idea della spiritualità dell'azione magica a quella di spirito. L'idea di un agente personale può anche essere considerata, da questo punto di vista, come il termine cui necessariamente conducono gli sforzi fatti per rappresentarsi, in maniera concreta, l'efficacia magica dei riti e delle qualità. È accaduto, in effetti, che la demonologia sia stata considerata come un mezzo per rappresentare i fenomeni magici: gli effluvi sono dei demoni, *αἱ ἀγαθαὶ ἀπόρροιαὶ τῶν ἀστέρων εἰσὶν δαίμονες καὶ τύχαι καὶ μοῖραι*. La nozione di demone non è in contrasto dunque, sotto questo aspetto, con le altre nozioni, ma è, in qualche modo, una nozione supplementare, destinata a spiegare il gioco delle leggi e delle qualità. Essa sostituisce semplicemente l'idea di una persona causa all'idea della causalità magica.

Tutte le rappresentazioni della magia possono sboccare in rappresentazioni personali. Il doppio del mago, il suo animale ausiliario sono rappresentazioni personificate del suo potere e del modo in cui quest'ultimo opera. Alcuni pittogrammi ojibwa ne sarebbero una dimostrazione per i *manitu* dello jossakîd. Così, il prodigioso sparviero che trasmette gli ordini di Nectanebo ne costituisce il potere magico. In tutti i casi, l'animale e il demone ausiliari sono mandatarî personali, effettivi, del mago, per mezzo dei quali egli agisce a distanza. Allo stesso modo, si personalizza la potenza del rito. In Assiria, il *mâmit* si avvicina al demone. In Grecia, l'ἄλυσξ, cioè a dire la ruota magica, ha procurato dei demoni; così pure alcune formule magiche, gli ἑφέσια γράμματα. L'idea di proprietà ha uno sbocco simile. Alle piante dotate di particolari virtù corrispondono demoni che guariscono le malattie o le procurano; l'esistenza di questi demoni delle piante è accertata in Melanesia, presso i Cherokee, e anche in Europa (Balcani, Finlandia, ecc.). I demoni balneari della magia greca sono nati dall'uso, per i malefici, degli oggetti presi nei bagni. Come appare da questo secondo esempio, la personificazione può connettersi ai dettagli infimi del rito, come pure a quanto vi è di più generale nell'idea dei poteri magici. L'India ha divinizzato la *Çakti*, il potere e il raggiungimento dei poteri, *siddhi*; la *Siddhi* viene invocata allo stesso titolo dei *Siddha*, cioè coloro che l'hanno ottenuta.

La serie delle personificazioni non si arresta qui; lo stesso oggetto del rito viene personificato sotto il suo nome comune. È il caso, innanzitutto, dei malanni: febbre, fatica, morte, distruzione, insomma, di tutto ciò che viene esorcizzato; sarebbe interessante raccontare la storia di quella incerta divinità del rituale atharvanico che è la dea Diarrea. Noi riscontriamo, naturalmente, questo fenomeno nel sistema degli incantesimi, e in particolare delle evocazioni, più che nel sistema dei riti manuali dove, per altro, esso può passare inosservato. Negli incantesimi ci si rivolge, infatti, alla malattia che si vuole scacciare, il che già significa trattarla come una persona. Proprio per tale motivo, quasi tutte le formule malesi sono concepite sotto forma di invocazioni rivolte a principi e a principesse, che altro non sono se non le cose o i fenomeni considerati. Altrove, per esempio nell'*Atharva Veda*, tutto ciò che è oggetto di incantesimo diventa

realmente personale come le frecce, i tamburi, l'orina, ecc. Certamente si tratta di qualcosa di piú che una forma di linguaggio; queste persone sono qualcosa di piú che semplici vocativi; esse esistono prima e dopo l'incantesimo. Tali sono le $\phi\acute{o}\beta\alpha\iota$ greche, i geni delle malattie nel folklore balcanico, *Laksmí* (fortuna), *Nirrti* (distruzione) in India. Questi geni sono anche oggetto di miti, come accade d'altronde, nella maggior parte delle magie, per quasi tutte le malattie personificate.

L'introduzione della nozione di spirito non modifica necessariamente il rituale magico. In linea di massima, lo spirito non è nella magia una potenza libera; esso non fa che obbedire al rito che gli indica in quale senso debba agire. Può darsi, perciò, che nulla tradisca la sua presenza, neppure una menzione nell'incantesimo. Accade, tuttavia, che l'ausiliario spirituale occupi una parte, e una parte larga, nelle cerimonie magiche. In qualche luogo viene fabbricata l'immagine di un genio o di un animale ausiliario. Nei rituali troviamo preghiere, indicazioni di offerte, di sacrifici che hanno come unico scopo quello di evocare e soddisfare spiriti personali. A dire il vero, questi riti sono spesso supererogatori rispetto al rito centrale, il cui schema resta sempre, nelle sue grandi linee, simbolico o simpatico. Tuttavia, certe volte, esse sono talmente importanti da assorbire l'intera cerimonia. Accade, cosí, che alcuni esorcismi siano interamente contenuti nel sacrificio o nella preghiera rivolta al demone che bisogna allontanare o al dio che lo manda via.

Quando si tratta di riti simili, si può dire che l'idea di spirito sia il perno intorno a cui essi ruotano. È evidente, per esempio, che l'idea di demone è anteriore a tutte le altre nell'operatore magico, allorché si rivolge, come accade nella magia greco-egiziana, ad un dio, per pregarlo di mandargli un demone che agisca per lui. In un caso del genere, l'idea del rito si cancella e, con essa, tutto ciò che questa idea implicava quanto a necessità meccanica; lo spirito è un servitore autonomo e rappresenta, nell'operazione magica, la parte del caso. Il mago finisce con l'ammettere che la propria scienza non è infallibile e che il proprio desiderio può rimanere insoddisfatto. Di fronte a lui si erge una potenza. Cosí lo spirito è ora soggetto, ora libero, ora confuso con il rito, ora distinto da esso. Ci troviamo, sembra, di fronte

a una di quelle confusioni antinomiche di cui è ricca la storia della magia come quella della religione. La soluzione di questa contraddizione apparente spetta a una teoria dei rapporti tra magia e religione. Possiamo già affermare, tuttavia, che nella magia i fatti più numerosi sono quelli in cui il rito appare vincolante, senza negare con ciò l'esistenza di altri fatti, di cui troveremo altrove la spiegazione.

Che cosa sono gli spiriti della magia? Tenteremo di darne una classificazione molto sommaria, una elencazione molto rapida, che ci mostrerà come la magia abbia reclutato i suoi eserciti di spiriti. Vedremo subito che questi spiriti hanno altre qualificazioni oltre a quelle magiche e che appartengono anche alla religione.

Una prima categoria di spiriti magici è costituita dalle anime dei morti. Esistono anche magie che, fin dall'origine o per un processo di riduzione, non conoscono altri spiriti. Nella Melanesia occidentale, si è fatto ricorso, sia nella cerimonia magica che nella religione, a spiriti chiamati *tindalo*, i quali sono tutti delle anime. Ogni morto può diventare *tindalo*, se manifesta la sua potenza con un miracolo, un misfatto, ecc. In linea di massima, però, diventano *tindalo* solo coloro che avevano avuto, in vita, poteri magici e religiosi. Gli spiriti, perciò, possono essere forniti dai morti. Lo stesso avviene in Australia e in America, presso i Cherokee e gli Ojibwa. Nell'India antica e moderna, i morti, antenati divinizzati, vengono invocati nella magia; nei malefici, tuttavia, sono invocati a preferenza gli spiriti dei defunti, i cui riti funebri non sono stati ancora interamente compiuti (*preta*), gli spiriti di coloro che non sono sepolti, degli uomini morti di morte violenta, delle donne morte di parto, dei bambini nati morti (*bhûta*, *churels*, ecc.). Gli stessi fatti si sono verificati nella magia greca, i cui *δαίμονες*, cioè gli spiriti magici, hanno ricevuto epiteti che li designano come anime: vengono talvolta menzionati i *νεκρδαίμονες*, i *δαίμονες μητρώοι καὶ πατρῷοι*, ma, più spesso i demoni morti di morte violenta (*βίαιοθάνοντες*), non sepolti (*ἀποροταφής*), ecc. In Grecia, c'è un'altra categoria di defunti che fornisce ausiliari magici, quella degli eroi, cioè dei morti che, per altro, sono oggetto di un culto pubblico; non è certo, tuttavia, che tutti gli eroi magici siano stati eroi ufficiali. Anche da questo punto di vista il *tindalo* melanesiano è del tutto paragonabile all'eroe greco; infatti

esso può non essere mai stato un morto divinizzato, e tuttavia è concepito obbligatoriamente sotto tale forma. Nel cristianesimo, tutti i morti sono dotati di proprietà utilizzabili, di qualità di morte; la magia agisce, però, quasi soltanto con le anime dei bambini non battezzati, con quelle dei morti di morte violenta, dei criminali. Questa brevissima esposizione dimostra che i morti sono spiriti magici, sia in virtù di una credenza generale nel loro potere divino, sia in virtù di una speciale qualificazione che, nel mondo dei fantasmi, conferisce loro un posto determinato rispetto agli esseri religiosi.

Una seconda categoria di esseri magici è quella dei demoni. Naturalmente, la parola demone non è per noi sinonimo di diavolo, ma di genio, *djinn*, ecc. Si tratta di spiriti che, da un lato, si distinguono poco dalle anime dei morti e che, dall'altro, non hanno ancora raggiunto la divinità degli dei. Benché abbiano una personalità piuttosto scialba, essi sono spesso qualcosa di più della semplice personificazione dei riti magici, delle qualità, o degli oggetti. Sembra che in Australia essi siano stati ovunque concepiti sotto una forma abbastanza distinta; insomma, quando possediamo su di essi informazioni sufficienti, ci appaiono abbastanza specializzati. Presso gli Arunta troviamo spiriti magici, gli *Oruncha* e gli *Iruntarinia*, che sono veri e propri geni del luogo e il cui carattere abbastanza complesso ne sottolinea l'autonomia. Nella Melanesia orientale, vengono invocati degli spiriti che non sono anime di morti e che non sono tutti veri e propri dei; questi spiriti occupano un posto considerevole, soprattutto nei riti naturisti: *vui* delle isole Salomone; *vigona* a Floride, ecc. In India, ai *deva*, gli dei, vengono contrapposti i *pisâca*, *yaksasa*, *râksasa*, ecc.; il loro insieme costituisce, dacché esiste classificazione, la categoria degli *Asura*, le cui importanti personalità sono *Vrtra* (il rivale di *Indra*), *Namuci* (id.), ecc. Tutti sanno che il mazdeismo ha ritenuto, al contrario i *daevâ*, fautori di Ahriman, come gli avversari di Ahura Mazda. Nell'un caso e nell'altro, abbiamo da fare con esseri magici caratterizzati, è vero, come geni del male; i loro stessi nomi, tuttavia, dimostrano che tra loro e gli dei non c'era, almeno in origine, una distinzione radicale. Presso i Greci, gli esseri magici sono i *δαίμονες*, che, come abbiamo visto, si avvicinano alle anime dei morti. La specializzazione di questi spiriti è tale che la magia è

stata definita, in Grecia, sulla base delle sue relazioni con i demoni. Ci sono demoni di ogni sesso, di ogni specie, di ogni consistenza; alcuni sono localizzati, altri popolano l'atmosfera. Un certo numero di essi hanno nomi propri, che però sono nomi magici. La sorte dei *δαίμονες* è stata quella di diventare geni del male e di raggiungere, nella categoria degli spiriti malefici, i *Cercopi*, le *Empuse*, le *Kere*, ecc. La magia greca ha, inoltre, una preferenza netta per gli angeli ebrei e, in particolare, per gli arcangeli, come la magia malese. Essa si costituisce, infine, con i suoi arcangeli, angeli, arconti, demoni, eoni, un vero e proprio pantheon magico gerarchizzato. La magia del medioevo ha ereditato da esso, così come tutto l'Estremo Oriente ha ereditato dal pantheon magico degli Indù. Ma i demoni furono trasformati in diavoli e schierati al seguito di Satana-Lucifero, dal quale dipende la magia. Tuttavia, vediamo sussistere nella magia del medioevo e, fino ai nostri giorni, in paesi in cui le antiche tradizioni si sono conservate meglio che nel nostro, altri geni, fate, folletti, goblini, coboldi, ecc.

Ma la magia non si rivolge necessariamente a geni specializzati. In realtà, le diverse categorie di spiriti, di cui abbiamo parlato, non sono sempre state esclusivamente magiche e, anche quando sono diventate magiche, hanno continuato a conservare il loro posto nella religione: non si dirà mai che la nozione di inferno è una nozione magica. Vi sono paesi, poi, in cui le funzioni di dio e di demone non vengono ancora distinte. È il caso di tutta l'America del Nord, dove i *manitu* algonchini passano continuamente dalle une alle altre; è il caso anche della Melanesia orientale, dove i *tindalo* fanno altrettanto. In Assiria troviamo intere serie di demoni, che non sappiamo se siano o no dei; nei testi scritti, il loro nome porta generalmente l'affisso divino, come avviene per i più importanti tra loro, gli Igigi e gli Annunnaki, la cui identità è ancora misteriosa. Tutto sommato, le funzioni demoniache non sono incompatibili con quelle divine e l'esistenza di demoni specializzati non impedisce alla magia di ricorrere ad altri spiriti per far loro svolgere momentaneamente un ruolo demoniaco. Vediamo, perciò, in tutte le magie, degli dei e, nella magia cristiana, dei santi, che figurano tra gli ausiliari spirituali. In India, gli dei intervengono perfino nel campo dei malefici, malgrado la spe-

cializzazione che ivi si è prodotta, e sono i personaggi essenziali di tutto il resto del rituale magico. Nei paesi dove un tempo è penetrato l'induismo, Malesia e Càmpa (Cambogia), il pantheon brahmanico figura al completo nella magia. Quanto ai testi magici greci, essi menzionano una folla di dei egiziani, sia sotto il loro nome egiziano sia sotto il nome greco, dei assiri o persiani, Jahveh e tutta la sequela degli angeli e dei profeti ebrei, divinità, cioè, estranee alla civiltà greca. Ma in essi vengono pregati ugualmente i « grandi dei » con il loro nome e sotto la loro forma greca, Zeus, Apollo, Asclepio, e con i determinativi di luogo, che li indicano in modo preciso. In Europa, in un grandissimo numero di incantesimi, e particolarmente in quelli mitici, figurano soltanto la Vergine, il Cristo e i santi.

Le rappresentazioni personali hanno nella magia una consistenza tale, che si sono formati dei miti. Gli incantesimi mitici cui abbiamo accennato contengono miti propri alla magia. Ce ne sono altri che spiegano l'origine della tradizione magica, quella delle relazioni simpatetiche, dei riti, ecc. I miti magici, però, sono rudimentali ed estremamente oggettivi, dato che la magia mira unicamente alle cose e non alle persone spirituali. La magia è poco poetica e non ha voluto narrare la storia dei suoi demoni, i quali sono simili ai soldati di una armata, formano delle truppe, dei *gana*, delle bande di cacciatori, delle cavalcate, e mancano di una vera e propria individualità. Anzi, quando gli dei entrano nella magia, perdono la propria personalità e lasciano, per così dire, il proprio mito alla porta. In essi, la magia non prende in considerazione la individualità, ma la qualità, la forza, sia generica che specifica, senza contare che li deforma a piacere e li riduce spesso a semplici nomi. Così come gli incantesimi danno dei demoni, gli dei finiscono col ridursi a degli incantesimi.

Il fatto che la magia abbia dato posto agli dei dimostra che ha saputo avvalersi delle credenze obbligatorie della società. Essa li ha fatti servire ai suoi scopi, proprio perché erano oggetto di credenza per la società. Ma i demoni, al pari degli dei e delle anime dei morti, sono oggetto di rappresentazioni collettive, spesso obbligatorie, spesso sancite, per lo meno dai riti, ed è proprio per questo che essi sono forze magiche. In realtà, ogni magia avrebbe potuto redigerne cataloghi limitativi, se non rispetto al numero, almeno rispetto ai tipi.

Tale limitazione ipotetica e teorica costituirebbe un primo indizio del carattere collettivo della rappresentazione dei demoni. Esistono, inoltre, demoni chiamati al modo degli dei; poiché vengono usati convenzionalmente per tutti i fini, essi hanno ricevuto dalla molteplicità dei loro servizi una specie di individualità e sono, individualmente, oggetto di una tradizione. La comune credenza nella forza magica di un essere spirituale presuppone sempre, inoltre, che esso abbia dato pubblicamente delle prove di tale forza, come miracoli o atti dotati di efficacia. Per creare un demone propriamente detto, è necessaria una esperienza o, almeno, una illusione collettiva. Ricordiamo, infine, che la maggior parte degli spiriti magici sono dati esclusivamente nel rito e nella tradizione; la loro esistenza, cioè, viene verificata sempre posteriormente alla credenza che li impone. Così, analogamente alle rappresentazioni impersonali della magia, le quali non sembrano avere altra realtà al di fuori della credenza collettiva, cioè tradizionale e comune a un intero gruppo, di cui sono l'oggetto, anche le rappresentazioni personali magiche appaiono, ai nostri occhi, di carattere collettivo. Riteniamo che ciò verrà ammesso più facilmente.

Alcuni esempi tratti dal testo di Frazer possono spiegare ulteriormente la teoria di Mauss sulle leggi simpatiche della magia. Ad esempio la legge di contiguità:

I Basuto nascondono con grande cura i loro denti strappati affinché non cadano nelle mani di certi esseri mitici che s'aggirano tra le tombe e che potrebbero nuocere con dei malefici al possessore del dente. Nel Sussex, una cinquantina d'anni fa, una serva protestava violentemente contro l'uso di gettar via i denti caduti dei bambini, affermando che se fossero stati trovati e rosicchiati da qualche animale, il nuovo dente del bambino sarebbe stato assolutamente come i denti dell'animale che aveva morso l'antico; in prova di questo citava il vecchio mastro Simmons, che aveva un grosso dente di porco nella mascella superiore, difetto fisico che egli assicurava esser colpa di sua madre, che per sbaglio aveva buttato via uno dei suoi primi denti nel trogolo del maiale.

Frazer, *Il ramo d'oro*, pag. 61

Nella Melanesia, se gli amici di un uomo s'impossessano della freccia che lo feri, la mettono in un luogo umido o tra delle foglie fresche, così l'infiammazione diminuirà e sarà presto finita. Intanto il nemico che tirò la freccia si dà un gran da fare per aggravare la ferita con tutti i mezzi a sua disposizione. Per questo egli e i suoi amici bevono dei succhi caldi e brucianti e masticano delle foglie irri-tanti, perché ciò, evidentemente, infiammerà e irriterà la ferita; tengono l'arco vicino al fuoco per rendere calda la ferita che l'arco ha inflitto; e per la stessa ragione, se son riusciti a ricuperarla, mettono nel fuoco la punta della freccia, e con gran cura tengono l'ureo piegato e ogni tanto lo fanno scattare, perché dia al ferito tensione di nervi e spasimi di tetano.

« Si ammette e si ripete costantemente, — dice Bacone, — che unger l'arma che ha inflitto la ferita, fa guarire la ferita stessa.

In questa questione, su testimonianza di uomini degni di fede («ebbene io stesso non sia finora completamente disposto a crederci»), si devon notare i seguenti punti: primo, l'unguento è fatto di vari ingredienti, di cui i più strani e difficili ad aversi sono il musco sopra il teschio di un morto insepolto e il grasso di un cinghiale e d'un orso uccisi nell'istante della generazione ». Il prezioso unguento composto di questi e d'altri ingredienti veniva applicato, come spiega il filosofo, non alla ferita ma all'arma, e ciò anche se il ferito fosse a grande distanza e totalmente ignaro dell'operazione; e aggiunge che si era anche provato l'esperimento di toglier l'unguento dall'arma senza che il ferito lo sapesse, col risultato che egli cadeva in grandi spasimi di dolore finché l'arma non fosse unta di nuovo. Per di più, « si afferma che, anche se non ci si può impadronire dell'arma, basta mettere nella ferita, finché n'esca sangue, uno strumento di ferro o di legno somigliante a quell'arma; e unger questo strumento servirà ugualmente a raggiungere l'effetto voluto».

Rimedi della sorta che Bacone stimava degni della sua attenzione sono ancora in voga nelle contee orientali dell'Inghilterra.

Così nel Suffolk se un uomo si taglia con un falchetto o con una falce, mette attenzione a tener lucida l'arma, e l'unge bene perché la ferita non vada in cancrena. Se si punge la mano con una spina unge o ingrassa la spina estratta.

Un uomo una volta andò da un dottore con una mano infiammata, perché si era punto con una spina mentre faceva la siepe. Essendogli stato detto che la mano aveva suppurato rispose: « Eppure non avrebbe dovuto, perché ho ingrassato bene lo spino dopo averlo tirato fuori ». Se un cavallo si ferisce un piede camminando su un chiodo, uno stalliere del Suffolk conserverà invariabilmente il chiodo, lo pulirà e lo ingrasserà ogni giorno perché il piede non vada in suppurazione.

Similmente i contadini del Cambridgeshire credono che se un cavallo si è ficcato un chiodo nel piede, bisogna ingrassare il chiodo con lardo e con olio, e metterlo in qualche posto sicuro, altrimenti il cavallo non guarirà. Qualche anno fa un veterinario fu chiamato per curare un cavallo che aveva avuto un fianco squarciato dal cardine di un cancello. Arrivato alla fattoria trovò che nulla era stato fatto al cavallo ferito, ma che un uomo stava lavorando a estrarre il cardine dal muro perché fosse ingrassato e messo al sicuro, ciò che, secondo i sapientoni di Cambridge, avrebbe fatto guarire il cavallo. Similmente i contadini dell'Essex credono che se un uomo ha ricevuto una coltellata, è essenziale per la sua guarigione che il coltello venga ingrassato e messo trasversalmente sul letto dell'infermo. In Baviera vi consigliano di ingrassare un cencio di lino e avvolgerlo sul filo della scure che vi ha tagliato, badando bene di tenere il filo all'insù. Quando il grasso sulla scure si secca, la ferita guarisce. Similmente sui monti dello Harz dicono che se vi tagliate dovete spalmare il coltello o le forbici con del grasso, e metter lo strumento in un luogo asciutto nel nome del Padre, del Figlio e dello Spirito Santo. Appena il coltello si asciuga, la ferita guarisce. Altri, tuttavia, in Germania dicono che bisogna ficcare il coltello in un terreno umido, e che la ferita guarisce quando il coltello si arrugginisce; altri ancora, in Baviera, raccomandano di spalmare la scure, o quel che sia, con del sangue e di metterla sotto le grondaie.

Frazer, *Il ramo d'oro*, pag. 70

8. Il sistema totemico

Strettamente legato al pensiero magico fu l'identificazione del totemismo, vero e proprio sistema di classificazione che sottostava al sistema complesso magico e che in un certo qual modo organizzava, e cioè un vero sistema di classificazione categorico sviluppato grazie agli studi della scuola francese.

Secondo alcuni antropologi, come abbiamo visto, si concentra nella costituzione dell'elemento totemico, una sorta di elemento culturale principale attorno al quale sviluppare il complesso sistema di pratiche rituali con cui organizzare l'intera comunità.

Il termine totem fu diffuso dall'inglese J.K. Long e deriva dall'ojibwa (@@@), la lingua parlata da una tribù indiana americana dei Grandi Laghi. Con maggiore precisione il termine deriva dalla parola ototeman, il cui significato è "egli è del mio clan".

Ma quali sono le funzioni ed il valore simbolico del totem? Secondo uno dei padri del pensiero antropologico, James Frazer, le comunità primitive erano organizzate secondo un sistema totemico: il totem, il significato che gli veniva attribuito, regolava socialmente la vita delle tribù. Il totem in genere era la rappresentazione di un animale. Stava eretto nel villaggio primitivo e lo rappresentava. Custodiva i rapporti dei membri della comunità fra di loro e con l'intera comunità. Era una sorta di medium che metteva in comunicazione la comunità in ogni suo elemento con la natura ed in particolare con l'animale (il totem poteva rappresentare, anche se più raramente, una pianta o una pietra o altro ancora) che più di tutti aveva per la comunità un valore rappresentativo e simbolico della realtà naturale immediatamente circostante. Il valore sociale del totem era quindi immenso, confermava l'identità del gruppo.

Secondo Frazer inoltre il totemismo garantiva un sistema di parentela che includeva inevitabilmente la pratica dell'esogamia e questo proprio perché il gruppo intero era appartenente allo stesso clan, alla stessa progenie.

Ma la teoria più compiuta sulle origini totemiche della religione, sul suo ruolo essenziale come catalizzatore della vita sociale e spirituale del gruppo vengono da Émile Durkheim.

Le forme elementari della vita religiosa risale al 1912 e rappresentano uno dei testi di riferimento per le analisi sociologiche della religione, e per gli studi di antropologia sociale. L'autore, Émile Durkheim, può essere considerato il fondatore della moderna scuola sociologica francese, nonché uno dei maggiori studiosi di etnologia. A lui si devono oltre all'opera citata studi importanti sui metodi della sociologia e delle scienze umane. A lui poi in particolare si deve la sostanziale critica contro ogni forma di prelogismo primitivo che in quegli anni Lévy-Bruhl andava teorizzando.

Il continente australiano fornisce ad É. Durkheim, il materiale per elaborare con coerenza teoretica l'ipotesi sulle origini della religione, giungendo alla ipotesi sul totemismo.

Ed è a partire dall'analisi di quella che lo studioso francese, dati alla mano¹, definì la prima religione della storia dell'uomo, che la ricerca viene condotta nell'ambito del continente australiano. Il totemismo è dunque alla base dell'impianto di Durkheim, che però nei risultati si discosta in modo

¹Durkheim utilizzò le ricerche di A.W.Howitt e poi in particolare le ricerche effettuate da Spencer e Gillen sulle tribù australiane.

sostanziale dalle ipotesi precedenti, formulando la relazione strettissima, causale, fra la religione, il totemismo nella fattispecie, e la società.

Se quindi alla base dell'ipotesi di Durkheim si trova la stessa natura della società, e nel caso specifico le società tribali australiane, sarà dalla stessa organizzazione sociale che Durkheim procederà per evidenziare gli elementi costitutivi della religione. Alla luce delle raccolte di Howitt, Spencer e Gillen, Durkheim elenca gli elementi della società collegati al totemismo: i clan, le fratrie, e le relative designazioni totemiche. Lo stesso Durkheim intuì in un saggio realizzato con Mauss e Hubert che proprio il totemismo rappresenta un vero e proprio sistema di classificazione e quindi di pensiero del mondo primitivo.

Il totem rappresenta una sorta di emblema sacro di pertinenza del clan e di ogni membro del clan. Sono totem in genere vegetali o animali, ma anche in minore percentuale le cose inanimate, goli eventi atmosferici, i corpi celesti. E' talmente fondamentale l'esibizione del totem, che in molti casi i membri del clan si vestono simbolicamente del totem: i tatuaggi, il taglio dei capelli, le cicatrici, o anche le decorazioni nelle dimore, sulle armi rappresentano il totem, mantenendo il sistema di distinzione. Il totem nelle cerimonie religiose poi diventa elemento religioso e classificatorio. In base al totem, alle relazioni con esso, le cose assumono il loro grado di sacralità. Fra le cose totemiche ve ne sono alcune che lo sono per eccellenza: è il caso dei churinga, oggetti di pietra o legno sui quali è disegnato il totem. Ogni tribù ne possiede una certa quantità. Questi churinga sono un concentrato di sacralità a tal punto da poter essere esibiti in certe condizioni cerimoniali, la loro perdita è considerata una disgrazia tremenda, gli stessi luoghi dove sono gelosamente custoditi acquistano lo stesso carattere sacrale. I churinga sono degli oggetti comuni: è dunque il contrassegno totemico che ne definisce la loro qualità sacra.

Oltre alle rappresentazioni vi sono anche esseri reali totemici, e cioè gli esseri della specie totemica e i membri del clan.

Nel caso ad esempio degli animali, un intero sistema di interdizioni sussiste ad opera dei clan relativi per regolarne i rapporti: divieto nel mangiarne le carni, di uccisione, ecc., nel caso di una pianta totemica, di coglierla, ecc.

Ma, osserva Durkheim, se si confrontano le interdizioni relative alle rappresentazioni totemiche e quelle relative agli esseri totemici, ci si accorge che quelle delle rappresentazioni sono più numerose e più imperative. "E siccome il numero e l'importanza delle interdizioni che isolano una cosa sacra e la tolgono dalla circolazione corrispondono al grado di santità di cui essa è investita, si giunge al risultato importante che le immagini dell'essere totemico sono più sacre dell'essere stesso"².

Anche l'uomo, il membro del clan detiene un certo grado di santità per il fatto di appartenere alla stessa specie del totem, e di dividerne dunque alcune qualità. Da quello che precede pare conseguenziale che il totemismo sia un regolatore della vita e del pensiero tribale.

Il totemismo infatti per Durkheim non è soltanto il discrimine fra sacro e profano, ma diventa un vero e proprio sistema di classificazione sociale e cosmologico. Non soltanto i clan ricevono la loro designazione dal totem relativo ma anche il mondo della natura, insomma l'intera realtà è suddivisa in relazione ai totem. E "queste classificazioni sistematiche sono le prime che incontriamo nella storia; ora si è visto che esse si sono foggiate sull'organizzazione sociale, o piuttosto che hanno

²Émile Durkheim, *Le forme elementari della vita religiosa*, Milano 1971, pag. 143

preso come schemi i quadri stessi della società. Le confraternite hanno servito da generi e i clan da specie. In quanto erano raggruppati, gli uomini hanno potuto raggruppare le cose; per classificare queste ultime si sono limitati a fare loro posto nei gruppi che formavano essi stessi... L'unità di questi primi sistemi logici non fa che riprodurre l'unità della società"³. Segue Durkheim "Le persone del clan e le cose che vi sono classificate formano con la loro unione un sistema solidale, in cui tutte le parti sono collegate e vibrano in modo simpatetico. Questa organizzazione, che dapprima poteva sembrarci puramente logica, è in pari tempo morale. Uno stesso principio la anima e ne costituisce l'unità: il totem "⁴.

Il totem dunque sistema di classificazione, strumento di pensiero, elemento di discriminare per la regolazione dei rapporti naturali-sovrannaturali e sociali. La comunità primitiva, il sistema di relazioni, ruota intorno a questo catalizzatore medianico.

"L'ambito delle cose religiose si estende quindi ben al di là dei limiti in cui pareva dapprima racchiuso. Esso non comprende soltanto gli animali totemici e i membri umani del clan; ma, poiché non esiste nulla di conosciuto che non sia classificato in un clan e sotto un totem, non esiste egualmente nulla che non riceva in gradi diversi qualche riflesso di religiosità"⁵.

D'altronde il sistema totemico stabilisce delle coordinate sociali strutturate secondo i clan di appartenenza in un equilibrio poi più complessivo. Ogni clan ha il suo totem, nella stessa tribù non possono esistere due totem uguali. I membri di un determinato clan poi sono gli eletti di quella specie totemica e questa elezione è riconosciuta reciprocamente da tutti i clan e da tutta la tribù.

Infatti è impossibile "che ogni clan abbia costituito le sue credenze in modo del tutto indipendente; occorre necessariamente che i culti dei diversi totem siano stati in qualche modo adattati gli uni agli altri, in modo da completarsi esattamente... L'insieme delle credenze che ha così avuto origine è dunque in parte (ma soltanto in parte) una cosa della tribù"⁶.

Ma visto che non vi è una peculiarità specifica, un elemento materico evidente che accomuni la rappresentazione totemica, l'animale totem, il membro umano del clan, se non il nome stesso, vi deve essere una proprietà esterna a tutte queste classi che legittimi la sacralità totemica.

Sulla scorta delle ipotesi, formulate peraltro dagli allievi Mauss e Hubert nello Schizzo d'una teoria generale della magia del 1902, Durkheim individua in una forza impersonale trasmettibile, l'elemento che consegna sacralità all'ambito totemico. "In altri termini, il totemismo è la religione non già di certi animali o di certi uomini o di certe immagini, ma di una forza anonima e impersonale che si ritrova in ciascuno di questi esseri senza peraltro confondersi con alcuno di loro. Nessuno la possiede interamente e tutti vi partecipano"⁷. Nel caso dell'australiano poi, aggiunge Durkheim, "egli è stato condotto a concepirla sotto le sembianze di un animale o di un vegetale, cioè di una cosa sensibile. Ecco in che cosa consiste effettivamente il totem: esso non è che la forma materiale in cui viene rappresentata all'immaginazione degli uomini questa sostanza immateriale, questa energia diffusa attraverso ogni specie di esseri eterogenei, che è essa soltanto

3ibidem, pag. 157

4ibidem, pag. 163

5ibidem, pag. 167

6ibidem, pag. 169

7ibidem, pag. 208

l'oggetto vero e proprio del culto"⁸. Questa forza è una specializzazione del mana melanesiano già descritto da Codrington⁹ e può essere considerata la "nozione del principio tetemico".

Ma la natura sociologica dello studio di Durkheim si fa chiara, quando l'autore definisce l'idea di divinità totemica come uno dei nomi per indicare la società. Il totem infatti è "la forma esteriore e sensibile di ciò che abbiamo chiamato il principio o il dio totemico; ma dall'altro è anche il simbolo di questa società determinata che si chiama clan. Ne è la bandiera; è il segno in virtù del quale ogni clan si differenzia dagli altri, il segno visibile della sua personalità, impresso su tutto ciò che fa parte del clan a qualsiasi titolo - uomini, animali e cose. Se esso è dunque insieme il simbolo del dio e della società, ciò non vuol forse dire che il dio e la società fanno tutt'uno?... Il dio del clan, il principio totemico, non può essere dunque che il clan medesimo, ma ipostatizzato e presentato all'immaginazione sotto la forma sensibile del vegetale o dell'animale che serve da totem"¹⁰.

Il potere del gruppo sociale infatti funziona secondo Durkheim come una religione con degli obblighi e delle interdizioni. A tal punto che il membro del clan quando si ritrova in assemblea è capace di azioni e di sentimenti altrimenti impensabili nel chiuso dell'individualità. Ma questo sistema non è prerogativa del mondo primitivo. Si ripete costante in tutte le epoche e in tutti i livelli di civilizzazione, anche nel mondo moderno.

Nelle tribù australiane comunque esistono due fasi della vita sociale degli uomini. Una prima fase, solitaria, in cui l'uomo è costretto dalle necessità della vita ad attività vincolate alla sopravvivenza ed al nutrimento, e una seconda fase vissuta in comunione con la collettività chiamata corrobóri.

Durante il corrobóri e grazie ad esso la vita dell'australiano cambia in tutto. "Il solo fatto dell'agglomerazione agisce perciò come un eccitante di eccezionale potenza. Non appena gli individui sono raccolti, dal loro accatastamento scaturisce una specie di elettricità che li trasporta con rapidità ad un grado straordinario di esaltazione"¹¹.

Così capita di celebrazioni furiose e impazzite di esaltazione collettiva durante un corrobóri.

In questa dimensione l'uomo non si riconosce più: "sentendosi dominato e trascinato da una specie di potere esterno, che lo fa pensare e agire diversamente che in tempo normale, egli ha naturalmente l'impressione di non essere più se stesso. Gli sembra di essere divenuto un essere nuovo: le decorazioni con cui si traveste, le specie di maschere con cui si ricopre il volto, simboleggiano questa trasformazione interiore più ancora che non contribuiscano a determinarla"¹². L'uomo è come se vivesse dunque "in un mondo speciale, del tutto diverso da quello in cui vive di solito, in un ambiente tutto popolato da forze eccezionalmente intense che lo invadono e lo trasformano. Come potrebbero esperienze di questo genere, specialmente quando si ripetono ogni giorno durante settimana, non infondergli la convinzione che esistono effettivamente due mondi eterogenei e incomparabili tra loro?"¹³.

8Ibidem, pag. 208

9Cfr. R.H. Codrington, *The Melanesians*, Oxford 1891

10Émile Durkheim, *op. cit.*, pag. 228

11Ibidem, pag. 238

12Ibidem, pag. 241

13Ibidem, pag. 241

Tutto viene identificato con il totem che rappresenta la collettività e dunque la manifestazione di questo mondo altro, sovrumano in cui l'individuo perde il suo statuto ontologico solitario ed assume quello di membro della collettività. E' dunque più forte, sente e percepisce in un altro modo.

Il totem e il dispositivo totemico dunque sono una sorta di proiezione della società, uno specchio del proprio potere di rappresentazione. " La forza religiosa è il sentimento che la collettività ispira ai suoi membri, ma proiettato fuori delle coscienze che lo provano e oggettivato. Per oggettivarsi esso si fissa su un oggetto, che diventa così sacro: ma ogni oggetto può servire a questo scopo... Il carattere sacro che una cosa riveste non è dunque implicito nelle sue proprietà intrinseche: le è aggiunto. Il mondo del religioso non è un aspetto particolare della natura empirica; le è sovrapposto"¹⁴.

Infine dopo le precedenti formulazioni Durkheim crede di poter stabilire il motivo della scelta dell'animale o della pianta come totem per un determinato clan. Questa cosa doveva essere per forza un elemento fondamentale per la vita del gruppo, per il suo sostentamento. E addirittura dalla presenza particolare del determinato animale o della determinata pianta nel luogo in cui il gruppo si riuniva deriva proprio la scelta.

Nelle *Forme primitive di classificazione* del 1902 Durkheim e Mauss spiegano questo sistema di classificazione del mondo, utilizzando la descrizione di sistemi sociali complessi come quello degli Zuñi.

Ne riportiamo alcune pagine che possono chiarire il senso di questo sistema di classificazione.

¹⁴ibidem, pag. 252

si ricongiungano a seconda delle loro affinità naturali in modo da formare dei gruppi più estesi; che — per conseguenza — il numero dei totem principali diminuisca (e le altre cose che servono presentemente da totem, prendano un posto subordinato rispetto ai precedenti), e noi ci troveremo dinanzi, esattamente, il sistema del Mont-Gambier.

Concludendo: anche se non abbiamo ragioni sufficienti per asserire che un tal sistema di classificare le cose è necessariamente implicito nel totemismo, è tuttavia fuori di dubbio che esso si ritrova assai frequentemente nelle società organizzate su base totemica. Esiste dunque un legame stretto e non già un rapporto accidentale fra questo sistema sociale e quel sistema logico. Vedremo ora in che modo a questa forma primitiva di classificazione altre se ne possono collegare, fornite di un maggior grado di complessità.

III

Uno degli esempi più notevoli ce lo presenta il popolo degli Zuñi ¹²⁷. Il Powell dice ¹²⁸ che gli Zuñi «rappresentano uno sviluppo inusitato delle concezioni primitive relative ai rapporti delle cose». Per essi la nozione che la società ha di se stessa, e la rappresentazione che si è fatta del mondo si intrecciano e si confondono a tal punto che, assai giustamente, la loro organizzazione ha potuto qualificarsi come «mito-sociologica» ¹²⁹. Dunque il Cushing non esagera quando, parlando dei suoi studi su questo popolo, dice: «Sono convinto che siano importanti per la storia della umanità... poiché gli Zuñi con i loro costumi e le loro istituzioni così stranamente locali, con le loro tradizioni relative a questi costumi, rappresentano una fase dell'incivilimento». E si rallegra che il contatto con loro abbia «allargato la sua comprensione delle più antiche condizioni dell'umanità, come nessun'altra cosa avrebbe potuto fare» ¹³⁰.

Gli è che, in realtà, fra gli Zuñi, noi troviamo una vera e propria sistemazione dell'universo ¹³¹. Tutti gli esseri e tutti i fenomeni della natura, «il sole, la luna, le stelle, il cielo, la terra e il mare con tutti i loro fenomeni e i loro elementi, gli esseri inanimati e le

piante, gli animali e gli uomini» sono classificati, etichettati, fissati in un posto determinato in «un sistema» unico e solidale, e tutte le sue parti sono vicendevolmente coordinate e subordinate secondo «gradi di parentela»¹³³.

Così, come attualmente ci si presenta, tale sistema ha per suo principio una divisione dello spazio in sette regioni: quella del Nord, del Sud, dell'Ovest, dell'Est, dello Zenit, del Nadir, e infine quella del Centro. Tutte le cose dell'universo si ripartiscono fra queste sette regioni. Per limitarci alle stagioni e agli elementi, al Nord sono assegnati il vento, il soffio o l'aria e, come stagione, l'inverno; all'Ovest l'acqua, la primavera, le brezze umide di primavera; al Sud il fuoco e l'estate; all'Est la terra, le semenze della terra, i geli che maturano le semenze e concludono l'anno¹³⁴. Il pellicano, la gru, il gallo delle salvie, la quercia verde, ecc. sono cose del Nord; l'orso, il coyote, l'erba di primavera sono cose dell'Ovest. All'Est sono assegnati il daino, l'antilope, il tacchino, ecc. Non soltanto le cose ma altresì le funzioni sociali si ripartiscono nella stessa guisa. Il Nord è regione della forza e della distruzione: la guerra e la distruzione gli appartengono; all'Ovest, la pace (traduciamo così il termine inglese *warcure* il cui esatto significato ci sfugge), e la caccia; al Sud, regione del caldo, l'agricoltura e la medicina; all'Est, regione del sole, la magia e la religione; e al mondo superiore e al mondo inferiore sono assegnate svariate combinazioni di quelle funzioni¹³⁵.

Ogni regione è caratterizzata da un determinato colore. Il Nord è giallo perché — dicono¹³⁶ — al levarsi e al tramontare del sole la luce vi diventa gialla; l'Ovest è blu, a causa della luce blu che vi si nota allorché il sole tramonta¹³⁷. Il Sud è rosso perché è la regione dell'estate e del fuoco che è rosso. L'Est è bianco perché è il colore del giorno. Le regioni supericri sono variegate come i giuochi di luce nelle nubi; le regioni inferiori sono nere come le profondità della terra. Quanto al «centro», ombelico del mondo, che rappresenta tutte le regioni, ha di esse, contemporaneamente, tutti i colori.

Fino a questo punto, pare di trovarsi dinanzi una classificazione del tutto diversa dalle altre studiate prima. Ma quel che ci permette di intuire fin da ora che esiste uno stretto legame fra i due sistemi,

è che questa ripartizione del mondo corrisponde esattamente a quella dei clan all'interno del pueblo. « Quest'ultimo è anch'esso ripartito, — in modo non sempre evidente, ma che per gli indigeni è chiarissimo — in sette parti. Tali parti corrispondono, non già forse dal punto di vista delle disposizioni topografiche, ma dal punto di vista del loro ordine, ai sette quartieri del mondo. Sicché, si suppone che una delle divisioni sia in rapporto col Nord...; che un'altra rappresenti l'Ovest, un'altra il Sud, ecc. »¹³⁷. Il rapporto è tanto stretto che ciascuno dei quartieri del pueblo ha, come le regioni, il suo colore caratteristico, ed è il colore della regione corrispondente. Ciascuna divisione abbraccia un gruppo di tre clan, eccezion fatta per quella del centro che ne comprende uno solo; « tutti questi clan — dice il Cushing — sono totemici come lo sono quelli degli altri Indiani »¹³⁸. Ne riportiamo qui il quadro completo; avremo occasione di riferirci ad esso per renderci conto delle osservazioni che verremo facendo¹³⁹.

<i>Al Nord,</i>	<i>i clan della gru o del pellicano i clan dell'urogallo o gallo delle salvie i clan del legno giallo o quercia verde (clan quasi estinto)</i>
<i>All'Ovest,</i>	<i>i clan dell'orso i clan del coyote (cane delle praterie) i clan dell'erba di primavera</i>
<i>Al Sud,</i>	<i>i clan del tabacco i clan del mais i clan del tasso</i>
<i>All'Est,</i>	<i>i clan del daino i clan dell'antilope i clan del tacchino</i>
<i>Allo Zenit,</i>	<i>i clan del sole (estinto) i clan dell'aquila i clan del cielo</i>
<i>Al Nadir,</i>	<i>i clan della ranocchia o del rospo i clan del serpente a sonagli i clan dell'acqua</i>
<i>Al Centro,</i>	<i>i clan del pappagallo macaw che forma il clan del centro perfetto</i>

Il rapporto fra la ripartizione dei clan e la ripartizione degli esseri a seconda delle regioni, apparirà ancora più evidente se vorremo ricordarci di un fenomeno generale. E cioè, tutte le volte che ci troviamo di fronte a clan diversi aggruppati in modo da formare un tutto con una certa unità morale, possiamo in questo caso essere quasi sicuri che essi sono derivati per via di segmentazione da un medesimo clan iniziale. Se dunque si applica la regola al caso degli Zuñi, ne consegue che nella storia di questo popolo ha dovuto esservi un momento in cui ciascuno dei sei gruppi dei tre clan costituiva un clan unico; un momento nel quale, per conseguenza, la tribù era divisa in sette clan¹⁴⁰, corrispondenti esattamente alle sette regioni. L'ipotesi, già verosimile sulla base del fenomeno generale, ci è poi espressamente confermata da un documento orale di antichità senza dubbio notevole¹⁴¹. In esso troviamo un elenco dei grandi sacerdoti che, nella importante confraternita religiosa chiamata «del coltello», rappresentano i sei gruppi di clan. Orbene, in quell'elenco il prete del Nord vien detto *il primo nella razza degli orsi*; il prete dell'Ovest *il primo nella razza del coiete*; quello del Sud *primo nella razza del tasso*; quello dell'Est *primo nella razza del tacchino*; quello dell'al di sopra *primo nella razza dell'aquila*; quello dell'al di sotto *primo nella razza del serpente*¹⁴². E andiamo a guardare il quadro dei clan, ci accorgeremo che i sei animali alle cui razze appartengono i sei grandi sacerdoti, servono da totem a sei clan, e che l'orientamento di questi clan è esattamente identico a quello degli animali corrispondenti; eccezion fatta per l'orso che nelle classificazioni più recenti, è entrato a far parte degli esseri dell'Ovest¹⁴³. Essi appartengono dunque (sempre con quella sola eccezione) ad altrettanti gruppi diversi. Per conseguenza ciascuno di questi clan viene ad essere investito di un vero e proprio primato all'interno del suo gruppo: è chiaro che lo si considera come rappresentante e capo, poiché è dal suo seno che vien tratto il personaggio ufficialmente investito della funzione rappresentativa. In altri termini, esso è il clan primiero da cui gli altri clan dello stesso gruppo sono derivati per segmentazione. È un fenomeno generale fra i Pueblo (e anche altrove) che il clan principale di una fratria sia anche il suo clan originario¹⁴⁴.

gusta localizzazione dei clan trascinò con sé, necessariamente, una localizzazione corrispondente delle cose assegnate ai clan. Dal momento che le genti del lupo, per esempio, facevano capo ad un certo quarto del clan, allo stesso quarto dovevano necessariamente far capo tutte le specie di cose classificate sotto quel totem. In conclusione, si orienti il campo in una determinata maniera e tutte le sue parti, con tutto ciò che esse comprendono — cose e genti — si troveranno nello stesso tempo orientate. In altre parole tutti gli esseri della natura saranno ormai concepiti come legati da prestabiliti rapporti con sezioni parimenti prestabilite dello spazio. Certo, è solo lo spazio tribale che viene a essere in tal guisa suddiviso e ripartito. Ma, così come la tribù costituisce per il primitivo tutta l'umanità, così come l'antenato fondatore della tribù è il padre e il creatore degli uomini, alla stessa maniera l'idea del campo si confonde con l'idea del mondo¹⁹³. Il campo è il centro dell'universo, e tutto l'universo è compendiato in esso. Lo spazio mondiale e lo spazio tribale si distinguono dunque assai a fatica e lo spirito passa dall'uno all'altro senza difficoltà, quasi senza averne coscienza. Le cose pertanto si trovano ad essere collegate con questo o quell'oriente in generale. Tuttavia fino al momento in cui l'organizzazione in fratrie e in clan conservò la sua efficienza, la classificazione per clan fu preponderante; tramite i totem, le cose si collegarono poi alle regioni. Abbiamo visto che questo è, ancora adesso, il caso degli Zuñi: per alcuni esseri, almeno. Ma fate che i gruppi totemici, così stranamente gerarchizzati, scompaiano e siano sostituiti da dei raggruppamenti locali semplicemente giustapposti gli uni agli altri, e nella stessa misura la classificazione per orienti sarà ormai la sola possibile¹⁹⁴.

Cosicché i due tipi di classificazione che siamo venuti studiando esprimono, sotto aspetti diversi, le società nel cui seno essi furono elaborati: la prima era modellata sull'organizzazione giuridica e religiosa della tribù, la seconda sulla sua organizzazione morfologica. Allorché si trattò di stabilire dei legami di parentela fra le cose, di costituire delle famiglie sempre più vaste di esseri e di fenomeni, si procedette giovandosi delle nozioni che la famiglia il clan la fratria potevano fornire, e si presero le mosse dai miti totemici. Quando

si è trattato di stabilire dei rapporti fra gli spazi, hanno servito da punto di riferimento i rapporti spaziali che gli uomini intrattengono all'interno della società. In questo secondo caso il quadro è stato fornito dallo stesso clan, nell'altro caso dal segno materiale che il clan ha tracciato sul suolo. L'uno e l'altro quadro sono però di origine sociale.

IV

Ora ci resta da descrivere, almeno nelle sue linee, un ultimo tipo di classificazione, la quale presenta tutti i caratteri essenziali dei precedenti, tranne che, per quanto si conosce, è indipendente da ogni organizzazione sociale. Il miglior caso del genere, il più notevole e il più istruttivo ci è offerto dal sistema divinatorio astronomico, astrologico, geomantico e oroscopico dei Cinesi. Tale sistema ha dietro di sé tutta una storia che rimonta ai tempi più lontani: certo è anteriore ai primi documenti autentici e datati che la Cina ci abbia conservato¹⁹⁵. Era già in pieno sviluppo nei primi secoli dell'era nostra. E se preferiamo studiarlo in Cina, non è già che esso sia peculiare a quel paese: lo si ritrova in tutto l'Estremo Oriente¹⁹⁶. I Siamesi, i Cambogiani, i Tibetani, i Mongoli lo conoscono e lo adoperano. Per tutti questi popoli esso esprime il « Tao », cioè la natura, ed è la base di tutta la filosofia e di tutto il culto che volgarmente suol chiamarsi Taoismo¹⁹⁷. Insomma, esso determina tutti i particolari della vita nel maggiore aggruppamento di popolazioni che l'umanità abbia mai conosciuto.

L'importanza stessa del sistema ci costringe a tracciarlo qui soltanto nelle sue grandi linee; ci limiteremo a descriverlo nella misura strettamente necessaria a mettere in risalto la sua concordanza, nei principi generali, con i sistemi da noi descritti precedentemente. Infatti esso costituisce la combinazione di molteplici sistemi.

Uno dei principi essenziali su cui riposa è una divisione dello spazio sulla base dei quattro punti cardinali. Un animale presiede e dà il suo nome a ciascuna delle quattro regioni. Per esprimerci con esattezza, l'animale si confonde con la sua regione: il drago az-

7
A

zurro è l'est; l'uccello rosso è il sud; la tigre bianca è l'ovest, la tartaruga nera è il nord. Ciascuna regione ha il colore del suo animale, e — sulla base delle varie e diverse condizioni che non possiamo qui esporre — essa è favorevole o sfavorevole. Gli esseri simbolici in tal guisa preposti allo spazio governano, poi, tanto la terra quanto il cielo. Pertanto una collina o una configurazione geografica che sembri assomigliare ad una tigre, è della tigre ed è dell'ovest: se essa richiama un dragone, è del dragone ed è dell'est. Per conseguenza una collocazione sarà considerata favorevole, se le cose che le stanno dattorno hanno un aspetto conforme alla loro orientazione: se, per esempio, quelle che sono all'ovest sono della tigre e quelle che sono all'est sono del dragone ¹⁹⁸.

Lo spazio compreso fra ogni punto cardinale è, a sua volta, suddiviso in due parti: onde risulta un totale di otto divisioni ¹⁹⁹ che corrispondono agli otto venti. E questi otto venti sono poi in stretto rapporto con otto poteri, rappresentati da otto trigrammi che occupano il centro della bussola divinatoria. Questi poteri sono innanzi tutto, ai due limiti (il 1° e l'8°), le due sostanze opposte della terra e del cielo: fra l'uno e l'altro si dispongono gli altri sei poteri e cioè 1° i vapori, nuvole, emanazioni, ecc.; 2° il fuoco, il calore, il sole, la luce, il lampo; 3° il fulmine; 4° il vento e il bosco; 5° le acque, fiumi, laghi e mare; 6° le montagne.

Ecco dunque un certo numero di elementi fondamentali classificati sotto i diversi punti della rosa dei venti. Ma a ciascuno di essi fa capo tutto un complesso di cose: *Khien*, il cielo, puro principio della luce, del maschio, ecc., è posto al sud ²⁰⁰. Esso « significa » l'immobilità, la forza, la testa, la sfera celeste, un padre, un principe, la rotondità, la giada, il metallo, il ghiaccio, il rosso, un buon cavallo, un vecchio cavallo, un grosso cavallo, una sciabola ricurva, il frutto degli alberi, ecc. In altri termini, il cielo sottintende queste diverse specie di cose alla stessa maniera che fra noi il genere caratterizza le specie in esso comprese. *Kwun*, principio femmina, principio della terra, dell'oscurità, è al nord; a lui fanno capo la docilità, il bestiame, il ventre, la terra madre, gli abiti, il paiuolo, la folla, il nero, i grandi carriaggi, ecc. « Sole » vuol dire penetrazione; gli sono soggetti

il vento, il bosco, la lunghezza, l'altezza, il pollame, le cosce, la figlia maggiore, i movimenti in avanti e all'indietro, ogni guadagno del 3 per 100, ecc. Ci limitiamo a questi pochi esempi: ché l'elenco delle specie di esseri, di eventi, di attributi, di sostanze, di accidenti in tal guisa classificati nella rubrica degli otto poteri è veramente infinita. Come una scienza o una cabala, esso esaurisce l'insieme del mondo. Su questo tema i classici e i loro imitatori si abbandonarono a speculazioni interminabili con estro inesauribile.

A fianco di questa classificazione in otto poteri, ne troviamo un'altra che ripartisce le cose sotto cinque elementi, la terra, l'acqua, il legno, il metallo, il fuoco. Si è però osservato che la prima non è irreducibile alla seconda: e, in realtà, se ne togliamo le montagne e se per l'altro verso operiamo una fusione fra i vapori e l'acqua e fra il fulmine e il fuoco, le due divisioni coincidono esattamente.

Comunque stia il problema di sapere se le due classificazioni derivano l'una dall'altra o si siano sovrapposte, resta che gli elementi hanno lo stesso compito dei poteri. Non soltanto tutte le cose son loro sottoposte, a seconda delle sostanze che le compongono e secondo le loro forme, ma sono loro sottoposti gli avvenimenti storici, gli accidenti del suolo ecc.²⁰¹. Perfino i pianeti sono di loro dominio: Venere è la stella del metallo, Marte la stella del fuoco, ecc. D'altra parte, questa classificazione si collega al sistema nel suo insieme per il fatto che ciascun elemento è localizzato in una delle divisioni fondamentali. È stato sufficiente mettere — proprio come accadeva altrove — la terra al centro del mondo, per avere la possibilità di ripartirlo nelle quattro regioni dello spazio. Per conseguenza anch'essi — gli elementi — come le regioni, sono buoni o cattivi, potenti o deboli, generatori o generati.

Non seguiremo il pensiero cinese nei suoi mille e mille avvolgimenti tradizionali. Per adattare ai fatti i principi sui quali il sistema riposa, esso ha moltiplicato e complicato, senza stancarsi, le divisioni e le suddivisioni degli spazi e delle cose. Neppure le contraddizioni più evidenti l'hanno sgomentato. Per esempio, abbiamo potuto vedere la terra essere posta alternativamente al nord, al nord-est e al centro. Gli è che, in realtà, codesta classificazione aveva come suo

scopo preminente quello di regolare il comportamento degli uomini: or bene, essa raggiungeva tale scopo, aggirando le smentite dell'esperienza, grazie alla sua stessa complessità.

Ci resta tuttavia da spiegare un'ultima complicazione del sistema cinese: come gli spazi, come le cose e gli avvenimenti, così anche i tempi fanno parte di esso sistema. Alle quattro regioni corrispondono le quattro stagioni. Di più, ciascuna regione è suddivisa in sei parti, e queste ventiquattro ripartizioni danno in modo del tutto naturale le ventiquattro stagioni dell'anno cinese²⁰². Tale concordanza non ha in sé nulla di stupefacente: in tutti i sistemi di pensiero di cui abbiamo fino ad ora discorso, la considerazione del tempo è parallela a quella degli spazi²⁰³. Da quando vi fu orientazione, le stagioni furono poste in necessario riferimento ai punti cardinali: l'inverno al nord, l'estate al mezzogiorno, ecc. La distinzione delle stagioni non è però che un primo passo verso il computo del tempo. Per essere completo tale computo presuppone una divisione in cicli, anni, giorni, ore, che permetta di misurare tutte le estensioni temporali, grandi o piccole. I Cinesi sono giunti a questo risultato mediante il seguente processo. Essi hanno costituito due cicli, uno di dodici divisioni l'altro di dieci; ciascuna di tali divisioni ha il suo nome e il suo proprio carattere, di guisa che ogni momento del tempo è rappresentato da un binomio di caratteri, derivati dai due cicli diversi²⁰⁴. I due cicli vengono usati in concorrenza tanto per gli anni che per i giorni, i mesi e le ore: fino a pervenire ad una misurazione sufficientemente esatta. La loro combinazione forma, per conseguenza, un ciclo sessagesimale²⁰⁵ dato che, dopo cinque rivoluzioni del ciclo di dodici e sei rivoluzioni del ciclo di sei, lo stesso binomio di caratteri ritorna esattamente a qualificare lo stesso tempo. Come le stagioni i due cicli, con le loro divisioni, si collegano alla rosa dei venti²⁰⁶ e, mediante i quattro punti cardinali, ai cinque elementi. In questo modo i Cinesi sono arrivati alla nozione — straordinaria nei confronti delle nostre idee comuni — di un tempo non omogeneo, simboleggiato dagli elementi, dai punti cardinali, dai colori, da tutte le specie di cose a loro sottoposte, e nelle cui diverse parti predominano le influenze più varie²⁰⁷.

E non è tutto. I dodici anni del ciclo sessagenario sono inoltre connessi a dodici animali disposti nell'ordine seguente: il topo, la vacca, la tigre, la lepre, il dragone, il serpente, il cavallo, la capra, la scimmia, la gallina, il cane e il porco ²⁰⁸. I dodici animali si ripartiscono tre per tre, fra i quattro punti cardinali; e anche per questo verso la divisione del tempo ²⁰⁹ si collega al sistema generale. Dicono pertanto i testi datati dal principio dell'era nostra, « un anno *tzè* ha per animale il topo, e appartiene al nord e all'acqua; un anno *wa* appartiene al fuoco, cioè al sud e il suo animale è il cavallo, ecc. Sussumti agli elementi ²¹⁰, gli anni lo sono anche alle regioni, rappresentate alla loro volta da animali. Evidentemente siamo in presenza di una moltitudine di classificazioni intrecciantisi, le quali, nonostante le loro contraddizioni, racchiudono tanto da vicino la realtà da poter guidare l'azione con sufficiente utilità ²¹¹.

Codesta classificazione degli spazi, dei tempi, delle cose, delle specie animali domina tutta la vita cinese. Essa è il principio della famosa dottrina del Fung-shui, e di qui determina l'orientazione degli edifici, la fondazione delle città e delle case, il disporsi delle tombe e dei cimiteri. Se in questo o quel posto si fanno questi o quei lavori, se in tale epoca o in tal'altra si mette mano a certi affari, è sempre per delle ragioni fondate su questa sistematica tradizionale. E son ragioni non derivate soltanto dalla geomanzia ma altresì da considerazioni relative alle ore, ai giorni, ai mesi, agli anni: una direzione favorevole in un determinato momento, diventa sfavorevole in un altro. Le forze procedono in accordo o in disaccordo, a seconda dei tempi. Cosicché non soltanto nel tempo, come nello spazio, tutto è eterogeneo, ma le parti eterogenee di cui sono fatti questi due mezzi si corrispondono, s'oppongono e si dispongono in un sistema unico. E tutti questi elementi, infinitamente numerosi, si combinano per determinare il genere, la specie delle cose naturali, il senso delle forze in movimento, gli atti che devono essere compiuti, dando in tal guisa l'impressione di una filosofia sottile e contemporaneamente ingenua, rudimentale e raffinata. Gli è che noi siamo in presenza di un caso particolarmente tipico, in cui il pensiero ha lavorato, in maniera riflessa e sapiente, su dei temi evidentemente primitivi.

Epperò, se anche non abbiamo il mezzo di collegare con un legame storico il sistema cinese ai tipi di classificazione studiati precedentemente, è impossibile non dar rilievo al fatto che tutti riposano sugli stessi principi. La classificazione delle cose in otto capi — gli otto poteri — ci mette in cospetto di una vera e propria divisione del mondo in otto famiglie paragonabile, salvo la nozione del clan che manca, alle classificazioni australiane. Inoltre, a base del sistema, abbiamo trovato una divisione del tutto analoga a quella degli Zuñi, dello spazio in regioni fondamentali. E, similmente, alle regioni si vengono a riferire gli elementi, i venti e le stagioni. Sempre a mo' degli Zuñi, ogni regione ha il suo colore ed è posta sotto l'influenza preponderante di un determinato animale, il quale simboleggia e gli emblemi e i poteri e i momenti della durata. È vero che non abbiamo il mezzo per dimostrare perentoriamente che quegli animali siano mai stati dei totem. Qualunque sia l'importanza che i clan abbiano conservato in Cina, e per quanto presentino ancora il carattere più tipicamente totemico — e cioè l'esogamia — non sembra tuttavia che in altri tempi abbiano portato il nome usato nella denominazione delle regioni o delle ore²¹³. È per lo meno strano, però, quanto un autore contemporaneo²¹³ ci vien dicendo del Siam. Nel Siam sarebbe interdetto il matrimonio fra persone appartenenti a un medesimo anno e a un medesimo animale, anche quando l'anno appartiene a due duodecadi diverse; in altri termini il rapporto che lega gli individui all'animale, cui essi sono sottoposti, agisce sulle relazioni coniugali esattamente come i rapporti che, in altre società, legano gli individui ai loro totem. D'altra parte sappiamo che in Cina l'oroscopo, la considerazione degli otto caratteri, tiene un posto considerevole nella consultazione degli indovini preventiva ad ogni abboccamento matrimoniale²¹⁴. Vero è che nessuno degli autori da noi consultati segnala come legalmente interdetto un matrimonio fra due individui dello stesso anno o di due anni con lo stesso nome: è probabile allora che un tal matrimonio debba essere ritenuto particolarmente inauspicabile. In ogni caso, se non abbiamo in Cina questa specie di esogamia fra individui nati sotto uno stesso animale, ciò non toglie che esista fra

di loro, da un altro punto di vista, un rapporto quasi familiare. Dal Doolittle apprendiamo infatti che ciascun individuo è reputato appartenere a un animale determinato²¹⁵, e tutti quelli che appartengono a uno stesso animale non possono assistere al seppellimento gli uni degli altri²¹⁶.

La Cina non è poi l'unico paese incivilito in cui ritroviamo almeno delle tracce di classificazione che ci ricordino le altre osservate nelle società inferiori.

Tanto per cominciare, abbiamo visto or ora che la classificazione cinese era essenzialmente uno strumento di divinazione. Orbene, i metodi divinatori della Grecia si presentano notevolmente somiglianti a quelli Cinesi, il che denuncia un procedere di egual natura nel modo di classificare le idee fondamentali²¹⁷. L'attribuzione degli elementi, dei metalli ai pianeti è un fenomeno greco, fors'anche caldeo, così come è pure fenomeno cinese: Marte è il fuoco, Saturno è l'acqua, ecc.²¹⁸. I rapporti fra certe specie di eventi e certi pianeti, la considerazione simultanea degli spazi e dei tempi, la particolare corrispondenza di tal regione col tal momento dell'anno, con tal specie di impresa, tutto si ritrova parimenti in queste diverse società²¹⁹. Una coincidenza ancora più curiosa è quella che ci permette di accostare l'astrologia e la fisiognomonia dei Cinesi a quella dei Greci, e forse a quella degli Egiziani²²⁰. La teoria greca della melotesia zodiacale e planetaria — che pare sia di origine egiziana — ha lo scopo di stabilire fra certe parti del corpo per un verso, e fra certe posizioni degli astri per l'altro verso, talune orientazioni, taluni eventi strettamente corrispondenti. Orbene, anche in Cina esiste una famosa dottrina che riposa sul medesimo principio. Ogni elemento viene posto in riferimento a un punto cardinale, a una costellazione, a un colore determinato, e si pensa che questi diversi gruppi di cose, a loro volta, corrispondano a specie differenti di organi — residenza delle diverse anime —, alle passioni e alle varie parti la cui riunione forma « il carattere naturale ». Di modo che lo Yang, principio maschio della luce e del cielo, ha per viscere il fegato, per *mansione* la vescica, per orifizi le orecchie e gli sfinteri²²¹. Tale teoria, di cui è

evidente la universalità, non suscita soltanto curiosità; essa implica una certa maniera di concepire le cose. In essa il mondo è, in realtà, connesso all'individuo; in essa gli esseri sono, in certo qual modo, espressi in funzione dell'organismo vivente. È la teoria del microcosmo.

Nulla del resto è più naturale del rapporto ammesso così fra la divinazione e le classificazioni delle cose. Ogni rito divinatorio, per semplice che sia, riposa su una preventiva simpatia fra taluni esseri, su una parentela tradizionalmente ammessa fra il tal segno e il tale avvenimento futuro. Inoltre un rito divinatorio generalmente non è isolato, ma fa parte di un tutto organizzato. La scienza degli indovini non stabilisce dunque dei gruppi isolati di cose, ma collega questi gruppi gli uni agli altri. Si ha pertanto alla base di un sistema di divinazione un sistema, almeno implicito, di classificazione.

Ma è soprattutto attraverso la mitologia che si vedono apparire, quasi ostensibilmente, metodi di classificazione del tutto analoghi a quelli degli Australiani o degli Indiani dell'America del Nord. In fondo ogni mitologia è una classificazione che però deriva i suoi principi da credenze religiose e non già da nozioni scientifiche. I panteon bene organizzati si ripartiscono la natura, così come, in altra sede, i clan si ripartiscono l'universo. Pertanto l'India distribuisce le cose — e nel contempo gli dèi delle cose — fra i tre mondi del cielo, dell'atmosfera e della terra: proprio come i Cinesi i quali classificano tutti gli esseri sulla base dei due principi fondamentali del Yang e del Yin. Attribuire a un dio questa o quella cosa naturale, significa aggrupparle in una stessa generica rubrica, significa disporle in una stessa classe; e le genealogie, le identificazioni ammesse fra le divinità implicano dei rapporti di coordinazione o di subordinazione fra le classi di cose che quelle divinità rappresentano. Quando si dice che Zeus, padre degli uomini e degli dèi, ha messo al mondo Atena, la dea dell'intelligenza, la guerriera, la signora della civetta, ecc., noi siamo in presenza di due gruppi di immagini collegati e classificati l'uno in rapporto all'altro. Ciascun dio ha i suoi doppi, che sono altre forme di lui stesso, pur avendo delle funzioni diverse: ond'anche dei poteri diversi. E le cose su cui tali poteri si esercitano, ven-

gono a trovarsi collegate a una nozione centrale o preponderante, siccome la specie al genere, o una verità secondaria alla specie principale. Accade così che a Posidone²³², dio delle acque, si connettano altre personalità più sbiadite: degli dèi campestri (Aphareus, Aloeus, l'aratore, il battitore), degli dèi di cavalli (Actor, Elatos, Hippocoon, ecc.), un dio della vegetazione (Phutalmios).

Codeste classificazioni sono elementi a tal punto essenziali anche nelle mitologie evolute, che hanno tenuto un posto importante nell'evoluzione del pensiero religioso; per loro tramite si è giunti facilmente a ridurre ad unità la molteplicità degli dèi. Ragion per cui, furono esse a preparare il monoteismo. L'« enoteismo »²³³ che caratterizza la mitologia bramini — per lo meno quando ebbe raggiunto un certo sviluppo — consiste in realtà nella tendenza a ricondurre, di più in più, gli dèi gli uni verso gli altri: fino a tanto che ciascuno finisce col possedere gli attributi di tutti gli altri e perfino i loro nomi. Una classificazione instabile, ove il genere facilmente diventa la specie e viceversa, ma che tuttavia dimostra una crescente tendenza verso l'unità: ecco in che cosa consiste, da un certo punto di vista, il panteismo dell'India prebuddista, e così pure il sivaismo e il visnuismo classico²³⁴. L'Usener, parimenti, ha indicato²³⁵ nella sistematizzazione progressiva dei politeismi greco e romano una condizione essenziale dell'avvento del politeismo occidentale. I piccoli caratteristici dèi locali si dispongono poco alla volta sotto a dei capi più universali, i grandi dèi della natura, e tendono ad assorbirsi in essi. C'è un tempo in cui la nozione di quel che i primi dèi hanno avuto di specifico si conserva: il nome dell'antico dio coesiste accanto a quello del grande dio, ma soltanto come suo attributo. Di poi la sua esistenza diviene sempre più fantomatica, fino a che, un certo giorno, i grandi dèi permangono soli; se non nel culto, almeno nella mitologia. Si sarebbe tentati di dire che le classificazioni mitologiche, allorché sono complete e sistematiche — quando abbracciano l'universo — annunciano la fine delle mitologie propriamente dette. Pan, Brahma, Prajapati, generi supremi, esseri assoluti e puri, sono figure mitiche quasi altrettanto povere di immagini quanto il Dio trascendentale dei Cristiani.

9. Il pensiero selvaggio

Se dunque primitivo è termine convenzionale, la sua stessa formulazione tradisce un pregiudizio teorico latente.

In questa ottica potremmo riposizionare il nostro punto di vista che ci deve spingere ad una determinazione metodologica: parlando del pensiero primitivo dovremo slittare il nostro stesso occhio indagatore e ridefinirlo rispetto ad un sistema linguistico e concettuale che presupponga una riformulazione del nostro tradizionale punto di vista secondo il quale il pensiero è 'logico' e cioè di tipo aristotelico, insomma nel nostro mondo si pensa per sequele causa-effetto. Vige, regola assoluta, la concorrenza di due principi: il principio di identità e il principio di non contraddizione per cui una cosa è nera e non può essere al contempo non nera.

In questa direzione ci viene in soccorso Claude Lévi-Strauss (1908-2009) quando citando l'*Encyclopédie*, composta nel XVIII secolo, asserisce che "l'uso di termini più o meno astratti non è in funzione delle capacità intellettuali, ma del diverso rilievo degli interessi specifici propri di ogni particolare raggruppamento sociale in seno alla società nazionale"¹.

In questo senso comprendiamo l'eterogeneità linguistica riscontrabile in popoli diversi, e non soltanto. La stessa diversità linguistica potremo ritrovare anche in gruppi sociali che per ragioni d'uso, d'esercizio, sono costretti a confrontarsi con una pratica linguistica che li isola dal resto della comunità. Pensiamo ad esempio alle lingue tecniche e scientifiche, ma anche al vocabolario musicale. Insomma le lingue sono sottoposte ad uno sfruttamento tecnico innumerevole.

E' risaputo, e lo potrebbe confermare un'analisi anche superficiale dei vocabolari, che esiste fra le lingue quello che i linguisti chiamano isomorfismo lessicale, e cioè una mancanza di omologazione lessicale completa fra le lingue: ad esempio la parola latina *mus* vuol dire sia topo che ratto.

Sappiamo quindi che molte lingue privilegiano alcuni oggetti, diminuendo l'importanza di altri, operano linguisticamente una inevitabile scala di valori conseguente all'importanza che il tale oggetto ha per la stessa vita personale e del gruppo. Sappiamo ad esempio che nella lingua eskimo non esiste una sola parola per indicare la neve ma ne esistono molte. Lo stesso avviene riguardo alla sabbia per la maggior parte delle lingue australiane. Perché sia gli eskimo che gli australiani hanno una pratica, una consuetudine, un esserci nei confronti della neve e della sabbia che certo è ben diverso dal nostro. Potremmo dire in un certo senso che l'eskimo è paragonabile un po' al nostro sciatore professionista che deve determinare metodicamente con un alto grado di approssimazione la qualità della neve. Lo stesso avviene in Oceania a riguardo del mare, e così via².

In tal senso possiamo citare la teoria linguistica di Sapir e Whorf, che lungi dal soddisfare o dal dimostrarsi veritiera fino in fondo quantomeno presenta una versione debole fondamentale, e cioè "che la struttura linguistica di una persona influenza la percezione e il ricordo"³.

Alcune società dunque utilizzano lingue con diversi valori, applicano concetti che assumono anch'essi un grado di applicabilità distinto. Cambia dunque l'attenzione nei confronti del circostante, della natura, del rapporto con essa, muta conseguentemente il vocabolario.

¹Claude Lévi-Strauss, *Il pensiero selvaggio*, Milano 1964, pag. 14

²cfr. John Lyons, *Lezioni di linguistica*, Roma-Bari 1982, pag.158 e passim

³ibidem, pag. 315

Riportiamo un esempio che trascrive Lévi-Strauss dal biologo R.B. Fox a proposito di una popolazione di pigmei delle Filippine: "Un tratto caratteristico, che differenzia i Negrito dai loro vicini cristiani delle pianure, consiste nella inesauribile conoscenza dei regni vegetale e animale, una conoscenza che non implica soltanto l'identificazione specifica di un numero spettacoloso di piante, uccelli, mammiferi e insetti, ma anche quella delle abitudini e del comportamento di ciascuna specie... Il Negrito è pienamente integrato al suo ambiente e, quel che più importa, non si stanca mai di indagare il mondo che lo circonda. Spesso ho visto un negrito, incerto sull'identità di una pianta, assaporarne il frutto, annusarne le foglie, spezzarne ed esaminarne il fusto, studiarne l'habitat. Solo in seguito ad un'attenta considerazione di tutti questi dati, egli dichiarerà di conoscere o meno la pianta in questione."

Prosegue ancor più sorprendentemente R. B. Fox: "Si ha una dimostrazione dell'acuto senso di osservazione dei pigmei, della loro piena coscienza dei rapporti esistenti tra la vita vegetativa e la vita animale, nelle loro discussioni sulle abitudini dei pipistrelli. Il tididin vive sul fogliame secco dei palmizi, il dikidik sotto le foglie del banano selvatico, il litlit tra i bambù, il kolumbòy nelle cavità dei tronchi d'albero, il konanabâ nei boschi particolarmente folti, e via di seguito.

"E' questo il motivo per cui i negrito Pinatubo conoscono e distinguono le diverse abitudini di 15 specie di pipistrelli. Ciò non toglie che la loro classificazione dei pipistrelli, come anche quella degli insetti, degli uccelli, dei mammiferi, dei pesci e delle piante, poggi principalmente sulle rassomiglianza e le differenze fisiche.

"Quasi tutti gli uomini del posto elencano con la massima facilità i nomi specifici e descrittivi di almeno 450 piante, di 75 uccelli, della quasi totalità di serpenti, pesci, insetti e mammiferi, e inoltre di 20 specie di formiche... assolutamente stupefacenti, poi, sono le conoscenze botaniche dei mananâmbal, sorta di stregoni guaritori di entrambi i sessi, che per le loro arti fanno continuamente uso di piante."⁴

Non ci meravigli l'esempio perché poi i casi riportati da Lévi-Strauss ed estratti dalla letteratura etnografica sono innumerevoli. Non ci sorprenda dunque la variabilità del sistema linguistico e di quello concettuale.

Per il primitivo, nell'ipotesi strutturalista di Lévi-Strauss, non si tratta allora di un pensiero illogico, né poi prelogico, come poteva asserire Levy-Bruhl, ma di un pensiero altrettanto logico, ma di una logica altra. Forse potremmo dire pre-logico, intendendo con ciò un pensiero che anticipa la logica occidentale, di tipo aristotelico.

Di più Lévi-Strauss elabora partendo proprio da questi esempi tassonomici un'analogia estremamente interessante fra il pensiero mitico e l'arte del bricolage. Il paragone si costituisce secondo Lévi-Strauss su piani distinti. "D'altronde, sopravvive fra noi una forma di attività che, sul piano tecnico, ci consente di renderci conto abbastanza bene delle caratteristiche, sul piano speculativo, di una scienza che preferiamo chiamare <<primaria>> anziché primitiva: questa forma è di solito designata col termine bricolage."⁵ E ancora "la peculiarità del pensiero mitico sta proprio nell'esprimersi attraverso un repertorio dalla composizione eteroclita che, per quanto esteso, resta tuttavia limitato: eppure di questo repertorio non può fare a meno di servirsi, perché non ha

4R.B. Fox, *The Pinatubo Negritos: their useful plants and material culture*, in Lévi-Strauss, *Il pensiero selvaggio*, Milano 1964, pag. 16-17

5Lévi-Strauss, *Il pensiero selvaggio*, Milano 1964, pag. 29

nient'altro tra le mani. Il pensiero mitico appare così come una sorta di bricolage intellettuale"⁶. Il selvaggio opera una tassonomia della natura, dell'ambiente circostante che diviene la base elementare per la comprensione del mondo. Che passa attraverso lo stadio delle relazioni. E' il "repertorio dalla composizione eteroclita" di Lévi-Strauss. Questa tassonomia elabora segni partendo dallo statuto percettivo delle immagini.

Come il bricoleur è vincolato da un universo strumentale chiuso alla stessa maniera il pensiero mitico articola una scienza per elementi permutabili raccolti.

E Lévi-Strauss infatti ricordando la distinzione linguistica del segno in significato e significante afferma che il pensiero mitico non funziona per concetti ma per immagini che assumono la funzione di segni che hanno una loro concretezza ma allo stesso tempo al contrario dei concetti sono costretti ad una capacità limitata, in un certo senso sono vincolati ad un uso circoscrivibile. Così il bricoleur "interroga tutti quegli oggetti eteroclitici che costituiscono il suo tesoro, per comprendere ciò che ognuno potrebbe <<significare>>, contribuendo così alla definizione di un insieme da realizzare che alla fine, però, non differirà dall'insieme strumentale se non per la disposizione interna delle parti."⁷.

In questo senso s'intende la differenza di pensiero, che non assume un grado di valore, ma una contiguità importante: mentre il pensiero mitico funziona per immagini che assumono la valenza di segno e in questo sono permutabili, il pensiero scientifico per concetti strutturati.

Secondo Lévi-Strauss infatti "si capisce come il pensiero mitico, benché impastoiato nelle immagini, possa già essere generalizzatore e quindi scientifico: anch'esso lavora a forza di analogie e di paragoni, anche se, come nel caso del bricolage, le sue creazioni si riducono ogni volta a un nuovo assetto di elementi che non mutano di natura a seconda che figurino nel complesso strumentale o nell'assetto finale (i quali tranne che per la disposizione interna, formano sempre lo stesso oggetto)."⁸

Come la differenza fra attività simbolica intuitiva e attività simbolica concettuale⁹ proposta più volte da Cassirer come distinzione fra il pensiero mitico e quello scientifico.

"L'intera scienza si è eretta sulla distinzione tra contingente e necessario, che poi è la distinzione tra evento e struttura. (...) Ora, la caratteristica del pensiero mitico, come del bricolage sul piano pratico, è di elaborare insiemi strutturati, non direttamente per mezzi di altri insiemi strutturati, ma utilizzando residui e frammenti di eventi"¹⁰. E più avanti ancora: "il pensiero mitico, da vero bricoleur, elabora strutture combinando assieme eventi, o piuttosto residui di eventi, mentre la scienza, che <<cammina>> in quanto si instaura, crea, sotto forma di eventi, i suoi strumenti e i suoi risultati, grazie alle strutture che fabbrica senza posa e che sono le sue ipotesi e le sue teorie."¹¹.

Si riafferma la risposta al quesito che si pone Jung in relazione alla presunta difficoltà nel trattare astrattamente da parte di alcuni primitivi: "Io non potei mai continuare i miei colloqui per più di due ore, perché dopo questo tempo ogni volta gli interlocutori si dichiaravano stanchi. Dicevano che era

6ibidem, pagg.29-30

7ibidem, pag. 31

8ibidem, pag. 33

9cfr. la teoria di Ernst Cassirer sull'evoluzione del pensiero nell'opera *Filosofia delle forme simboliche*, Firenze 1961. In particolare Cassirer dedica l'intero secondo volume della sua opera al *Pensiero mitico*.

10Lévi-Strauss, *Il pensiero selvaggio*, Milano 1964, pag. 34

11ibidem, pag. 34

troppo difficile, eppure io mi limitavo a far loro semplicissime domande, in una conversazione assai pigra. Ma questa stessa gente, a caccia ed in marcia, dava prova di una concentrazione e di una perseveranza che facevan stupire. Il mio portalettere faceva ogni volta 120 chilometri senza fermarsi. Vidi una donna gravida di sei mesi, che portava un bambino sul dorso e fumava una lunga pipa di tabacco, danzare per una notte intera a 34° intorno al fuoco senza cadere esausta. Non si può negar loro la capacità di concentrarsi in cose che li interessano. Se noi ci dobbiamo concentrare su cose che non ci interessano, ci accorgiamo subito anche noi che la nostra capacità di concentrazione è assai scarsa. Neppure noi siamo indipendenti dall'impulso emotivo."¹².

Cambia dunque il sistema di riferimento, cambiano, con le parole di Jung, le premesse.

E Lévi-Strauss, premettendo che "un'osservazione attenta e minuziosa, interamente rivolta verso il concreto, trova nel simbolismo il suo principio e insieme il suo compimento" ricorda che "il pensiero selvaggio non distingue il momento dell'osservazione da quello dell'interpretazione, così come non si registrano prima, osservandoli, i segni emessi da un interlocutore per cercare di comprenderli dopo: l'emissione sensibile produce immediatamente il suo significato. Il fatto è che il linguaggio articolato si scompone in elementi, ciascuno dei quali non è un segno, ma il mezzo di un segno: unità distintiva che nessun'altra sarebbe in grado di sostituire senza che muti anche il significato e che può essere anch'essa priva degli attributi di questo significato, da lei espresso unendosi od opponendosi ad altre unità."¹³.

Ma quello che qui si presenta non è una spiegazione semplicistica di una metafisica primitiva. Dice Bergson che "il primitivo, vedendo il vento che curva un albero, il flutto che trascina dei sassolini, il proprio piede stesso che solleva la polvere, faccia intervenire qualche cosa di diverso da ciò che noi chiamiamo la causalità meccanica. La relazione costante tra l'antecedente e il conseguente, che egli percepisce entrambi, non può verificarsi senza colpirlo: essa gli basta in questo caso, e non vediamo che egli vi sovrapponga, e ancor meno che egli vi sostituisca, una causalità <<mistica>>."¹⁴.

E ancora Bergson: "quando il primitivo fa appello ad una causa mistica per spiegare la morte, la malattia o qualsiasi altro accidente, qual è precisamente l'operazione a cui si dedica? Vede, per esempio, che un uomo è stato ucciso da un frammento di roccia staccatosi durante una tempesta. Nega, in tal caso, che la roccia sia stata spaccata, che il vento abbia sradicato una pietra, e che il colpo abbia rotto un cranio? Evidentemente, no. Constata come noi l'azione delle cause seconde. Perché dunque introduce una <<causa mistica>> come la volontà di uno spirito o di uno stregone, per farne la causa principale? Si osservi questo da vicino: si vedrà che ciò che il primitivo spiega in tal caso con una causa <<soprannaturale>>, non è l'effetto fisico, ma il suo significato umano, la sua importanza per l'uomo, e più particolarmente, per un certo uomo determinato, quello ucciso dalla pietra."¹⁵.

Si può concludere alla stregua di Levy-Bruhl, che il caso che noi concepiamo al limite della nostra logica, e che supporta l'irrazionale come categoria del mondo extralogica, per il primitivo non esiste, o almeno non esiste come lo intendiamo noi. Per il semplice fatto che se noi, uomini tecnologici alle porte del terzo millennio, ci fermiamo dinanzi a ciò che non comprendiamo, ed entriamo

¹²Carl Gustav Jung, *Il problema dell'inconscio nella psicologia moderna*, Torino 1959, pag. 148

¹³Lévi-Strauss, *Il pensiero selvaggio*, Milano 1964, pag. 243-244

¹⁴Henri Bergson, *Le due fonti della morale e della religione*, Milano 1971, pag. 379-380

¹⁵ibidem, pag. 380-381

in territori come la fede, la religione, la magia, il primitivo è già dentro questo mondo che crede l'unico che può soddisfare la sua ansia, la sua emozione conoscitiva. Il suo stupore estatico. Se è irrintracciabile la causa ultima delle cose, essa sarà una causa mistica, sarà del regno dell'invisibile, dell'oscuro limbo spirituale che poi non è altro dalla vita stessa. Il primitivo è come se considerasse la sua vita e il suo sogno alla stessa maniera, tutti realtà identiche, senza un margine di discriminare. Il sogno d'altronde è il luogo della parola, il luogo della visione, nel sogno tutto procede per eventi. La realtà è dunque una sorta di surrealtà, un insieme non contraddetto e contraddittorio di storie, di accadimenti, tutti evidentemente profetibili, e forse tutti appartenenti soltanto ad un'altra logica.

10. Lo spazio del rito

Ma quando avvengono i riti? In occasioni e tempi speciali: solstizi, equinozi, lune piene o nuove.

E soprattutto dove? In spazi speciali, deputati allo svolgersi della magia....

Cassirer nel II volume della *Filosofia delle forme simboliche*, dedicato al *Pensiero mitico*, scritto fra il 1923 e il 1929, indica suggestivamente questo percorso, individuando in ogni singola determinazione spaziale un valore religioso.

In particolare associa il concetto di genesi alla luce. La nascita è una forma della luce, mentre nei concetti spaziali di oriente e di occidente sono contenuti i concetti di nascita e di morte, come sono d'uso comune le espressioni venire alla luce, scorgere la luce, lasciare la luce.

Quindi la luce e la sua determinazione spaziale sono all'origine del concetto stesso di sacro. Il sacro comincia in quanto dalla totalità dello spazio viene distinta una determinata regione.

Un luogo è consacrato, gli è assegnato uno status sacro attraverso un'individuazione: è il concetto di templum che viene da sostantivo *τέμενος*, che viene dal verbo *τέμνω*, taglio, con la stessa radice eidetica del *teil* tedesco, cioè del tagliare, da cui l'*ur-teil* che sarebbe il giudizio, come taglio originario.

Il cielo è un templum, diviso in regioni sacre e sulla base di questa divisione celeste si effettua anche una divisione terrena. Come gli oracoli e gli auguri contemplanò il cielo e la sua divisione. In terra gli eserciti costruiscono gli accampamenti e gli uomini le città seguendo un criterio di intreccio del templum: è il *decumanus* che va da est a ovest, è il *cardo* che va da nord a sud, e questa quadripartizione rappresenta le travi incrociate medievali che sono un templum. E' il quadrato che è alla base della croce greca o dell'ottagono alla base della rosa dei venti.

II. SPAZIO E LUCE. - IL PROBLEMA DELL'“ORIENTAMENTO”

L'intuizione dello spazio si è dimostrata un elemento fondamentale del pensiero mitico, in quanto questo è apparso dominato dalla tendenza a convertire tutte le differenze, che esso stabilisce e coglie, in differenze spaziali, e a rappresentarsele direttamente in questa forma. Anche queste ultime, nelle considerazioni fin qui fatte, sono state intese ancora essenzialmente come differenze direttamente date, vale a dire, si è ammesso che le distinzioni e le separazioni delle regioni spaziali come delle direzioni spaziali, le distinzioni di destra e sinistra, di alto e di basso ecc. siano compiute senza che per questo vi sia bisogno di un particolare lavoro spirituale, di una specifica “energia” della coscienza. Ma proprio questo presupposto abbisogna ora di una rettifica giacché, considerando la cosa più attentamente, esso è in contraddizione con ciò che abbiamo riconosciuto quale carattere fondamentale del processo di elaborazione delle forme simboliche. Abbiamo visto che la funzione essenziale e peculiare di ogni forma simbolica — della forma del linguaggio come della forma del mito o della conoscenza pura — non consiste nell'accogliere semplicemente un dato materiale di impressioni, il quale in se stesso possiede già una salda determinatezza, una data qualità e struttura, per poi imporgli, per così dire dall'esterno, un'altra forma derivante dall'energia specifica della coscienza; la funzione caratteristica dello spirito invece interviene già molto prima. Anche ciò che in apparenza costituisce il “dato” si rivela ad un'analisi più attenta già pervaso da determinati atti dell'“appercezione” sia linguistica, sia mitica, sia logico-teoretica. “È” soltanto ciò che in questi atti viene fatto; già nel suo essere apparentemente semplice e immediato ciò risulta condizionato e determinato da una qualche primaria funzione significatrice. In questa primaria attività formatrice, e non in quella secondaria, risiede ciò che rappresenta il vero segreto di ogni forma simbolica e che deve sempre destar meraviglia dal punto di vista filosofico.

Anche qui pertanto il problema filosofico fondamentale non consiste nel comprendere in virtù di quale meccanismo

il pensiero mitico riesce a ricondurre differenze puramente qualitative a differenze spaziali e a convertirle, per così dire, in esse; il problema, che qui sorge, riguarda la ragione fondamentale da cui esso appare guidato nel primo atto che pone queste stesse distinzioni spaziali. Come mai nel complesso dello spazio mitico in generale si giunge a mettere in evidenza singole "regioni" e singole direzioni? Come mai una singola regione o una singola direzione viene contrapposta all'altra, viene "messa in evidenza" rispetto all'altra e contraddistinta con un particolare segno? Che questa non sia una questione oziosa appare subito chiaro non appena si consideri che in questa distinzione il pensiero mitico procede secondo criteri e contrassegni del tutto diversi da quelli che vengono usati dal pensiero teoretico-scientifico nel venire a capo dello stesso compito. Questo perviene a fissare un determinato ordine spaziale in quanto riconduce la varietà sensibile delle impressioni a un sistema di figure puramente pensato, puramente ideale. In quanto si "guarda" al mondo ideale delle pure forme geometriche, alla retta "in sé", alla circonferenza "in sé", alla sfera "in sé", secondo l'espressione platonica, vengono determinate e comprese la retta empirica, la circonferenza empirica e la sfera empirica. Viene stabilito un complesso di relazioni e di leggi geometriche che danno norma e direzione sicura per cogliere ed interpretare la realtà empirico-spaziale. Anche la visione teoretica dello spazio fisico appare dominata dallo stesso motivo di pensiero. Qui certamente sembra intervenire ovunque non soltanto l'intuizione sensibile, ma anche la diretta percezione sensibile; qui le singole "regioni" dello spazio e le singole direzioni in esso sembrano potersi distinguere solo in quanto sono collegate a qualche distinzione materiale della nostra organizzazione corporea, del nostro essere fisico. Ma se la concezione fisica dello spazio non può fare a meno di questo appoggio, tende almeno a liberarsene sempre più. Ogni progresso della fisica "esatta", in senso rigorosamente scientifico, è volto all'eliminazione degli elementi semplicemente "antropomorfici" della visione fisica del mondo. Così, in particolare nello spazio cosmico della fisica, l'opposizione sensibile di "sopra" e di "sotto" perde il suo significato. "So-

pra" e "sotto" non sono più opposizioni assolute, ma valgono solo in rapporto al fenomeno empirico della gravità e alle leggi empiriche di questo fenomeno. In generale lo spazio fisico è caratterizzato come spazio di forze: ma il concetto di forza, nel suo significato matematico, deriva dal concetto di legge, e quindi dal concetto di funzione. Invece, nello spazio strutturale del mito, abbiamo di fronte una tendenza completamente diversa. Qui non si distingue, in virtù del concetto fondamentale di legge, l'universale dal particolare e dal contingente, ciò che è costante da ciò che è mutevole, ma vale soltanto l'unica distinzione mitica di valore, che si esprime nell'opposizione del sacro e del profano. Qui non vi sono mai differenze semplicemente geometriche o semplicemente geografiche, pensate come semplicemente ideali o percepite in modo semplicemente empirico, ma ogni pensiero, come ogni intuizione e percezione sensibile, poggia su di una base originaria di sentimento. In essa lo spazio mitico come totalità rimane sempre fondato e, per così dire, immerso, per quanto si precisi e si affini la sua struttura. Di conseguenza non perveniamo a porre in questo spazio determinate delimitazioni e distinzioni sulla via della progressiva determinazione del pensiero, sulla via della analisi e della sintesi intellettuali, ma le differenziazioni dello spazio risalgono in definitiva alle differenziazioni che si compiono proprio in questa base del sentimento. I luoghi e le direzioni dello spazio si distinguono fra loro in quanto si lega ad esse un diverso accento di significato, in quanto, dal punto di vista mitico, si attribuisce loro un senso diverso e opposto.

In questa attribuzione di valore e di significato si compie un atto spontaneo della coscienza mitico-religiosa; ma al tempo stesso, dal punto di vista oggettivo, essa si collega a un determinato fatto fisico fondamentale. Lo sviluppo del sentimento mitico dello spazio prende ovunque le mosse dall'opposizione di giorno e notte, di luce e tenebre. Il potere decisivo che quest'opposizione esercita sulla coscienza mitico-religiosa può essere seguito fin nelle religioni di civiltà molto evolute. Alcune di queste religioni, come particolarmente l'iranica, si possono perfino considerare

come sviluppo perfetto, come sistemazione completa di quest'unica opposizione. Ma anche dove la distinzione e il contrasto non si presentano in questa netta opposizione concettuale, in una forma estrema di carattere quasi dialettico, è possibile riconoscerli come uno dei motivi latenti per la costruzione religiosa del cosmo. Per quanto concerne la religione dei "primitivi", per esempio, la religione degli Indiani Cora, — che è stata descritta minutamente da Preuss — è pervasa e dominata completamente da questa opposizione di luce e di tenebre. Intorno ad essa si avviticchiano e in essa si sviluppano il sentimento mitico e l'intera concezione che è propria dei Cora¹. Ma anche altrove, nelle leggende concernenti la creazione, che si trovano in quasi tutti i popoli, il processo della creazione si fonde direttamente con la nascita della luce. La leggenda babilonese sulla creazione fa sorgere il mondo dalla lotta che Marduk, il dio del sole mattutino e del sole primaverile, sostiene con il caos e l'oscurità, rappresentati nel mostro Tiamat. La vittoria della luce diventa l'origine del mondo e dell'ordine dell'universo. Anche il racconto egizio della creazione è stato interpretato come allusione al fenomeno giornaliero del sorgere del sole. Il primo atto creativo ha qui inizio con la formazione di un uovo che emerge dall'acqua primitiva: da quest'uovo nasce Ra, il dio della luce, il cui sorgere viene descritto nelle maniere più diverse, che però risalgono tutte a un unico fenomeno primitivo, al prorompere della luce dalla notte². E come la viva intuizione di questo fenomeno primitivo sia operante anche nel racconto mosaico della creazione, come sia esso soltanto a conferirgli tutto il suo "senso" concreto, non ha più bisogno d'esser mostrato da quando Herder ha indicato per primo questo nesso e lo ha presentato con la più fine sensibilità e con seducente vigore di espressione. Il dono

¹ Per notizie più precise cfr. PREUSS, *Die Nayarit-Expedition*, vol. I: *Die Religion der Cora-Indianer*, p. XXIII sgg.

² Per più ampi particolari cfr. per es. BRUGSCH, *Religion und Mythologie der alten Ägypter*, p. 102 e LUKAS, *Die Grundbegriffe in den Kosmogonien der alten Völker*, Leipzig 1883, p. 48 sgg.

che Herder aveva di vedere ogni realtà spirituale non come semplice prodotto, ma di trasportarla direttamente nel processo generativo del formarsi da cui scaturisce, forse non si manifesta mai in modo più efficace e più vivo che in questa interpretazione del primo capitolo della *Genesis*. Per lui la descrizione della creazione del mondo non è altro che il racconto della nascita della luce, quale è vissuta di continuo dallo spirito mitico nel sorgere di ogni nuovo giorno, nell'apparire di ogni aurora. Questo sorgere per l'intuizione mitica non è un semplice accadimento, ma una pura produzione originaria; non un processo naturale che periodicamente si ripete e si compie secondo una legge determinata, ma un processo assolutamente individuale e unico. Il detto di Eraclito: «Il sole è nuovo ogni giorno» è stato pronunciato in senso genuinamente mitico. E come qui noi scorgiamo, per così dire, il primo caratteristico intervento del pensiero mitico, così anche nel suo ulteriore sviluppo l'opposizione di luce e di oscurità, di giorno e di notte si rivela un motivo vitale e capace di esplicare ancora la sua azione. Troels-Lund, in un suo acuto e interessantissimo scritto, ha seguito il divenire e lo svolgersi di questo motivo dai primitivi cominciamenti fino a quella perfetta elaborazione che esso subisce nel modo di pensare proprio dell'astrologia. Egli precisa il suo problema osservando: «Noi prendiamo le mosse dal fatto che la capacità di cogliere impressioni luminose e il senso spaziale sono le due forme più primitive e più profonde di espressione dell'intelligenza umana. Per queste due vie si compie il più essenziale sviluppo spirituale del singolo e della specie. Partendo di qui si è cercato in ogni tempo di rispondere alle tre grandi questioni che l'esistenza stessa pone a ognuno di noi: Dove sei? Che cosa sei? Che cosa devi fare? ... Per ogni abitante della terra, di questa sfera che non brilla di luce propria, l'alternativo gioco tra luce e oscurità, tra giorno e notte, è il primo impulso e l'ultima mèta della sua facoltà di pensare. Non solo la nostra terra, ma anche noi stessi, il nostro stesso io spirituale, dal primo socchiudersi dei nostri occhi di fronte alla luce fino ai nostri più alti sentimenti religiosi e morali: tutto è nato dal sole ed è stato alimentato dal sole ... Lo svolgersi della concezione che distingue gior-

no e notte, luce e oscurità è l'intimo nerbo di ogni sviluppo della civiltà umana»¹.

E appunto questa distinzione è anche ciò a cui si ricollega ogni separazione di singoli campi spaziali, ogni specie di ordine organico nella totalità dello spazio mitico. Il caratteristico accento mitico del "sacro" e del "profano" si ripartisce in vario modo sulle singole direzioni e regioni conferendo ad ognuna di esse una determinata impronta mitico-religiosa. Est e Ovest, Nord e Sud non sono qui distinzioni che servano in modo essenzialmente uniforme all'orientamento nell'ambito del mondo empirico dei fenomeni, ma è immanente ad ognuna di esse un proprio essere specifico, un proprio significato specifico e un'intima vita mitica. Fino a che punto ogni particolare direzione venga presa non già come un rapporto astratto-ideale, ma come una "formazione" avente vita propria risulta fra l'altro dal fatto che essa non di rado subisce il massimo grado di concreta elaborazione formale e di concreta realizzazione indipendente di cui il mito è in genere capace, in quanto viene innalzata a divinità particolare. Già in certi gradi relativamente bassi del pensiero mitico incontriamo particolari divinità dei punti cardinali e delle direzioni spaziali: divinità dell'Est, del Nord, dell'Ovest e del Sud, del mondo "inferiore" e del mondo "superiore"². E forse non vi è alcuna cosmologia tanto "primitiva" in cui non compaia, in qualche modo, la contrapposizione delle quattro principali direzioni del cielo come perno della concezione cosmologica e della spiegazione dell'universo³. Per il pensiero mitico è quindi valido alla lettera il detto goethiano: «Di Dio è l'Oriente, di Dio è l'Occidente, le regioni del Nord e del Sud riposano nella pace delle sue mani». Ma prima che si pervenga a quest'unità

¹ TROELS-LUND, *Himmelsbild und Weltanschauung im Wandel der Zeiten*, Leipzig 1908⁹, p. 5.

² Siffatte divinità delle direzioni spaziali si trovano, per esempio, presso i Cora; per maggiori particolari al riguardo v. PRAUSS, *Die Nayarit-Expedition*, p. LXXXIV sgg.

³ Per maggiori particolari cfr. per es. BRINTON, *Religions of Primitive Peoples*, p. 118 sgg.

di un universale sentimento dello spazio e di un universale sentimento di Dio, nella quale appaiano risolte tutte le opposizioni particolari, il pensiero mitico è costretto a passare per queste stesse opposizioni, a determinarle e a distinguerle fra loro. Ogni singola determinazione spaziale acquista un particolare "carattere", divino o demonico, amico o avverso, sacro o profano. L'Oriente, come origine della luce, è anche la fonte e l'origine della vita; l'Occidente, come punto del sole che tramonta, è avvolto da tutti i terrori della morte. Tutte le volte che sorge l'idea di un regno dei morti separato spazialmente dal regno dei viventi, esso viene sempre situato nella parte occidentale del mondo. E quest'opposizione di giorno e di notte, di luce e di oscurità, di nascita e di morte, si presenta poi nelle più diverse maniere e con le più svariate sfumature nella concezione mitica delle singole circostanze concrete della vita. Tutte queste si vengono per così dire a trovare sotto una luce diversa a seconda del rapporto in cui vengono poste col fenomeno del sole che sorge o che tramonta. Osserva Usener in *Götternamen*: «In tutta l'umana esistenza si intreccia il culto della luce. I tratti fondamentali di esso sono comuni a tutti i popoli del ceppo indo-europeo e si estendono molto al di là di questa cerchia. Ancor oggi incoscientemente ne siamo in vario modo dominati. Da quella semimorte che è il sonno, la luce del giorno ci risveglia alla vita; 'scorgere la luce', 'vedere la luce del sole'; 'essere nella luce' significa vivere; 'venire alla luce' significa nascere, 'lasciare la luce' significa morire... Già nell'epos omerico la luce è salute e salvezza... , Euripide chiama 'pura' la luce del giorno: il cielo azzurro e senza nubi con la luce che liberamente si effonde è la primitiva divina immagine della purezza, come d'altro lato esso è diventato base per le rappresentazioni della regione degli dèi e della residenza dei beati... Con una diretta trasposizione del dato intuitivo, si perviene ai supremi concetti morali di verità e di giustizia... Da quella intuizione fondamentale consegue che ogni azione sacra, che tutto ciò per cui si invoca la presenza e la testimonianza degli dèi celesti può aver luogo soltanto sotto il libero cielo del giorno... Il giuramento, la cui santità riposa sul fatto che a testimoni di esso vengono chiamati gli dèi

che tutto vedono, conoscono e sanzionano, poteva in origine esser fatto soltanto a cielo aperto... La sola cosa che potesse riunire in consiglio o in tribunale i liberi e casalinghi uomini di una comunità aveva luogo nella 'sacra cerchia' a cielo aperto... Queste sono semplici e schiette rappresentazioni naturali; esse nascono sotto l'irresistibile potere delle impressioni sensibili, alle quali neppure noi siamo ancora indifferenti, e si dispongono da sé in modo da formare un ciclo chiuso. Sgorge in esse una primitiva e inesauribile fonte di religiosità e di vita morale»¹.

In tutti questi passaggi scorgiamo direttamente quella dinamica che appartiene all'essenza di ogni genuina forma spirituale di espressione. È funzione decisiva di ognuna di queste forme il far sì che in essa il rigido confine dell'"interno" e dell'"esterno", del "soggettivo" e dell'"oggettivo" non rimanga come tale, ma, per così dire, cominci a fluidificarsi. L'interno non si trova giustapposto all'esterno, né l'esterno all'interno come un campo a sé stante, ma entrambi si riflettono l'uno nell'altro e solo in questo vicendevole rispecchiamento rivelano il loro contenuto. Così, nella forma di spazio che il pensiero mitico abbozza, si esprime tutta la forma mitica della vita e può in un certo senso esservi colta. Questo rapporto di reciproca dipendenza ha avuto la sua espressione classica nell'ordine sacrale dei Romani, il quale sembra addirittura caratterizzato da questa continua trasposizione. Nissen, in un'opera fondamentale, ha chiarito il processo di questa trasposizione in tutti i suoi lati. Egli mostra come il fondamentale sentimento mitico-religioso del sacro abbia trovato la sua prima oggettivazione volgendosi verso l'esterno e presentandosi nell'intuizione di rapporti spaziali. Il sacro comincia in quanto dalla totalità dello spazio viene distinta una determinata regione, separata dalle altre e in certo qual modo circoscritta e chiusa sotto l'aspetto religioso. Questo concetto della consacrazione religiosa, che si presenta al tempo stesso come delimitazione spaziale, ha avuto la sua conseguenza linguistica nell'espressione *tem-*

¹ USENER, *Götternamen*, p. 178 sgg.

plum. Infatti la parola *templum* (greco: *τέμενος*) risale alla radice *τεμ* "tagliare"; altro quindi non significa se non ciò che è stato tagliato, delimitato. In questo senso essa indica principalmente il recinto sacro appartenente e consacrato al dio, per poi significare, nel suo uso più esteso, ogni pezzo di terra, un campo, un luogo coltivato, sia che esso appartenga a un dio, a un re o a un eroe. Ma anche lo spazio celeste come *t o t a l i t à* appare ora, secondo un'antichissima e fondamentale intuizione religiosa, quale una siffatta regione consacrata e in se stessa chiusa, un *templum* abitato da un essere divino e dominato da una volontà divina. E in questa unità interviene ora la distinzione sacrale. La totalità del cielo si divide in quattro parti, le quali vengono determinate dalle regioni del mondo: una parte anteriore verso Sud, una parte posteriore verso Nord, una parte a sinistra verso Est, una parte a destra verso Ovest. Da questa originaria suddivisione puramente spaziale si sviluppa l'intero sistema della "teologia" romana. Quando l'augure osservava il cielo per trarne gli auspici relativi alle azioni da compiere sulla terra, cominciava col suddividerlo in determinate parti. La linea Est-Ovest, indicata e stabilita mediante il corso del sole, veniva tagliata da una linea ad essa perpendicolare tracciata nel senso Nord-Sud. Con questo taglio e incrocio delle due linee, del *decumanus* e del *cardo*, come esse vengono chiamate nel linguaggio sacerdotale, il pensiero religioso si crea il suo primo fondamentale schema di coordinate. Nissen ha mostrato con ricchezza di particolari come questo schema si trasferisca dal campo della vita religiosa a tutte le parti della vita giuridica, sociale e politica, e come in questo passaggio esso si differenzi e si precisi sempre più. Su di esso si fonda lo sviluppo del concetto di proprietà, nonché del simbolismo con cui la proprietà come tale viene indicata e tutelata. Infatti l'atto che traccia il confine, l'atto fondamentale della "delimitazione", con cui per la prima volta viene creata in senso giuridico-religioso una sicura proprietà, si ricollega sempre all'ordine sacrale dello spazio. Negli scritti degli agrimensori romani, l'introduzione della delimitazione è attribuita a Giove e collegata direttamente all'atto della creazione del mondo. È come se la sicura delimitazione domi-

nante nell'universo venisse portata sulla terra e introdotta nei singoli rapporti terreni. Anche la delimitazione prende le mosse dalle regioni del mondo, dalla divisione dell'universo segnata mediante il *decumanus* e il *cardo*, mediante la linea Est-Ovest e la linea Nord-Sud. Essa comincia con la più semplice divisione naturale, con la divisione in un lato del giorno e in un lato della notte, a cui si aggiunge la divisione, compiuta in base al giorno che cresce e al giorno che decresce, in un lato del mattino e in un lato della sera. A questa forma di delimitazione è strettissimamente legato il diritto pubblico romano; su di essa si fonda la distinzione di *ager publicus* e di *ager divisus et adsignatus*, della proprietà pubblica e della proprietà privata. Viene infatti considerato proprietà privata solo il territorio chiuso da limiti fissi, da linee matematiche non spostabili, il quale sia stato delimitato e assegnato. Come prima aveva fatto il dio, ora lo Stato, la comunità, il singolo, servendosi della mediazione dell'idea di *templum*, fa proprio un determinato spazio e vi si installa. «Non è indifferente il modo come l'augure delimita il cielo; infatti, se è vero che la volontà di Giove si estende per l'intero ambito di esso, allo stesso modo che il *pater familias* domina l'intera casa, nelle diverse regioni abitano altri dèi, e a seconda che si voglia conoscere la volontà dell'uno o dell'altro dio, vengono tracciate le linee. La *constitutio* ha come conseguenza immediata che lo spazio così delimitato viene preso in possesso da uno spirito... Hanno la loro divinità propria non soltanto la città, ma anche il *compitum* e la casa, non solo la campagna, ma ogni singolo campo e ogni singola vigna, non solo la casa come totalità, ma ogni parte di essa. La divinità viene riconosciuta nelle sue opere e nel suo ambiente. Perciò ogni spirito assegnato ad un luogo viene ad avere un'individualità e un determinato nome con cui l'uomo lo può invocare»¹. Da questo sistema, che domina poi nella costruzione delle città

¹ NISSEN, *Das Templum. Antiquarische Untersuchungen*, Berlin 1869, p. 8; per l'intera questione v. particolarmente NISSEN, *Orientalion*, «Studien zur Geschichte der Religion», fasc. I, Berlin 1906.

10. — CASSEDU, *Filosofia delle forme simboliche*, II.

italiche e che determina l'aggruppamento e l'ordine entro il campo romano, il perimetro e l'interna disposizione della casa romana, appare chiaro come la progressiva delimitazione spaziale, come ogni nuovo termine posto nello spazio dal pensiero mitico e dal sentimento mitico-religioso, diventi al tempo stesso una tappa dell'intera civiltà spirituale e morale. Questo nesso può essere seguito fin dagli inizi della scienza teoretica. Come i cominciamenti della matematica scientifica in Roma risalgano agli scritti degli agrimensori romani ed al sistema di orientamento spaziale da essi usato, è stato mostrato da Moritz Cantor in un suo scritto¹. Ed anche nella fondazione classica della matematica presso i Greci si riconoscono ovunque le tracce delle primitive rappresentazioni mitiche, si sente l'aura di quel timore reverenziale che in origine i "limiti" spaziali ispiravano. Dall'idea della delimitazione spaziale si svolge la forma della determinazione logico-matematica. Limite e illimitato, *πέρας* e *ἄπειρον* si contrappongono nei pitagorici e in Platone come determinazione e mancanza di determinazione, come forma e mancanza di forma, come bene e male. Così dal primitivo orientamento mitico-spaziale sorge e si svolge l'orientamento del puro pensiero di fronte al cosmo. Il linguaggio ha mantenuto variamente vive le tracce di questo nesso; così l'espressione latina *contemplari*, che indica l'intuire e il considerare teoreticamente, risale sotto l'aspetto etimologico ed oggettivo all'idea di *templum*, cioè dello spazio circoscritto in cui l'augure osservava il cielo². E dal mondo antico la "orientazione" teoretica come quella religiosa è penetrata anche nel Cristianesimo e nel sistema teologico cristiano-medievale. Il perimetro e la struttura delle chiese medievali mostra i tratti caratteristici di quello stesso simbolismo dei punti cardinali che è essenziale al senso mi-

¹ CANTOR, *Die römischen Agrimensoren*, Leipzig 1875; cfr. anche le sue *Vorlesungen über Gesch. der Mathematik*, I, Leipzig 1894², p. 496 sgg.

² Per maggiori particolari v. la bella conferenza di FRANZ BOLL, *Vita contemplativa*, «Sitzungsber. d. Heidelb. Akad. d. Wiss.», Phil.-hist. Klasse, 1920.

tico dello spazio. Il sole e la luce non sono più la divinità stessa; ma ancor sempre valgono come la più prossima e immediata testimonianza del divino, della divina volontà di redenzione e della potenza salvatrice di Dio. L'azione storica e la vittoria storica del Cristianesimo erano addirittura legate al fatto di poter accogliere in sé e far proprie le intuizioni fondamentali del culto pagano del sole e della luce. In luogo del culto del *Sol invictus*, sottentrò allora la fede in Cristo come "sole della giustizia"¹. Anche nel Cristianesimo primitivo ci si attiene quindi all'orientazione della casa di Dio e dell'altare verso Oriente, mentre il Sud appare quale simbolo dello Spirito Santo e il Nord, all'opposto, quale immagine dell'allontanamento da Dio, dello sviarsi dalla luce e dalla fede. Il battezzando viene fatto volgere prima verso Occidente perché rinunci al diavolo e alle sue opere, e poi verso Oriente, la regione del Paradiso, per professare la fede in Cristo. Anche i quattro bracci della croce vengono identificati con le quattro regioni del cielo e dell'universo. Su questo semplice piano fondamentale si costruisce poi anche qui un simbolismo sempre più minuto e profondo, in cui l'intero contenuto della fede si volge, per così dire, verso l'esterno e si oggettiva in rapporti spaziali elementari².

Se ora si volge ancora una volta uno sguardo complessivo a tutti questi esempi, si scorge che in essi, appartenenti per il puro contenuto alle più diverse civiltà e alle più diverse fasi del pensiero mitico-religioso, si manifesta la medesima natura e la medesima tendenza fondamentale della coscienza mitica dello spazio. Quest'ultima può esser paragonata a un etere sottile che penetri e colleghi fra loro le più svariate espressioni dello spirito mitico. Quanto Cushing

¹ Per maggiori particolari v. USENER, *Götternamen*, p. 184; cfr. particolarmente FRANZ CUMONT, *La théologie solaire dans le paganisme romain*, «Mém. de l'Académie des Inscriptions» XII (1909), p. 449 sgg.

² Cfr. particolarmente JOSEPH SAUER, *Symbolik des Kirchengebäudes und seiner Ausstattung in der Auffassung des Mittelalters*, Freiburg i. B. 1902.

afferma a proposito degli Zufi, cioè che grazie alla suddivisione del loro spazio in sette parti anche la loro immagine del mondo, nonché tutta la loro vita e la loro attività ne risultano sistemate perfettamente, trova una perfetta analogia nella struttura e nell'ordine del campo romano. Anche qui infatti il piano del campo era configurato secondo quello della città, e la città, a sua volta, corrispondeva nella sua struttura al piano generale del mondo e alle diverse regioni del mondo. Così Polibio dice che, quando l'esercito romano giungeva nel luogo scelto per il campo, avveniva come se dei cittadini, ritornando alla loro città, cercassero ciascuno la sua propria casa¹. In entrambi i casi la disposizione spaziale dei singoli gruppi non era qualcosa di semplicemente esteriore e casuale, ma era richiesta e prefissata da ben determinate e fondamentali concezioni sacrali. E sono queste concezioni sacrali che si collegano ovunque con la concezione generale dello spazio e di determinati limiti in esso. Un particolare e originario sentimento mitico religioso si collega al fatto della "soglia" spaziale. Sono usanze misteriose quelle in cui quasi ovunque in maniera uniforme o simile si esprime il culto della soglia e il timore verso il suo carattere sacro. Ancora presso i Romani *Terminus* era un dio particolare e nella solennità delle *terminalia* era il termine stesso che veniva onorato, circondato di ghirlande, irrorato del sangue delle vittime². Dal culto della soglia del tempio, la quale separa la casa del dio dal mondo profano che sta fuori, sembra essersi svolto allo stesso modo, in cicli di vita e di civiltà molto diversi, il concetto di proprietà come fondamentale concetto di carattere giuridico-religioso. La santità della soglia è ciò che, come protegge in origine la dimora del dio, così difende poi anche in forma di termine il terreno, il campo e la casa da ogni violazione od invasione nemica³. Spesso anche le denominazioni, che il

¹ Polibio, cap. 41, 9; cfr. NISSEN, *Das Templum*, p. 49 sgg.

² Ovidio, *Fast.* II, 641 sgg.; cfr. WISSOWA, *Religion und Kultus der Römer*, p. 136 sgg.

³ Cfr. l'abbondante materiale raccolto da TAUMBULL nella sua

linguaggio conia per esprimere il timore e la venerazione religiosa, risalgono per la loro origine a una fondamentale rappresentazione sensibile-spaziale, all'idea del ritrarsi da una determinata cerchia spaziale¹. Anzi questo simbolismo spaziale interviene nella visione e nella espressione di circostanze della vita che con lo spazio o non hanno alcun rapporto o hanno un rapporto molto indiretto. Tutte le volte che il pensiero mitico e il sentimento mitico-religioso conferiscono a un contenuto un particolare accento di valore e gli attribuiscono un significato speciale, questa distinzione qualitativa si presenta loro di solito nella forma di separazione spaziale. Ogni contenuto avente un significato dal punto di vista mitico, ogni circostanza della vita che emerge dalla sfera dell'uniforme e dell'ordinario forma, per così dire, una cerchia particolare dell'esistenza, un campo dell'essere cintato e chiuso, che si distingue per ben determinati limiti dall'ambiente circostante e in questa distinzione perviene per la prima volta alla propria e individuale forma di carattere religioso. Per entrare in questa cerchia, come per uscirne, vigono prescrizioni sacrali bene stabilite. Il passaggio da una cerchia mitico-religiosa ad un'altra è sempre legato a riti di passaggio che vanno scrupolosamente osservati. Sono essi che regolano non solo il trasferimento da una città all'altra, da un territorio all'altro, ma anche l'entrata in ogni nuova fase della vita, il passaggio dalla fanciullezza alla virilità, dal celibato al matrimonio, nonché l'avvento della maternità ecc.². Anche qui viene di nuovo confermata la norma generale che si riconosce nello sviluppo di tutte le forme spirituali di espressione. Quando ciò che è puramente interiore è costretto a oggettivarsi, a convertirsi in qualcosa di esteriore, accade che ogni intuizione

monografia sull'"incantesimo della soglia", *The Threshold Covenant or the Beginning of Religious Rites*, Edinburgh 1896.

¹ Così il greco *σέβασθαι* viene ricondotto etimologicamente a una radice che si presenta nel sanscrito come *tyaj* ("allontanarsi", "respingere"); cfr. WILLIGER, *Hagios*, p. 10.

² Una rassegna di questi "riti di passaggio" si trova in VAN GENNEP, *Les rites de passage*, Paris 1909.

della realtà esteriore rimanga durevolmente permeata e intessuta di determinazioni interiori. Anche là dove sembra che ci si muova interamente nel campo dell'“esteriore” è ancor sempre percepibile il pulsare di un'interna vita. I limiti che l'uomo nel fondamentale sentimento del sacro pone a se stesso diventano il primo punto di partenza da cui comincia l'atto del porre limiti nello spazio e da cui quest'atto, in progressiva organizzazione e articolazione, si allarga alla totalità del cosmo fisico.

11. Conclusioni

Giungendo al termine di questo percorso non possiamo che rilevare le numerose similitudini fra il campo descritto e gli elementi che costituiscono la scena originaria della rappresentazione teatrale.

In primo luogo abbiamo evidenziato un campo della rappresentazione, un luogo che per convenzione assume una valenza simbolica speciale. E' il luogo in cui si svolge la rappresentazione 'sacra' e teatrale.

Abbiamo verificato come all'origine della rappresentazione si definisca un primo attore/autore della rappresentazione che agisce in questo spazio simbolico e che da esso assume parte del suo potere magico: lo sciamano.

Lo sciamano è attore perché una comunità di fedeli, membri dello stesso gruppo 'spettatoriale' assegna all'attore/sciamano la sua forza e ripone in esso fiducia e valore.

Lo sciamano mette in campo un complesso sistema simbolico, utilizzando veri e propri oggetti e costumi scenici, bastoni, sonagli, tamburi, maschere per la realizzazione di pratiche rituali e spettacolari. Forme di travestimento che sono alla base della costruzione della persona/personaggio del rito. In questo le tecniche dell'estasi si fanno pratiche teatrali: la danza, l'auto-ipnosi, la phoné come voce dell'altro, elementi tutti della storia del teatro.

E questo avviene nell'elaborazione di un sistema di organizzazione del mondo che assume il valore di una fabula iniziatica che contempla numerosi elementi narrativi mitologici. Attraverso il rito si svolge il racconto di dio (tragedia) che è forma della mediazione fra umano e sovrumano. Il rito come pratica e discorso del mito.

Questa ritualità magica, e tutta teatrale, produce una mappa di convenzioni, sorta di repertorio, enciclopedia di un sapere altro, riscontrabile in numerose pratiche sceniche della storia del teatro: dalle forme più essenziali del teatro nō giapponese al racconto del corpo agito del kathakali, alle storie dionisiache del teatro greco, ai tipi della commedia latina, alle giullarate medievali, ecc.

In tutte queste pratiche risulta determinante la componente simbolica e formale, la moltiplicazione e la competenza sul gesto e sulla sua infinità interpretabilità che fanno del rito come del teatro un sistema segnico in cui le variazioni sul medesimo tema (rito come rappresentazione) indicano l'orizzonte infinito e sempre articolabile della rappresentazione.

12. Bibliografia

- Bergson, *Le due fonti della morale e della religione*, Milano 1971
- Cassirer, *Filosofia delle forme simboliche*, vol. II *Il pensiero mitico*, Firenze 1961
- Castaneda, *A scuola dallo stregone*, Roma 1970
- Durkheim, Hubert, Mauss, *Le origini dei poteri magici*, Torino 1991
- Durkheim, *Le forme elementari della vita religiosa*, Milano 1971
- Eliade, *Lo sciamanesimo e le tecniche dell'estasi*, Roma 1992
- Eliade, *Trattato di storia delle religioni*, Torino 1976
- Frazer, *Il ramo d'oro*, Roma 1992
- Freud, *Totem e tabù*, Torino 1991
- Jung, *Il problema dell'inconscio nella psicologia moderna*, Torino 1959
- Lévi-Strauss, *Il pensiero selvaggio*, Milano 1964,
- Lyons, *Lezioni di linguistica*, Roma-Bari 1982
- Mauss, *Teoria generale della magia*, Torino 1991
- Wikipedia, voci, *Storia*, *Teatro*

ALLE ORIGINI DELLA RAPPRESENTAZIONE

INDICE

1. Il teatro del rito	pag. 3
2. Il luogo giusto	pag. 10
3 Le manifestazioni del sacro	pag. 17
4. Il tabù	pag. 23
5. Lo sciamano	pag. 27
6. Il rito	pag. 44
7. La magia	pag. 46
8. Il sistema totemico	pag. 74
9. Il pensiero selvaggio	pag. 93
10. Lo spazio del rito	pag. 98
11. Conclusioni	pag. 114
Bibliografia	pag. 115