

**CARNEVALE RE D'EUROPA**

**Cesare Poppi**

**Trento, 30 Novembre 2007**

**testo provvisorio, per favore non citare**

Una decina di giorni fa, i quotidiani nazionali hanno dedicato ampio spazio a quella che potrebbe rivelarsi una delle scoperte archeologiche più importanti degli ultimi tempi.

Nel corso dei sondaggi preliminari per consolidare le rovine del Palazzo di Augusto è stata rilevata la presenza di un ninfeo alla profondità di sedici metri al di sotto del palazzo imperiale. La ricca decorazione e, soprattutto, la posizione della struttura hanno fatto pensare che si sia in presenza del Lupercale – il luogo, ovvero, dove i gemelli fondatori di Roma sarebbero stati salvati dall’abbandono cui era stata costretta la madre Rea Silvia dal perfido e pavido zio Amulio, il fratello usurpatore di Enea, il fondatore dell’Urbe. Qui la lupa *Fauna* li avrebbe allattati fino a quando Faustolo, il capo-porcario ed anch’esso associato a *Fauno*, li avrebbe trovati, portati in cima al Palatino ed allevati assieme alla consorte Acca Larenzia, “la madre che aveva già dato alla luce i Lari dei latini e che ora alleva i nuovi Lari dei Romani” (Carandini, *La Repubblica*, 21/11/07, p. 25).

Come è noto, a questo schema mitologico corrispondeva una delle più arcaiche manifestazioni della religione romana, il rito dei *Lupercalia*. Secondo la versione più antica, ogni 15 febbraio, la confraternita sacerdotale dei *Luperci*, addetti al culto del dio Fauno, cooptavano due giovanetti delle migliori famiglie romane per ritrovavano per il sacrificio di una capra, il sangue della quale veniva usato per consacrare i protagonisti del rito. La pelle della capra sacrificale veniva poi tagliata a strisce, e con queste si confezionavano fruste. Sembra poi che i *Luperci* cadessero poi in una sorta di *trance* rituale: presi da una irresistibile ilarità, si scatenavano per le vie di Roma in una condizione che Cicerone descrive, piuttosto disgustato, come: “*nudus, ebrius, unctus et concianatus*” – nudi, ebbri, unti e paonazzi dalla concitazione –. I *Luperci* battevano con le fruste tutte le donne che incontravano sul loro cammino. Era credenza diffusa a Roma che le percussioni dei *Luperci* avessero lo scopo di rendere le donne fertili, e così queste facevano a gara per farsi colpire, onde ottenere l’ambito status di *mater familias*.

Chiunque abbia un minimo di dimestichezza con le modalità esecutive delle mascherate invernali – e mi riferisco qui non solo al carnevale, ma anche alla svariata tipologia di mascherate invernali variamente associate alle calende che rappresentano l’antecedente storico del carnevale – chiunque sia familiare con certi dettagli precedenti l’addomesticamento delle maschere nell’epoca recente, ricorderà che uno degli elementi distintivi del comportamento delle maschere era la licenza della quale queste godevano di compiere atti di violenza nei confronti degli astanti, e soprattutto nei confronti delle donne.

La violenza rituale delle maschere andava dalla battiture con le vesciche di maiale delle *marottes* dei buffoni-giullari di tutta Europa, alla *stica*-crepitacolo di legno con cui il *bufón* fassano ancora percuote il suo pubblico, ai topi ed agli altri animali morti con cui il buffone della *badia* di Sampeyre batte gli astanti, ma anche la licenza che le maschere avevano – dalla Löttschental alla val di Fiemme – di

imbrattare le poppe delle donne con le mani sporche di fuliggine – quella stessa fuliggine con la quale, dal Portogallo ai Balcani, le maschere benedicono il loro pubblico in un gesto di chiaro augurio di fertilità.

Il significato simbolico della fuliggine mi è stato spiegato da un amico di Jang, un villaggio di cultura Gur-Grushi del Ghana nord-occidentale nel quale la fuliggine è fra gli ingredienti fondamentali di tutte le preparazioni medicamentose che abbiano in un modo o nell'altro attinenza con la fertilità. La fuliggine si ricava dalla parte degli utensili domestici a contatto col fuoco durante i processi di cottura. Per analogia metonimica, un'abbondante fuliggine implica un fuoco regolarmente acceso, e dunque l'abbondanza di cibo. La fuliggine è pertanto, un indicatore di abbondanza e fertilità, l'orizzonte simbolico al quale fanno riferimento anche la nudità e le violenze rituali dei *Luperci* e – per estensione – le numerose istanze di simbolismo erotico che pertengono alle maschere in tutte le culture.

Strano destino quello della coppia abbondanza-fertilità negli studi di cultura popolare. Dopo essersi prestata da chiave interpretativa per una vasta fenomenologia che andava dagli scongiuri alle mascherate nella letteratura cosiddetta “folk loric”, fertilità ed abbondanza sono pressoché sparite dall'inventario ermeneutico della ritualità a tutte le latitudini. Questo è dovuto a tre fattori principali.

Il primo ha senza dubbio a che vedere con le forzature e le distorsioni di una certa letteratura epigona dei grandi maestri degli studi di folklore – da Frazer a Lawson, da Saint-Yves a Meuli e Van Gennep – per la quale il ricorso interpretativo alla fertilità era divenuto come un *mantra* onniesplicative. Ma in senso metodologicamente più pregnante, la svolta teorica degli anni venti o trenta, ed in particolare la critica ai grandi progetti comparativi e diffusionisti *à la Frazer* ha portato a privilegiare da un lato le spiegazioni sociologiche e funzionali della ritualità – così come è successo nell'antropologia britannica – mentre d'altro canto l'antropologia francofona ha preferito concentrarsi sulle relazioni strutturali implicite fra significanti – e le loro trasformazioni – trascurando così, o comunque mettendo in ombra, gli aspetti sostanziali, *significati ed intenzionali* delle prassi tanto mitologiche quanto rituali. In questo quadro, le estrapolazioni a volte indebite sui significati simbolici spesso proposte da una sorta di *vulgata* junghiana hanno fatto sì che il sospetto nei confronti delle attribuzioni di significato a gesti ed azioni rituali divenisse *tout court* silenzio, quando non addirittura biasimo. A questo si è accompagnato, per quanto riguarda l'interpretazione del rituale, il divieto di interpretare in assenza di una esegesi esplicita da parte dei protagonisti del rito. Secondo l'ortodossia metodologica corrente, che privilegia il punto di vista soggettivo rispetto all'autorità interpretativa, laddove il soggetto tace, l'interprete deve pure tacere.

Ritengo che tale stato di cose si spieghi, almeno in parte, con l'incapacità intrinseca che la prospettiva interpretativa della tarda modernità ha nel concepire il

mondo dal punto di vista della sua fine potenziale – ovvero, nel pensare la possibilità che carestie, epidemie ed altri disastri ecologici mettano fine alla vita così come noi la conosciamo. Il proliferare di film catastrofisti, e l'ossessione quasi patologica per eventi come l'11 settembre, certificano come la *rappresentazione* della catastrofe stia oggi *in vece* della catastrofe stessa e la esorcizzi. Metafantasia di un immaginario improbabile, il catastrofismo ha finito per rimpiazzare, nelle nostre formazioni culturali e sulla scorta della lezione di de Martino, l'esperienza del baratro che costituisce ancora il patrimonio esperienziale di molte formazioni sociali marginali.

Nel 1985, durante la ricerca sul campo nel villaggio di Jang, nel Ghana nord-occidentale, ebbi modo di esperire in prima persona prima la carestia, poi un'epidemia di meningite che uccise la metà dei bambini fino ai dieci anni in un villaggio di cinquecento persone. Da allora, le semplici, quasi banali, formule sacrificali che invocano da antenati e divinità abbondanza e fertilità hanno acquistato un sapore ed una salienza diversa. E così pure quegli atti rituali nei quali formule e gesti rimandano implicitamente allo stesso orizzonte propiziatorio.

Il progetto *Carnevale re d'Europa* intende recuperare quel punto di vista interpretativo e prospettico. Vogliamo rivisitare la serie delle mascherate nelle quali si articola il passaggio dall'inverno alla primavera in tutta Europa in prospettiva archeologica, verso il recupero e l'esplicitazione del senso profondo che sta alla base delle pratiche rituali mascherate.

L'ipotesi di partenza è che, dal punto di vista dell'archeologia culturale europea, le mascherate invernali abbiano traghettato fino all'età contemporanea pratiche rituali maturate grossomodo nella temperie culturale inaugurata dalla rivoluzione neolitica – la prima e più importante rivoluzione della storia, come ha argomentato persuasivamente Lévi-Strauss –. In quell'episodio si consolidarono due esperienze fondamentali per la produzione e riproduzione dei rapporti sociali: la prima fu quella della riduzione degli animali domestici – in primo luogo degli ovini e dei caprini –. La seconda concerne invece l'agricoltura, con l'addomesticamento delle prime specie vegetali, e primi fra tutti i cereali. Partita dalla cosiddetta mezzaluna fertile attorno al 10.000 avanti Cristo, la lunga e lenta rivoluzione neolitica si diffuse sia verso est che verso nord e nord-ovest, risalendo i Balcani per arrivare finalmente a quella *finis terrae* rappresentata dall'Europa occidentale e dal Mediterraneo attorno all'VIII-VII millennio. A rafforzare la verosimiglianza di questi percorsi stanno oggi i dati linguistici, che assegnano al neolitico la formazione stessa delle famiglie linguistiche moderne. Come è stato notato da più parti, l'agricoltura e le tecnologie ad essa ancillari rimasero sostanzialmente immutate fino alla rivoluzione industriale. Questo conferisce al periodo quel carattere di *très longue durée* che fa delle mascherate invernali non tanto – come si era voluto – “sopravvivenze” anacronistiche di pratiche preistoriche bensì – al contrario – espressioni simboliche organiche e coerenti a forme di civilizzazione che avevano nell'agricoltura e nella pastorizia i punti di forza.

È a quell'orizzonte tecnologico ed alle sue appendici rituali che si riferisce il simbolismo comparativo delle mascherate europee. Fra tutti, due tipologie appaiono ricorrenti. La loro diffusione, assieme alla trasformazione dei singoli moduli in varianti strutturalmente equivalenti, è così ampia da legittimare l'ipotesi che siano elaborazioni a partire da un comune sostrato culturale. La prima è la tipologia dell'aratura invernale: un aratro viene attivato in pieno inverno seguito dalla semina e – in certe varianti – anche dall'erpicoltura. La seconda tipologia è quella che chiamo, almeno provvisoriamente, la tipologia “del governo del gregge”. È questa un'azione rituale nella quale figure mascherate di signori/pastori governano il gregge facendo compiere a questi evoluzioni e figure “a comando”.

Secondo la famosa formula di Lévi-Strauss, il senso strutturale di queste mascherate è quello di riaffermare la signoria della cultura sulla natura: nessuna formazione sociale ha mai arato e seminato in inverno; mai nessun pastore è riuscito a governare il suo gregge con la precisione di un sergente istruttore nei confronti del suo plotone. L'esecuzione normativa ed arbitraria di “azioni contro natura” impone un ordine culturale alla sequenza naturale. Ma nel far questo contribuisce anche alla costruzione ideologica del dominio sull'ordine vegetale ed animale che è ad un tempo affermazione di primato e impetrazione di successo per l'annata a venire.

Arnold Van Gennep descriveva le mascherate invernali come punto di contatto fra *les passages cosmiques* e *les passages humaines* – i “passaggi cosmici” ed i “passaggi umani”. Le mascherate si svolgono infatti al volgere dell'anno, in quell'ambito solstiziale, ovvero, che segna la “resurrezione” del sole. Analogo e corrispondente questa “nuova nascita” è il passaggio all'età adulta di una nuova coorte di giovani. Spesso, dunque, come è peraltro evidente anche nei *Lupercalia*, le mascherate invernali assumono carattere iniziatico, coi coscritti dell'annata che svolgono le funzioni mascherate rituali centrali. Il progetto *Carnevale re d'Europa* si propone non solo di evidenziare questo aspetto e di inventariare la sua ricorrenza, ma anche di seguire i percorsi di trasformazione strutturale che il carattere iniziatico delle mascherate rende possibile su di una varietà di registri simbolici.

È il caso, per esempio, di quella diffusissima tipologia di mascherate invernali che vedono al centro dell'azione rituale la figura dell'orso. Come hanno messo in luce gli studi che al personaggio ha dedicato Piercarlo Grimaldi, quella dell'orso è mascherata polisemica per eccellenza, ricca, ovvero, di una molteplicità di varianti e di significati la cui specificità è articolabile (principio di metodo che, peraltro, pertiene agli eventi mascherati nel loro complesso) soltanto nel contesto specifico. Tuttavia, nell'economia del discorso ora in questione, l'orso si configura come animale mantico rispetto al passaggio delle stagioni. La fine dell'inverno viene decretata dalla ricomparsa dell'orso, riemerso dal letargo invernale, che fiuta nell'aria la buona stagione. In tal senso l'orso è animale iniziatico: i suoi attributi ctonii,

sotterranei, ne completano il carattere di figura mediatrice fra i mondi e le stagioni, leader ideale dei passaggi cosmici e di quelli umani.

Il carattere di “periodo critico” conferito alle calende di gennaio in tutta Europa risuona – anche – nel complesso insieme simbolico afferente alle Dodici Notti a cavallo fra il solstizio invernale e l’Epifania. Nel tempo a disposizione sarebbe del tutto impossibile entrare nei dettagli della varietà di rappresentazioni afferenti a questo passaggio calendariale in tutta Europa e posso solo citare i passaggi fondamentali.

A partire dai lavori fondamentali di Karl Meuli e Paolo Toschi, è stato dimostrato come esista un legame strettissimo fra le mascherate invernali e complessi di credenze e rappresentazioni che legano le mascherate al mondo dei morti e – per implicazione ed estensione – agli spiriti infernali. Gli studi dettagliati che negli anni ’70 del secolo scorso sono stati dedicati da studiosi come Jacques Le Goff e Jean-Claude Schmitt alle pratiche afferenti al complesso dello *charivari* – la pratica ovvero di monitoraggio e punizione dei matrimoni anomali nell’Europa premoderna – hanno inoltre evidenziato il legame fra ritualità iniziatica, maschere e mondo dei morti. In particolare, il complesso relativo alla *caccia selvaggia* – la *Wilde Jagde* germanica o *Wild Hunt* delle isole britanniche – coniugherebbe la mitologia della tradizione orale alla ritualità delle mascherate invernali. Il variegato orizzonte culturale afferente alle germaniche *Perchten* avrebbe, in altre parole, una diffusione europea a partire da un sostrato comune che vede i riti di passaggio associati al mondo dei morti ed a quello degli spiriti.

Ricordo qui che – dopo tutto – il termine *masca* appare per la prima volta nell’editto di Rotari (siamo nel 643). In quel contesto esso ha già le caratteristiche di un concetto cognitivamente instabile: strega o spetto; persona in carne ed ossa oppure apparizione immateriale – così come è ancor oggi nei dialetti piemontesi – la *masca* possiede fin dall’inizio quell’indeterminatezza denotativa che rende possibile fruirne in contesti connotativi ambigui e plurali. Il concetto è, in altre parole, tanto labile ed indefinibile quanto – al contrario – può caricarsi di molteplici implicazioni simboliche. Già a partire dalle caratteristiche originali della *masca* si rende dunque possibile quell’innesto di pratiche variamente afferenti al complesso “sciamanico” delle antiche religioni europee sul sostrato relativo alle divinità inferie ed agli spiriti di natura che studi come quelli di Carlo Ginzburg e di Gael Kligman hanno esplicitato come caratterizzanti la cultura popolare europea.

L’archeologia delle pratiche mascherate che il progetto *Carnevale re d’Europa* intende inaugurare, vuole promuovere la ricerca sulla stratigrafia di tali percorsi connettivi nelle rispettive tradizioni culturali. Questo avverrà tanto individuando le distinte tipologie quanto – e soprattutto – tracciando i percorsi di trasformazione e dunque di continuità strutturale fra pratiche apparentemente diverse e lontane fra loro nel tempo e nello spazio.

Lo sviluppo negli ultimi decenni di una forte corrente di studi antropologici della classicità greca (e in parte anche romana) grazie all'influenza che la scuola degli *Annales* ha esercitato anche nei confronti degli studi classici, ha reso possibile un diverso trattamento delle fonti letterarie. Il nuovo approccio ha fatto emergere, in particolare, una versione delle religiosità classica non tributaria – anzi, spesso antagonista ed alternativa – di quelle che sono state le elaborazioni letterarie (ed un tempo chiave di lettura privilegiata) di filosofi, poeti e letterati.

La scuola di Jean-Pierre Vernant e Pierre Vidal-Nacquet ha delineato i tratti di una “religiosità popolare classica” che costringe a rivedere la questione della “eccezionalità” della religiosità greca (e romana!) rispetto alle religioni dei popoli “barbari” circostanti. In particolare, è stato messo in luce come certi aspetti della religiosità “popolare”, “non ufficiale” della Grecia antica fossero legati – quando non addirittura da questi derivati – a formazioni culturali limitrofe e “barbare”, l'apporto delle quali le fonti classiche “dotte” tendevano a giocare al ribasso quando non addirittura ad eclissare. Mi riferisco qui a quegli aspetti della religione greca arcaica che presentavano tratti caratteristici “imbarazzanti” al tempo della classicità – quando, ovvero, il corpus centrale della “civilizzazione greca” fu elaborato in senso spesso apologetico per sottolineare l'unicità della cultura ellenica di contro ai “barbari” limitrofi –.

È oggi un dato acquisito che culti arcaici come quello di Pan e di Dioniso – entrambe caratterizzati da imbarazzanti fenomeni “irrazionali” di *trance* ed entusiasmo euforico e strettamente connessi a livello cognitivo come “culti selvaggi” – afferissero ad un sostrato pan-europeo comune e condiviso, e che fossero influenzati – specie per quanto riguarda il secondo che tanta parte ebbe nell'esperienza religiosa degli strati di popolazione subalterni – dalla cultura dei popoli circumvicini, e nella fattispecie dai Traci, gli abitanti dell'odierna Bulgaria. Spetta a quel grande studioso che fu Alexander Fol, ancora in attesa di una traduzione che renda giustizia all'importanza della sua opera, aver tratto le conseguenze da quel cambiamento metodologico epocale. Nell'elaborare la nozione di “orfismo popolare”, Alexander Fol intendeva ricondurre la vicenda letteraria e romantica di Orfeo nell'alveo culturale originale. Dell'orfismo Fol rivendicava il carattere popolare che vedeva l'origine del complesso letterario nelle pratiche sciamaniche del sostrato rituale arcaico: il viaggio dello specialista rituale nel regno dei morti per recuperare le “anime vaganti” dei viventi affetti da malattie ed in pericolo di vita.

Il progetto *Carnevale re d'Europa* intende fare il passo ulteriore rispetto al riposizionamento delle radici della “religione letteraria” ellenica rispetto ad un più antico – e verosimilmente neolitico – sostrato paneuropeo. L'ipotesi che intendiamo verificare è che gli aspetti interculturali che caratterizzano il complesso delle mascherate invernali in Europa siano riconducibili, in ultima analisi, a quell'altro complesso di “religiosità elementare” – per parafrasare e chiamare in causa ancora

una volta lo strutturalismo di Lévi-Strauss – rappresentato dall'imperativo che è ad un tempo *fondante* la religiosità e causa del suo *riprodursi*, che è la gestione del rapporto col mondo dei morti.

Ma perché – in conclusione – *Carnevale re d'Europa*?

Il progetto, che articolato così come l'ho articolato fino ad ora sembrerebbe un progetto epigono di approcci teorici e metodologici da tempo obsoleti. Esso è, tuttavia, motivato da più di un grano di attualità.

Il dibattito sull'“Identità Europea” oggi sembra tacere, sconfitto come è stato da inconcludenti polemiche sul primato di questo o quel “capolavoro di civiltà” che si è voluto vedere chi nella civiltà classica, chi nel cristianesimo e chi nell'illuminismo. Ciò che sorprende – e che è perlomeno bizzarro – è che i tre capisaldi dell'“Europa immaginata”, per parafrasare Benedict Anderson, sono stati storicamente in competizione per un'egemonia mutualmente esclusiva ed in grave e spesso letteralmente mortale conflitto fra loro. Certo, l'Europa è tutto quello – anche, ovvero, la somma totale di movimenti culturali, politici ed economici in conflitto fra loro. L'Europa di oggi è – anche – il risultato del riporto storico di *quei* conflitti. Ma, al momento di formulare il progetto in oggetto, credo, Giovanni Kezich ed io avevamo in mente l'*altra* Europa. Quella che – ovvero – per ragioni sociologiche, storiche e dunque culturali – quelle tre direttrici aveva vissuto secondo modalità altre rispetto a quelle rivendicate – in maniere spesso ideologica – dall'Europa occidentale dominante ed egemone.

Ma si trattava qui di un discorso allo stesso tempo “esterno” ed “interno”: quale parte *attiva* avevano giocato le classi popolari – e ancor di più i contadini, i marginali, i subalterni, nella formulazione dei tre capisaldi della civiltà europea sui quali oggi si discute? Non credo si rischi un populismo volgare – ma siamo in questo senso pronti al dibattito – se si ipotizza che le specificazioni storiche, epocali e conflittuali – classicità, cristianesimo e illuminismo (o quant'altro) – si siano comunque confrontate e scontrate a partire da un sostrato culturale comune – come abbiamo visto di *lunghissima durata* – che rappresenta, quello sì!, il patrimonio culturale comune dell'Europa.

Le mascherate invernali rappresentano, di quel sostrato culturale, tanto il concentrato comune quanto la continuità con un'eredità economica, sociale e politica condivisa. Il progetto *Carnevale re d'Europa* è ispirato a quel tipo di visione. Una visione che riporti ciò che ci accumuna al livello della cultura statisticamente se non storicamente dominante, e che a questa renda giustizia.

Scriveva Ignazio Silone che “i cafoni si intendono qualsiasi lingua essi parlino”.



Il progetto che oggi presentiamo intende evidenziare ed articolare l'idioma europeo comune al di là delle specifiche lingue praticate – la continuità di una medesima *langue* al di là della varietà della *parole*, per esprimerci con De Saussure – persuasi come siamo che l'identità interculturale europea sia costituita dalla comunità dei significati oltre ed al di là della varietà dei significanti.

Da ultimo – e non me ne voglia Giovanni.

Il titolo *Carnevale re d'Europa* a me proprio non piace. Se non altro perché quello che vi abbiamo proposto è un progetto democratico – anzi, vuole essere *il* progetto democratico alternativo ai discorsi elitari sull'identità europea.

È mia persuasione che il titolo stesso del progetto si democratizzerà in corso d'opera. Ma di questo vi daremo notizia fra tre anni, quando – stesso luogo stessa ora – renderemo conto del lavoro svolto.

Grazie