

OSVALDO DUILIO ROSSI

Le feste e il pensiero selvaggio

1. Contraddizioni della cultura (scientifica) moderna

Perché celebriamo le feste e come le festeggiamo?

Festeggiamo perché, nonostante la scienza e la tecnica ci immergano in un percorso evolutivo strabiliante (per molti, esoterico e quasi fantastico), e nonostante la nostra società vanti il raggiungimento di traguardi fondamentali per la civiltà, per certi versi siamo ancora dei selvaggi. La nostra necessità di scongiurare il male, all'inizio o in determinati momenti di ogni ciclo temporale, non è ancora stata sconfitta dalla razionalità scientifica che sembra (ma sembra soltanto) guidarci quotidianamente verso il futuro, che sembra volerci liberare di radici culturali che affondano nella superstizione e

che, quando non vengono demonizzate, sono derise. Prima contraddizione.

Inoltre, festeggiamo adottando modalità e riti non affatto differenti, se non altro per il loro contenuto simbolico, da quelli dei nostri antenati selvaggi.

Recuperando l'importante testo di Frazer (1922/1990), non possiamo fare a meno di notare che ogni festa chiassosa non è altro che un attacco sferrato nei confronti dei demoni che minacciano un determinato gruppo di cui facciamo parte o che ci minacciano personalmente (e che scacciamo grazie al sostegno del nostro gruppo chiassoso). Abbiamo dimenticato che dietro ai lustri dei festeggiamenti si nascondono ancora spiriti, demoni e presenze fantasmagoriche alle quali la nostra cultura di stampo scientifico dichiara di non credere ma che, evidentemente, permettono ai comportamenti ritualizzati di sopravvivere. Mi chiedo quanto siamo coscienti di questa seconda contraddizione culturale e quanto la componente religiosa della cultura – altra opposizione alla nostra vena scientifica – è costituita da superstizioni e da retaggi del pensiero selvaggio che essa stessa demonizza.

Sembra che, per quanto riguarda l'aspetto magico, la civilizzazione di cui ci rendiamo testimoni sia un'evoluzione del pensiero selvaggio nel senso di un ulteriore inselvaticamento. Nella nostra società il numero delle occasioni di festeggiamento è sempre maggiore e le celebrazioni includono eventi una volta non esistenti o non contemplati nella sfera della ritualità, come se, paradossalmente, evolvendo necessitassimo maggiormente di riti e di forme di scongiuro. L'elevata frequenza con cui ci scambiano gli auguri (in quasi ogni occasione d'incontro, anche quotidianamente), nonostante una maschera di pura formalità, sta a significare un forte appello alla componente apotropica di una cultura che si dichiara strettamente scientifica. Terza con-

tradizione.

Si analizzeranno qui di séguito, molto schematicamente, alcune feste pertinenti alla gran parte delle culture della civiltà occidentale per smascherare il senso selvaggio nascosto dal buonsenso comune, distinguendo tra sacralità (ciò che è strettamente ritualizzato, regolato e socializzato, non necessariamente di stampo religioso) e profanità per dimostrarne la reciproca omologazione (p. es. le pratiche iniziatiche che sopravvivono nei riti profani).

2. *Festeggiamenti sacri*

Il Capodanno¹ si estrinseca sia in riti di espulsione diretta dei mali, sia in riti di espulsione mediata per mezzo di uno o più capri espiatori; metodo, quest'ultimo, che recupera anche il concetto selvaggio di trasmissione del male da corpo fisico a corpo fisico, cioè la possibilità di trasferire su qualcun altro ciò che ci affligge, come se si trattasse di un peso reale che si possa accollare sulle spalle altrui (dalle nostre alle sue).

L'esplosione dei petardi, tipica di questa festa, pertiene al primo genere di espulsione e non è altro che il retaggio, esteso ai mezzi (piro)tecnici, delle manifestazioni ritualistiche collettive finalizzate a scacciare direttamente i demoni, spaventandoli con schiamazzi, urla, danze, maschere e combattimenti ritualizzati².

1 Sacro in quanto strettamente ricorrente e inviolabile, non in quanto religioso. «Sembra che si creda utile far piazza pulita degli spiriti maligni in epoche fisse, di solito una volta l'anno, perché il popolo possa incominciare una vita nuova, libero da tutte le influenze malefiche che si sono per tanto tempo accumulate sopra di esso» (Frazer 1922/1990: 644). L'autore non si riferisce al nostro Capodanno, ma è evidente che questo sia riconducibile a tale definizione.

2 A gran parte di tali manifestazioni si riferiscono generalmente i festeggiamenti di stampo caotico, del tipo degli incontri nelle discoteche, con musica assordante, danze sfrenate, droghe, etc. Potrebbe sembrare che in tali occasioni lo stordimento sia subito pianto-

Il lancio degli oggetti vecchi dalle finestre, buttare e rompere le cose, invece, derivano dall'usanza di distruggere il capro espiatorio affinché questo porti via, con la sua morte, le qualità negative trasmessegli dall'individuo o dalla comunità. Frazer (1922/1990: 673) indica che «quando una nazione diventa civile, se non abbandona interamente il costume di versare sangue umano, sceglie almeno come vittime delle miserabili creature che sarebbero uccise in ogni caso». La nostra società civile, in luogo di “miserabili creature”, adotta a capro espiatorio gli oggetti (purché vecchi e consunti³), infatti «il male di cui un uomo cerca di liberarsi non deve necessariamente trasferirsi sopra un'altra persona ma anche, e ugualmente bene, sopra un animale o sopra un oggetto» (Frazer 1922/1990: 631).

Similmente, l'odierna festa di *Halloween* e il Carnevale implicano il chiaro contrasto delle forze spiritiche da parte degli uomini mediante il camuffamento, che assume due funzioni, a seconda del tipo di maschera indossata: una di attacco diretto poiché il mascheramento in mostro permette all'individuo di fronteggiare coraggiosamente i demoni e di metterli in fuga spaventandoli, essendosi reso possibilmente più spaventoso di loro; l'altra di mimetizzazione poiché ci si traveste anche per confondersi con gli spiriti malvagi, che, in cerca di uomini da vessare, lasceranno in pace i propri simili.

L'origine dell'attuale festa di *Halloween* (alla quale Marco Benoit Carbo-

sto dai partecipanti che dai demoni, ma è proprio dei riti di espulsione, come anche degli esorcismi, che l'attore venga stordito per raggiungere un limite dal quale sia possibile effettuare la purificazione – come se per liberare un vaso da una melma lo si dovesse riempire d'acqua oltre la capienza e insistendo con l'immissione affinché tutto tracimi.

- 3 Si rispettano così i principi marxisti per cui anche il lavoro dell'operaio va difeso – se l'oggetto è usurato e “passato”, lo è anche il lavoro che è servito a farlo, quindi la dignità dell'operaio non sarà offesa dalla distruzione.

ne ha già dedicato un interessante ed esaustivo saggio⁴) risale all'intento, da parte delle gerarchie cattoliche (Sant'Odilone, abate di Cluny, 1048), di de-tronizzare il culto celtico di *Samhain* per sostituirlo con quello della commemorazione di tutti i santi cattolici (Ognissanti, appunto) che, nei paesi anglosassoni, prende il nome di *Hallowmas*⁵ (ingl. "Messa in onore dei santi"). La festa di *Samhain* (gael. "inverno") prevedeva, in occasione dell'arrivo dell'inverno, la sacralizzazione del raccolto (come fonte di vita) e l'accensione di un fuoco, anch'esso sacro, dal quale ogni famiglia della comunità traeva la prima fiamma del proprio focolare domestico. Il significato arcaico della festa risiede nel rafforzamento, tramite queste pratiche, del senso di comunità per scongiurare la solitudine che, durante l'inverno, rappresenta un grave pericolo la vita dell'individuo.

Nel tentativo di spodestamento dell'abate Odilone si legge comunque un richiamo a questa istanza di salvaguardia e consolidamento delle relazioni sociali, laddove la forza di tutti i membri della comunità celtica è sostituita dalla forza di tutti i santi della cultura cattolica: è sempre un *tutti*, una comunità, ad imporsi sugli individui.

Come nei riti di Capodanno, anche in *Halloween/Ognissanti* e nel Carnevale il contrasto degli spiriti maligni e delle avversità sono strumentali alla preservazione della vita. Si tratta di feste incentrate sulla ritualità e sulla rappresentazione al fine di esaltare la vita e l'importanza di vivere. Mistificazione attuata dal pensiero selvaggio che, come visto, opera nel campo del mascheramento (mistificazione, appunto): rappresentare la morte per signi-

4 Disponibile presso [www.gorgonmagazine.com/downloads/Sabbatica I - Days of The Dead - Gorgon Extra.pdf](http://www.gorgonmagazine.com/downloads/Sabbatica_I_-_Days_of_The_Dead_-_Gorgon_Extra.pdf).

5 Il nome *Halloween* è la contrazione dell'espressione *All Hallows' Eve/Hallowmas' Eve* "vigilia del giorno di Tutti i Santi" (ingl.) – *All* "tutti", *Hallow* "santo", *mas/mass* "celebrazione eucaristica, messa", *Eve* "vigilia".

ficare la vita.

Inoltre, per questi due casi specifici, è valido il commento generale di Turner (1972/2003: 34) per cui gli uomini «hanno un reale bisogno di togliersi di tanto in tanto la maschera, il velo, gli ornamenti e le insegne del proprio stato anche soltanto per indossare le maschere liberatorie della mascherata liminale», che rende tutti i membri identici, permettendo di svolgere riflessioni altrimenti impedita dalla stringenza quotidiana di ruoli e *status*.

Anche i festeggiamenti profani, che sono analizzati di seguito, operano una mistificazione (più ampiamente culturale, invece che strettamente religiosa): celebrare ed esultare con lo scopo di ricordare l'agone della sopravvivenza, sottolineando la morsa sociale dell'interdipendenza degli attori.

3. *Festeggiamenti edonistici e privati*

I compleanni non sono semplici festeggiamenti, tramite la celebrazione del ricordo, della nascita di un particolare individuo (come la civiltà ha imparato a mascherare), ma racchiudono ulteriori elementi di natura strettamente selvaggia.

In primo luogo, i regali assolvono a una duplice funzione: per un verso, definire i rapporti di potere (perché donare è un atto unilaterale che, come indicato da Mauss 1923/2002, significa le capacità e le possibilità del donatore), segnando contestualmente la sottomissione economica del donatario; per altro verso, conferire al festeggiato oggetti (per lo più inutili) capaci di svolgere in un futuro non eccessivamente lontano la funzione di capri espiatori civili (in occasioni come il Capodanno).

Essendo la nostra una società civile, cioè più ipocrita e più mediatizzata

rispetto a quelle strettamente selvagge, i rapporti di potere intessuti con i doni dagli invitati nei confronti del festeggiato vengono livellati da quest'ultimo mediante il dispendio per l'organizzazione del festeggiamento (*potlatch*, cfr. Mauss 1923/2002), ristabilendo in questo modo l'equità dei singoli rapporti individuali tra donatario e donatori.

Il senso della comunità che ruota attorno al festeggiato non risiede nella solidarietà e nei rapporti di amicizia che si palesano mediante lo stare insieme; si rintraccia, invece, nell'insieme degli atti di donazione, che segnalano una sottomissione del singolo allo sciame affinché, per la preservazione dell'ordine e della specie, nessuno dimentichi mai che «il fondamento della civiltà è la sostituzione del potere dell'individuo con il potere della comunità» (Bauman 2006/2007: 44).

Particolari feste di compleanno sono quelle dedicate alla maggiore età che sono veri e propri riti iniziatici, ancora più selvaggi delle iniziazioni selvagge, in quanto servono a definire solo ufficialmente l'ingresso di un individuo in un dipartimento sociale al quale ha già cominciato a partecipare in via del tutto ufficiosa (ma palese). Doppia mente selvagge, quindi, perché si media una mediazione. Nella tribù l'individuo, guidato dai saggi, consegue l'accesso ad una particolare sfera esclusivamente a séguito dell'iniziazione. Nella società civile, invece, l'individuo, sorvegliato da un potere che controlla al solo fine di punire, agisce come, dove e quando vuole, relegando il rito socializzante nell'ambito della detenzione e del consolidamento di un potere istituzionale, però mai con lo scopo di un percorso di istruzione e di crescita individuali.

Danze, musiche e droghe, collettivizzati dal gruppo dei pari, sono un'altra mistificazione sociale: la festa è ad uso e consumo esclusivo dei giovani,

nessun anziano è ammesso, ma ogni luogo, ogni oggetto, ogni sostanza e ogni comportamento dipendono dalla concessione che ne fanno gli adulti (chi vende i liquori, chi affitta i locali, chi insegna come e cosa bere, etc.) e l'indipendenza nella quale si gioisce è puramente fittizia. Ma ciò serve proprio a consolidare le pertinenze della società, a non far dimenticare che tutti si dipende.

Le feste private di stampo adolescenziale sono un esempio di esaltazione della forza di gruppo. Quando i genitori lasciano la casa, il gruppo dei pari si raccoglie ufficialmente per darsi alla pazza gioia di un divertimento senza freni (imposti dalla famiglia). In realtà, mediante il baccano dell'orda, il gruppo scaccia i mali che minacciano i vari membri, ancora dipendenti dalle cure dei rispettivi familiari (momentaneamente assenti). In quest'ambito si fa festa fino all'alba perché addormentarsi senza protezione è rischioso e lo stordimento del(lo s)ballo è solo per dimenticare l'ipocrisia di queste istanze conservative tanto infantili quanto imbarazzanti per l'autostima dell'individuo.

Nei pigiama party, di stampo più intimo e più femminile, le chiacchierate notturne e i pettegolezzi mascherano un'istanza di comunione finalizzata al contrasto degli spiriti invisibili da parte della piccola comunità costituita nella cerchia di amiche. Questo chiacchiericcio notturno si accompagna all'infrazione delle regole alimentari (dall'ingurgitare "schifezze" varie ai limiti delle pratiche di bulimia e anoressia), spesso per testimoniare al Sé una forza capace di contrastare ogni imposizione (soprattutto quelle alimentari, che sono strettamente vitali), quindi anche ogni spirito avverso.

Le feste di laurea, che è facile additare come sintomo di una barbara trasformazione della cultura in puro simbolo di *status* (cultura oggettivata, reificata e declassata da forma di sapere a mera merce di consumo, destinata quindi a non essere interiorizzata – cioè saputa – ma relegata all'esterno del Sé, cioè semplicemente posseduta per essere ostentata), nascondono una forma rituale iniziatica e una apotropaica.

Si tratta di iniziazione in quanto, come per il compleanno, la festa apre ufficialmente la porta d'ingresso in un dipartimento nel quale, ufficiosamente e tecnicamente, si era già presenti con il mero conseguimento del diploma di laurea – il pezzo di carta che, come un lasciapassare o un biglietto da visita, permette di essere considerati poco meno che professionali. Non a caso, spesso, si regalano ai neolaureati i loro primi biglietti da visita, pezzi di carta meramente rappresentativi. Iniziazione mistificatrice, però, in quanto ciò che conta (l'ufficialità del titolo di studio e le varie possibilità che questo apre), in realtà, si rivela ufficioso, passa inosservato, è quasi accessorio: ciò che conta è il simbolo di *status* e ciò che si festeggia è la detenzione del simbolo, che colloca il soggetto in un nuovo stato socialmente riconosciuto.

La componente apotropaica, d'altra parte, è vissuta come tale in quanto, ormai, il sapere risulta essere piuttosto un male, una fatica di per sé sterile e inutile (se non per il prestigio che conferisce il titolo), quindi qualcosa di cui liberarsi il prima possibile – conservando però il testimone della prova superata con successo, il certificato di laurea come una cicatrice visibile il più possibile.

Gli anniversari di fidanzamento e quelli matrimoniali diventano mensili e, in certi casi limite, settimanali, denotando così la grande insicurezza ripro-

sta nei legami sentimentali, che necessitano di un continuo scongiuro dell'accidente, in quanto si è più o meno consapevoli che non bastano o che non ci sono la volontà, la forza e la sincerità necessarie a mantenere viva una relazione. Servono, invece, conferme, prove e testimonianze reali (le celebrazioni, gli atti e i regali). La relazione deve essere oggettivata, non basta che si attualizzi.

Il matrimonio, da figura culturale che incorporava una ritualità e una sostanza contrattuale, con aspetti d'interesse economico, sentimentali e giuridici, oggi diventa un oggetto: né rito né contratto, ma merce che deve essere detenuta per comprovare (principalmente a se stessi) il proprio ruolo nella sfera affettiva – e la sfera affettiva è un'altra *res* che aggiunge valore al soggetto sociale. I banchetti matrimoniali, così, sono un *potlach*, uno spreco, un segno sociale, non una manifestazione di gioia, ma di potere.

I *divorce party* (le feste organizzate per celebrare i divorzi) sono l'ultima deformazione registrabile dei riti di passaggio (cfr. van Gennep 1909/2002). Vivendo in una società che propugna la positività ad ogni costo, si cade nella trappola di idealizzare la rottura del matrimonio, considerandola «nei termini di una libertà riconquistata che deve essere festeggiata in pompa magna» (Stevani 2009: 20). Queste feste sono un interessante indice del fatto che, ormai, sono spariti dalla società i riti di passaggio (i pochi rimasti, sono incorniciati esclusivamente nella sfera religiosa), ma sono rimaste – anzi, sono proliferate – le feste, proprio a sottolineare la peculiarità di «una società che propugna la positività ad ogni costo » (*ibid.*). Vige l'illusione di evitare le emozioni negative e di esorcizzare la morte secondo i noti meccanismi illustrati da Baudrillard (1976/2002: 200-207), per cui anche le veglie funebri tenute nelle *funeral homes* sono feste in cui si cerca di «conservare al

morto un'aria di vita, la *naturalizza* della vita», posto che, ormai, la morte è contro natura.

Molti festeggiamenti sono celebrati mediante il rito del pasto in comune e prevedono sempre l'uso di bevande alcoliche e spesso di droghe più o meno leggere – usanza che deriva evidentemente dai riti sciamanici per cui l'adozione di stupefacenti permette ai partecipanti di entrare in contatto con il mondo spiritico (non a caso l'alcol è noto anche come “spirito”).

Sia che gli ospiti collaborino all'organizzazione della cena, portando alcune pietanze, sia che mangino esclusivamente quanto offerto dai padroni di casa, al di là del gesto di cortesia (che è una maschera culturale), è valida l'analisi condotta da Lévi-Strauss (1962/2003: 248) circa i pasti totemici che «instaurano la contiguità, ma soltanto allo scopo di consentire un paragone il cui risultato confermi le differenze». Quando ogni ospite (o famiglia ospite) porta una pietanza a una festa, la condivisione dei cibi, pertinenti ai singoli ospiti (o famiglie), si configura come «uno scambio tra gruppi sociali» (*ibid.*). Anche nel caso in cui il banchetto sia stato interamente acquistato (non preparato) dai padroni di casa, il significato ritualistico è mantenuto da una differenza sociale che si estrinseca nella possibilità di spendere (rimandando così anche al discorso sul dono rilevato da Mauss, 1923/2002).

Tali marcature delle differenze tendono ad essere annullate reciprocamente perché la distribuzione generale delle occasioni di celebrazione porta chiunque, prima o poi, a festeggiare a propria volta qualcosa in modo analogo. L'unica distinzione reale tra gli individui si evince dai loro reciproci rapporti di conoscenza, le differenze cioè si individuano tra chi è nella posizione di invitare e chi è in quella di essere invitato. A tal fine è possibile costi-

tuire una serie di tabelle che permettano d'individuare le occorrenze dei rapporti di differenziazione (indicati con il segno "+"). Se, p. es., *A* organizza una cena *a* (alla quale partecipano *C* e *B*) e *B*, a sua volta, organizza una cena *b* (alla quale partecipano *A*, *C* e *D*); se poi *C* dovesse organizzare un'ulteriore cena *c* (alla quale partecipino *A*, *B* e *D*) e se così facesse anche *D* (con partecipanti *A*, *B* e *C* alla cena *d*), i rapporti di differenziazione si distribuirebbero, cronologicamente, come segue:

<i>a</i>	A	B	C
A		+	+
B	+		-
C	+	-	

<i>b</i>	A	B	C	D
A		-	+	-
B	-		+	+
C	+	+		-
D	-	+	-	

<i>c</i>	A	B	C	D
A		-	-	+
B	-		-	+
C	-	-		+
D	+	+	+	

<i>d</i>	A	B	C	D
A		-	-	+
B	-		-	-
C	-	-		-
D	+	-	-	

Tali rapporti si livellerebbero completamente (riportando il segno "-" in ogni cella) se alla cena *d* partecipassero solo *B* e *C* (perché *A* rifiuta l'invito o perché *D* non invita *A*).

Questo schema indica una ricorsività tipica del meccanismo del dono per cui l'equilibrio si raggiunge solo con la chiusura di un ciclo, all'interno del quale tutti i soggetti abbiano collaborato reciprocamente. Ciò implica che basta instaurare un rapporto iniziale per aprire un ciclo ricorsivo di relazioni che instaurano la contiguità per segnare le differenze – con lo scopo comune, ma tacito, di stringere e rafforzare le relazioni sociali, ricordando ai membri le differenze che fanno di ciascun individuo un possibile individuo isolato, cioè un non-membro esposto ai rischi della solitudine e alle asperità della sopravvivenza. Inoltre, strutture sociali di stampo totemico come que-

sto (che evidentemente sopravvivono nel mondo civile), al fine di mantenere i legami sociali, prevedono che i cicli delle relazioni obbligatorie non vengano mai chiusi (come nell'esempio della tabella), cioè che l'equilibrio non sia mai raggiunto.

I festeggiamenti collettivi celebrati dalle masse, nonostante l'aspetto puramente effimero (p. es. la Notte Bianca) o, alternativamente, sociale (p. es. il 1 Maggio), dimostrano di essere altre occasioni di sfogo apotropaico, cautelativo e consolidante. I concerti, le danze, gli spettacoli e, insomma, la partecipazione rappresentati in strade e piazze delle città, distribuendo i festeggiamenti negli spazi pubblici, permettono l'assembramento collettivo, lo stringimento di tutti i membri della società intorno ad uno scopo comune e immediato, tanto selvaggio quanto atavico. In queste feste non sono coinvolti solo i membri della società che decidono di partecipare, bensì anche coloro i quali rimangono in casa: il flusso del pubblico nelle strade avvolge l'ambiente circostante anche ai disertori e l'atmosfera di fermento sociale trapela negli ambienti che cercano di chiudersi tramite i *media*, attraverso le finestre, veicolati dai membri dei nuclei familiari che entrano ed escono di casa, etc. Questo forte stringimento, per un verso, assolve alle funzioni di espulsione degli spiriti da parte della collettività (come già indicato per le feste sacre, vd. il Capodanno), dall'altra, ricorda agli individui quanto sia necessario che ciascuno partecipi alla comunità per difendersi dal male e per sopravvivere tutti insieme (vd. *Halloween/Samhain*).

Paradossalmente, queste, che sono le forme più laiche di festeggiamento, risultano essere le più religiose perché rilegano su scala più vasta il tessuto sociale.

4. Religione

È necessario prestare attenzione anche alle manifestazioni strettamente religiose della società civilizzata, in quanto non si può prescindere dal fatto che, nei termini di Lévi-Strauss (1962/2003: 242), se «si può dire che la religione consiste in una *umanizzazione delle leggi naturali* e la magia in una *naturalizzazione delle azioni umane* [...] non esiste religione senza magia, come non esiste magia che non contenga almeno un briciolo di religione».

La figura di Cristo e, in particolar modo, l'immagine del crocifisso riconducono a retaggi del pensiero selvaggio, evidentemente tanto più efficaci quanto più è civilizzata la società che li assimila culturalmente⁶. La spiegazione delle abitudini selvagge fornita da Frazer (1922/1990: 630, 673), benché riferita esclusivamente a queste forme di ritualità, si adatta facilmente all'ingresso nel mondo civilizzato da parte della figura di Cristo immolato, sacrificato per la salvezza dell'uomo:

le disgrazie e i peccati accumulati da tutto un popolo vengono fatti ricadere sopra il dio morente che si suppone li allontani per sempre, lasciando così il popolo innocente e felice. [...]

Se ci domandiamo perché si debba scegliere un dio che muoia, per fargli prendere sopra di sé e redimere i peccati e le sofferenze del popolo, si può rispondere che, nella pratica di usare la divinità come capro espiatorio, abbiamo la combinazione di due costumi che erano una volta distinti e indipendenti. Da una parte abbiamo visto che è stato comune l'uccidere un dio umano o animale per mettere al sicuro la sua vita divina dalla corruzione e dai pericoli della vecchiaia, d'altra parte abbiamo visto

6 Si noti che la religione cattolica è diffusa piuttosto nelle società ad alto grado di civilizzazione che in quelle strettamente selvagge.

che è stato uso comune di avere ogni anno un'espulsione generale dei peccati e dei mali. Ora se venne al popolo l'idea di combinare questi due usi ne risultò l'impiego d'un dio che doveva morire come capro espiatorio. Egli veniva originariamente ucciso non per portare via i peccati ma per salvare la sua divina vita dalla degenerazione della vecchiaia; tuttavia, poiché doveva essere ucciso in ogni caso la gente può aver pensato che si poteva benissimo approfittare dell'occasione per caricarlo del peso di tutte le sofferenze e di tutti i peccati affinché egli se li portasse dietro nell'ignoto mondo di là dalla tomba.

Quanto già esposto in Rossi (2006) combacia con questa riflessione e, nonostante le sue generali critiche a Frazer, anche il discorso di Lévi-Strauss (1962/2003: 246-247) definisce il significato religioso della crocifissione di Cristo secondo un impianto del pensiero magico tipicamente selvaggio:

Una volta che mediante la sacralizzazione della vittima il rapporto tra l'uomo e la divinità è stato assicurato, questo viene poi spezzato dal sacrificio con la distruzione della vittima stessa. Avviene quindi, provocata dall'uomo, una soluzione di continuità [...]. Lo schema del sacrificio consiste in un'operazione irreversibile (la distruzione della vittima), la cui necessità dipende dal fatto che sono stati precedentemente messi in comunicazione due «recipienti» a livelli diversi.

Il sacrificio è dunque un'operazione *assoluta* o *estrema* che si fonda su un oggetto che funge da *mediatore*. [...] Il sacrificio cerca di stabilire un'auspicata connessione tra due ambiti inizialmente separati [... collegandoli] tramite una vittima sacralizzata (oggetto ambiguo che ha qualcosa dell'uno e dell'altro) e abolendo poi il termine di questa connessione.

Le religioni secolarizzate sono comprensibili anche alla luce delle osservazioni di Turner (2003: 55-60) sulla necessità di riti paradossali, insoliti, illogici, persino perversi, ma proprio per questo in grado di stimolare il pen-

siero, ponendo problemi che mirano a risolvere i dilemmi del senso. Quando l'autore parla di riti che prevedono forme di cannibalismo simbolico, probabilmente dettate da «desideri inconsci opposti alle norme» (*id.*: 59), è difficile non pensare al sacramento eucaristico nella messa cattolica. Certe azioni simboliche e certi simboli «sono “culturalmente intesi” a risvegliare una grande quantità di sentimento illecito, allo scopo di poter applicare questo quantum di sentimento, spogliato di ogni attributo morale, a scopi e valori leciti e legittimi».

Parimenti, il valore simbolico della povertà, anche nelle religioni secolarizzate (si pensi alle figure di Cristo, San Francesco, Gautama Buddha, etc.), riflette la possibilità di ridurre l'individuo a pari tra i simili, spogliandolo dei segni di *status* e ruolo, partecipe di una *communitas* che permetta uno schietto amore reciproco (Turner 2003: 73-78).

Molte componenti delle nostre usanze civili sono diverse da come appaiono e acquisiscono senso in maniera indiretta – come anche i fenomeni religiosi, che richiedono atti di fede, cioè di fiducia nei confronti di entità, costumi e credenze non verificabili. Costumi e credenze, in ogni caso, servono a mascherare il *corpus* delle istanze sociali e culturali – come la maschera nasconde l'identità (individuale nei confronti degli altri e umana nei confronti degli spiriti).

Come osservato, la mistificazione è strettamente pertinente allo sviluppo del senso sociale, ma in una società d'impianto dichiaratamente scientifico essa può ripiegarsi su due versanti: può sconfinare nella demagogia oppure rivelarsi profondamente necessaria. Ciò perché, nonostante il nostro desiderio illuminista di scoprire le verità nascoste, di svelare l'arcano, abbiamo bisogno di credere – nella magia, nel fato, nella società, nella politica, nell'e-

conomia, in Dio...

Bibliografia

Baudrillard Jean, *Lo scambio simbolico e la morte*, Milano, Feltrinelli, 2002 (orig., 1976).

Bauman Zygmunt, *Homo consumens. Lo sciame inquieto dei consumatori e la miseria degli esclusi*, 2007 (orig., 2006).

van Gennep Arnold, *I riti di passaggio*, Torino, Bollati Boringheri, 2002 (orig., 1909).

Frazer James George, *Il ramo d'oro. Studio sulla magia e la religione*, Torino, Bollati Boringheri, 1990 (orig., 1922).

Lévi-Strauss Claude, *Il pensiero selvaggio. Alla scoperta della saggezza perduta*, Milano, il Saggiatore, 2003 (orig., 1962).

Mauss Marcel, *Saggio sul dono*, Torino, Einaudi, 2002 (orig., 1923).

Rossi Oswaldo Duilio, *Ipotesi paranoiche sul mito evangelico*, 2006, disponibile presso l'indirizzo Internet www.xos.it/ipotesiparanoichesulmitoevangelico.pdf.

Stevani Jolanda, *Lasciamoci con allegria*, in *Psicologia contemporanea*, Firenze-Milano, Giunti, 2009, pp. 1-21.

Turner Victor, *Simboli e momenti della comunità. Saggio di antropologia culturale*, Brescia, Morcelliana, 2003 (orig., 1972).