Domenico Palumbo è nato a Messina nel 1966 e ha pubblicato recensioni, traduzioni e articoli in riviste e volumi collettanei. Nelle sue ricerche ha analizzato il fenomeno della corruzione politica, con uno studio sul più famoso processo dell'Antichità (*Il porco espiatorio nelle Verrine di Cicerone*, Transeuropa 2012); il rapporto fra il pensiero di René Girard e le scienze cognitive (*"Corpi in risonanza". Teoria mimetica e neuroscienze*, in *Bioetica, Bioestetica, Biopolitica*, Edas-CORISCO 2012) e le intersezioni fra mito e storia che interessano lo spazio culturale della sua città (*Dalla violenza la nascita del culto. La Lisabetta di P. P. Pasolini*, in *Religioni e violenza*, Aracne 2007; *La peste eccentrica*, in *Catastrofi generative*, Transeuropa 2009; I *Mille e la Sicilia sullo schermo. Una ricognizione*, in *Messina 1860 e dintorni*, Le Lettere 2011; *Messina, la Canzone del basilico e il corpo mistico della città*, in *Disordine e ordine*, Quaderni della Rivista Internazionale di Filosofia del Diritto – Giuffrè 2013; *La città e il suo re*, in *Spazio sacrificale, spazio politico*, Transeuropa 2013).

Ken Takemoto è nato a Hiroshima nel 1952. Professore in pensione, ha insegnato Storia del Diritto e Storia della Filosofia alla Hosei University di Tokyo ed è stato Visiting Professor presso l'Università di Messina (2009). Ha approfondito la storia editoriale delle Istituzioni di Gaio e ha studiato il caso di stregoneria occorso a Salem (Massachusetts) con il noto processo celebrato nel 1692 sotto la costituzione teocratico-puritana. Fra le sue pubblicazioni, alcuni saggi sul giudice John Hathorne, uno dei magistrati che presiedettero il processo, e sul Reverendo George Burroughs, già parroco di Salem, condannato all'impiccagione.

Masao Yamaguchi

IL RE AL MARGINE
CINQUE SAGGI SULLA REGALITÀ IN GIAPPONE E IN AFRICA

a cura di Domenico Palumbo e Ken Takemoto

TRANSEUROPA

COLLANA
STUDI E RICERCHE

Nella stessa collana:
1. Emanuela Minuto, *Un orizzonte bianco e desolato*
2. Antonio Tricomi, *In corso d'opera*
3. Maria Grazia Recupero, *Martirio*
4. Margherita Geniale, *La finzione di Amleto ovvero la nascita drammatica dell'individuo moderno*
5. Pasquale Maria Morabito, *Il silenzio e la rosa. La politica barocca di Baltasar Gracián*
6. Massimo Adinolfi, *Ermeneutica della comunicazione*
7. Gabriel Del Sarto, *In un inizio di mattina. Saggio sull'utilità delle storie nell'educazione*
8. Margherita Geniale, *Metamorfosi del desiderio in* Memorie dal sottosuolo *di F. M. Dostoevskij*
9. Margherita Geniale, *Evoluzione e sacrificio*
10. Maria Stella Barberi, *Il Leviatano fuori dal mito*
11. Domenico Palumbo, *Il porco espiatorio*
12. Domenico Scalzo, *Con i suoi stessi occhi. Walter Benjamin e la città*
13. Thomas Hardy, *L'immaginazione di una donna*

Traduzione di Domenico Palumbo

© 2013 TRANSEUROPA, MASSA
WWW.TRANSEUROPAEDIZIONI.IT
ISBN 9788898716067
COPERTINA: IDEA, PROGETTO GRAFICO E LETTERING DI FLORIANE POUILLOT

INDICE

Introduzione 7

La regalità come sistema di mito. Un saggio di sintesi 13
1 - La regalità e la trasgressione 13
2 - La regalità come metastoria 22
3 - La regalità e l'anarchia 25
4 - La regalità e il pensiero mitico 31
5 - Conclusioni 38

La struttura mitico-teatrale della regalità giapponese 41
1 - La Redenzione nel folclore giapponese 42
2 - La regalità e il mito 47
3 - Il sacrificio, il teatro e la regalità 62

Il prototipo degli esclusi nella storia giapponese 77
1 - I vinti dell'esterno 77
2 - I vinti dell'interno 84

La regalità e il simbolismo dualista presso i Jukun di Nigeria 93
1 - L'ordine nel mondo politico 99
2 - Estensione del dualismo 105
3 - La posizione del re nell'universo simbolico 115
4 - Regalità e ambiguità 121

Verso una poetica del capro espiatorio 131
1 - La genealogia della teoria del capro espiatorio 132
2 - La funzione dell'esclusione nel cambiamento di paradigma scientifico 137
3 - L'aspetto provocatorio del capro espiatorio 139
4 - Entropia e capro espiatorio 140
5 - Pensiero digitale e principio di esclusione 143
6 - Verso una poetica della cultura 146

INTRODUZIONE[1]

Masao Yamaguchi (1932-2013) è stato un etno-antropologo e semiologo giapponese nato a Bihoro, cittadina a nord-est della prefettura di Hokkaido, dove ha trascorso l'infanzia: «Nella mia città», ricorda Yamaguchi, «c'era una base aeronavale e credo di esser cresciuto in un'atmosfera relativamente libera e tranquilla anche perché già allora la Marina giapponese imponeva alla popolazione un'ideologia storiografica *Tenno*-centrica meno fanatica rispetto all'Esercito. In quel periodo non avrei mai pensato si potesse spiegare l'Essere del *Tenno* secondo principi astratti. Credevo infatti che i *Tenno* fossero personaggi concretamente storici, discendenti straordinari di antenati divini».

Come racconta lui stesso, fu proprio l'atmosfera culturale post bellica a indirizzarne gli studi: «Dopo la Seconda Guerra Mondiale i programmi radio della NHK (Nippon Hōsō Kyōkai),[2] sotto il controllo del Quartier Generale Alleato, inculcavano nelle nostre menti che noi giapponesi eravamo stati assoggettati all'autorità del concetto astratto di *Tenno*. Fondamentalisti marxisti che sostenevano la Rivoluzione comunista e la contropropaganda al sistema imperiale, si impegnavano ad educare le masse insegnando che

1. *Archeologia dei miei studi sul sistema del Tenno* è il titolo dato da Masao Yamaguchi alla nota con cui presentava nel 1999 una nuova edizione in giapponese di un suo testo, *Antropologia del sistema del Tenno*, pubblicato dieci anni prima: da questa nota sono tratte tutte le citazioni della presente *Introduzione*.

2. È il servizio pubblico radiotelevisivo giapponese.

quel sistema fosse la radice dei mali che avevano ingannato il Giappone. Condividevo queste idee senza alcun dubbio: nei primi anni d'università, ritenevo che storicamente solo l'anti-autoritarismo sostenuto dai marxisti potesse dare al popolo la felicità. D'altro canto, però, ero piuttosto riluttante ad accettare acriticamente il concetto di democrazia. Avevo iniziato a pubblicare i miei scritti in ciclostile o a stampa sin dal terzo anno di università (1954), e in essi mai avevo usato termini come 'popolo', 'democrazia', 'progresso' o 'rivoluzione' in modo improprio o semplicistico».

L'orientamento culturale accademico dominante non impedì tuttavia al giovane Yamaguchi di approfondire la sua conoscenza della tradizione letteraria giapponese: insieme ad altri studenti seguì la lettura del *Manyoshu*, raccolta di antichi poemi giapponesi compilata fra VII e VIII secolo, che si svolgeva in casa del Prof. Ishimoda Sho (1912-1986), storico eminente della Hosei University di Tokio; e nello stesso periodo conobbe il Prof. Nobutsuna Saigo (1916-2008), dell'Università di Yokohama, «specialista di classici giapponesi e autore di una sensazionale interpretazione del *Manyoshu*, che nel 1955 per un biennio organizzò degli incontri, indirizzati agli studenti di Storia giapponese, per leggere gli *Scritti sull'arte* di Marx ed Engels. I suoi studi di storia della cultura, il cui argomento principale era la relazione tra il sistema imperiale e la letteratura, erano a mio parere molto convincenti».

Per la laurea in Storia giapponese al Dipartimento di Letteratura dell'Università di Tokyo, la tesi di baccellierato riguardava alcuni personaggi della storia giapponese: l'argomento però trovava riluttanti i professori che tendevano in quegli anni ad occuparsi piuttosto dei problemi storici del sistema sociale: «Avevo studiato la cerchia di Oe Masahusa (1041-1111), nobile vissuto nel tardo periodo della corte Heian, sotto l'impero di Shirakawa Joko, ritiratosi in un monastero buddista da cui continuava a regnare. Oe Masausa fu erudito e umorista illustre ai suoi tempi, testimone del periodo di transizione vissuto in Giappone durante il regno di Shikarawa: autore di *Rakuyodenkaru-ki* (*Musica e danza rituali nell'antica Kyoto*), *Yujo-ki* (*L'etera*) e *Kobi-ki* (*Lusinghe della volpe*), nel *Komansho*, raccolta di racconti sul Giappone antico, mostra di avere studiato bene il mondo dei

clown. Anni dopo ho sviluppato i miei studi sulla risata, il carnevale e i clown, ma ritengo che il mio interesse per questo letterato possa essere stato un punto di partenza per i miei studi.» Ad ogni modo, alla tesi fu opposto un netto rifiuto da parte del Prof. Sakamoto Taro (1901-1987) dell'Università di Tokyo che addusse a pretesto la presenza di molti errori di ortografia: «Fui così scoraggiato da questo fatto che decisi di abbandonare lo studio della Storia giapponese antica, ragion per cui il Prof. Murai Osamu dell'Università di Wako mi chiamò *Dappansha* (Accademico vagabondo).»

Negli anni successivi fu decisiva le lettura di alcuni storici che negli anni Trenta avevano orientato i loro studi sul marxismo, in particolare, fra essi, George Thomson con il suo libro sull'antica società greca (*Aeschilus and Athens*, London, Lawrence & Wishart Ltd, 1941), e Francis Macdonald Cornford (*From Religion to Philosophy*, New York, Harper & Row, 1957).[3] «In effetti», scrive Yamaguchi, «lo scombussolamento portato dal *Ramo d'oro* di James Frazer negli studi classici britannici aveva dato i suoi frutti: uno dopo l'altro gli studiosi inglesi, influenzati dallo studio comparativo delle religioni, cominciavano a porre la loro attenzione sulle strutture religiose e sul ritualismo rimasti invisibilmente presenti nella cultura europea: in altre parole, quegli studiosi avevano riscoperto per così dire l' 'archeologia' della religione greca. I loro studi stimolarono ricercatori di molti paesi portandoli allo studio comparativo dei *sistemi del regno* (o della *regalità*) che furono poi alla base della mia ricerca sul *sistema del Tenno*. Indipendentemente da questi studi, Arthur Maurice Hocart aveva pubblicato in Inghilterra due libri, *Kingship* (1927) e *Kings and Councilors* (1933), poi considerati classici dell'antropologia strutturale.» Stimolato da queste letture, Yamaguchi nella sua tesi magistrale (*Studio introduttivo sulla regalità africana*) cerca di mostrare che è possibile considerare la regalità come una cosmologia e che le varie regalità africane erano state poteri politici da limitare per la loro immensa autorità.

3. Si aggiungano gli studi di Jane Ellen Harrison, *Prolegomena to the study of Greek religion*, Cambridge University Press, 1903; Idem, *Themis. A Study of the social Origins of Greek Religion*, Cambridge University Press, 1912; William Ridgeway, *The origin of tragedy*, Cambridge University Press, 1910; Gilbert Murray, *Five stages of Greek religion*, New York, Columbia University Press, 1925.

L'interesse in tema di regalità andava allora diffondendosi un po' dappertutto: in Giappone, ad esempio, «i folcloristi avevano giocato un ruolo significativo nello studio della regalità, influenzati particolarmente dal poeta Shinobu Origuchi (1887-1953), folclorista studioso di letteratura giapponese.» L'Europa invece offriva un quadro diversificato: «in Inghilterra quello sulla regalità rimaneva uno studio per amatori, ma non era così dappertutto; in Ungheria Geza Roheim (1883-1939), influenzato da Frazer e Freud, aveva sviluppato nel 1930 i suoi studi sulla regalità dal punto di vista psicoanalitico, e fra gli anni Venti e i Trenta del XX secolo, anche in Svezia all'Università di Uppsala, gli studi sulla regalità erano in voga. Gerhard Lindblom aveva lavorato alla mappatura della cultura africana dal punto di vista della storia culturale comparativa; d'altronde, due libri in particolare, *The King of Ganda: Studies in the Institution of Sacral Kingship in Africa* (Westport Connecticut, Negro Universities Press, 1944) di Viktor Hjalmar Irstam, e *Le heros civilisateur* (Stockholm, Studia Ethnographica Upsaliensia, 1950) di Harry Tegnaeus, influenzarono i miei studi sulla regalità. Se il libro di Irstam era uno studio analitico sulle cerimonie di incoronazione dei re dell'Uganda che si serviva della descrizione fattane da Hocart in *Kingship*; dal testo di Tegnaeus ho tratto i concetti fondamentali sul mito del *trickster* in Africa: studi che mi furono entrambi utilissimi nelle successive ricerche sulla regalità, come ad esempio in *Folklore of Clowns* (1975).» Un altro testo importante nel percorso di ricerca di Yamaguchi fu *The Divine Kingship of the Shilluk of the Nilotic Sudan*, una *Frazer lecture* data nel 1948 da Evans-Prichard il quale, «sulla base della descrizione datane da Charles Gabriel Seligman in *The Cult of Nyakang and the Divine Kings of the Shilluk* (London, Baillière, Tindall and Cox, 1911), chiarisce come la cerimonia di incoronazione presso gli Shilluk ricostruiva ritualmente il mito di un primo semidio sbarcato da un fiume per sottomettere il territorio degli Shilluk. Nella battaglia finale, egli uccide un potente nemico, si insedia sul trono ma successivamente se ne va via nel deserto.»

Masao Yamaguchi riconosce il rilievo non esclusivamente locale del suo lavoro sulla regalità giapponese, quando scrive: «Non ho

mai considerato i miei studi sul Sistema del *Tenno* come qualcosa che si limitasse al solo Giappone: è per questo che ho pubblicato alcuni articoli sulla regalità e sul *Sistema del Tenno* in riviste come *Esprit*, *Diogenes*, *Culture in Texts and Contexts*, *Stanford French Cultural Studies*; d'altra parte, le mie ricerche sul *Sistema del Tenno* mi hanno portato ad affrontare altre questioni come il *trickster*, i clown, il rapporto centro-periferia, il capro espiatorio, tutti temi questi che hanno proiettato la mia ricerca in ambito internazionale e interdisciplinare.» Nel 1973, fu invitato dalla ASA (Association of Social Anthropologists of the UK and Commonwealth) Conference, dove lesse la versione inglese di un articolo – *La structure mythico-théâtrale de la royauté japonaise* – che, pubblicato nello stesso anno dalla rivista *Esprit*, costituiva il resoconto di una lezione tenuta all'Università Paris X Nanterre, lezione «che Jean-Pierre Dupuy ha definito un capolavoro di antropologia simbolico-politica.»

Questo, insomma, è stato il percorso scientifico di Masao Yamaguchi, ricostruito – si diceva in nota all'inizio – come un'*Archeologia* della sua ricerca sul sistema *Tenno*-centrico. Chiudiamo questa breve introduzione adottando le parole scritte dallo studioso a proposito del suo libro *Antropologia del Sistema del Tenno*, di cui si è detto sopra: «Posso dire che questo libro è una prima pagina di storia: quella che racconta la battaglia di uno studente giapponese per acquisire un punto di vista originale nell'ambiente intellettuale post-Seconda Guerra mondiale, e quella del nostro zigzagare negli studi dell'antropologia simbolico-politica.»

*

Pubblicati occasionalmente fra il 1972 e il 1983, i cinque studi qui tradotti dal francese e raccolti in volume, presentano per la prima volta al lettore italiano le ricerche dell'antropologo giapponese sulla regalità in Giappone e in Africa. Ringraziamo la moglie del Professor Yamaguchi, Fusako, che ha dato la sua benevola approvazione al progetto. Dedichiamo questo libro alla memoria di Masao Yamaguchi.

LA REGALITÀ COME SISTEMA DI MITO. UN SAGGIO DI SINTESI[1]

1. La regalità e la trasgressione

Il sindaco di Casterbridge di Thomas Hardy ha attirato l'attenzione degli etnologi interessati all'analisi simbolica della regalità. Benché l'opera non tratti direttamente il tema della regalità, essa lo affronta sul piano mitico. È il romanzo dell'ascesa e caduta di un uomo, Henchard, che inizialmente, uscendo dal quadro della norma umana a causa dell'ebbrezza, vende la moglie e la figlia. Poi ottiene un grande successo come commerciante in granaglie divenendo sindaco della città. Vent'anni dopo, il suo destino declina con l'arrivo di un giovane uomo, Farfrae, che lo rimpiazzerà sia negli affari che in politica e finirà per strappargli non soltanto l'amante, Lucetta, ma anche la figlia, Elizabeth-Jane.

Questo romanzo è interessante ugualmente per parecchi dei suoi aspetti simbolici e strutturali, come provano i numerosi contrasti che si possono osservare tra le parti. Ma non è questo il nostro argomento. Vogliamo qui concentrarci solo sull'aspetto mitologico di questo romanzo. Arthur Kimball e Richard Weatherford,

1. [Il testo in francese del saggio è stato pubblicato col titolo *La royauté comme système de mythe. Un essai de synthèse* sulla rivista «Diogene», 77, 1972, pp. 48-74. Salvo qualche lieve miglioramento formale, la presente traduzione rispecchia quella già edita nel volume, *Spazio sacrificale, spazio politico*, a cura di Maria Stella Barberi, Massa, Transeuropa, 2013, pp. 333-359].

specialisti nello studio della letteratura inglese, hanno indicato che la struttura ciclica di questo romanzo corrisponde esattamente a quella del mito di Edipo.[2]

Seguendo un diagramma fatto da Kimball e Weatherford, si ha:

APOGEO	
→	→
L'ALTO - IL CENTRO	
↑	↓
E.* Intronizzato re di Tebe 4 { H. Eletto sindaco	E. La peste devasta Tebe e inquieta il popolo 5 { H. Vende grano avariato e il popolo è in collera
↑	↓
E. Sposa Giocasta 3 { H. Diventa un ricco borghese	E. Passato svelato dal pastore 6 { H. Scoperta del passato dalla vecchia signora
↑	↓
E. Soluzione dell'enigma della sfinge e popolarità acquistata 2 { H. successo negli affari	E. Detronizzato da Cleonte 7 { H Perdita di ogni sostegno (affari, comune, amante, figlia)
↑	↓
E. Assassinio di suo padre Laio 1 { H. Vende la sua famiglia	E. Uscita da Tebe 8 { H. Uscita nel deserto della landa
↑	↓
ENTRATA - USCITA	
↑	↓
L'ESILIO	
←	←
IL BASSO – LA FRONTIERA	
* E. rappresenta Edipo, H. rappresenta Henchard.	

Kimball e Weatherford hanno sottolineato che questo romanzo richiama non soltanto l'idea medievale della 'ruota della Fortuna' e la tragedia classica, ma rappresenta anche il tema generale del conflitto fra generazioni. Come si noterà, la storia di Henchard si

2. Arthur Kimball, Richard M. Weatherford, *Mayor of Casterbridge» by Thomas Hardy*, Woodbury N. Y., Barron's, 1968. Cfr. anche Donald A. Dike, *A Modern Oedipus*, in «Essays in Criticism», vol. II, 2, 1952 [per la traduzione italiana del romanzo in questione, Thomas Hardy *Il sindaco di Casterbridge*, Milano, Rizzoli, 2007³].

svolge sul modello della regalità nel pensiero occidentale. In un tale modello, il destino degli eroi si esprime come ciclo, anch'esso legato al modello rituale della regalità. Anche la struttura del *Re Lear* è stata costruita sullo stesso modello, sebbene comprenda il tema della morte e della rinascita, altro tema essenziale al rituale della regalità. In questo caso, la morte del re Lear non è la morte fisica ma spirituale. E questa morte di Lear nel deserto della landa corrisponde alla struttura di morte e rinascita nel *rito di passaggio*, che è stata la forma di esperienza e di conoscenza più essenziale della società arcaica.

Allo stesso modo in cui l'individuo muore e rinasce spiritualmente, la società muore e rinasce spiritualmente per far avanzare i tempi. Nel caso dell'individuo, morte e rinascita sono rappresentate da un uomo sul piano rituale, ma la morte e la rinascita della società sono rappresentate più spesso da due persone nel rituale della regalità: l'anziana e la più giovane. Ecco il piano simbolico di quel modello rituale che conduce alla sostituzione del re.

Uguale schema logico si ritrova nel contrasto tra Saul e Davide. Saul era un re potente, dotato di grande generosità, ma impulsivo e d'umore mutevole. Henchard era essenzialmente simile a Saul. Al contrario di Saul, Davide era un giovane uomo d'ingegno rapido, amabile, popolare, spiritualmente forte e paziente. In modo analogo, Farfrae col suo canto affascinava Henchard e attirava Elizabeth. Davide appare sulla scena come portatore dell'armatura di Saul e come cantore popolare. Ci sono altri parallelismi tra Saul e Henchard: Saul ha perduto la regalità ed è stato rimpiazzato a causa del suo tradimento verso Dio, Henchard ha dovuto rimettere nelle mani di Farfrae i suoi affari, la sua carica di sindaco e le sue donne. In effetti, egli non poteva aprirsi una strada attraverso le difficoltà che avevano origine nel suo passato, giacché aveva venduto la moglie e la figlia, agendo così contrariamente alla morale fondamentale della società. La tragedia di Henchard, la sua ascesa e la sua caduta ci mostrano la tragedia della regalità ambientata nel microcosmo della città di Casterbridge.

Cerchiamo allora di individuare quali sono i temi dell'opera di Thomas Hardy che corrispondono ai dati mitologici propri della

regalità. Anzitutto siamo spaventati dall'azione scandalosa commessa da Henchard. Il fatto di vendere la moglie e la figlia senza pensarci, ricorda l'omicidio di Laio commesso da Edipo senza saperlo. Poco importa in realtà che essi agiscano consapevolmente o meno, e poco importa che essi siano buoni o cattivi. Ciò che a noi interessa, è l'*anormalità* delle loro condotte. Si riconosce qui che la norma della vita umana è spezzata e si vede emergere una situazione di peccato che è forse la ripetizione del peccato originale. Una situazione di questo genere non si produce spesso nella vita quotidiana di un uomo medio. Così ciò che avviene con Edipo e Henchard non appartiene al piano della vita ordinaria, ma ad uno spazio nel quale l'eleggibilità di due persone alla regalità è diretta da una forza che resta al di là di ogni controllo, e questa forza è destino. I fatti mostrano l'anormalità psicologica di Edipo e di Henchard e indicano inoltre che i due uomini hanno superato i limiti della *cultura* e che si trovano nel dominio della *natura*. Il loro comportamento apre la via all'universo simbolico che si trova in margine alla vita normale. Peter Berger, a cui dobbiamo la concezione dell'universo simbolico, spiega il campo di una tale esperienza in funzione della sensazione della realtà. Egli scrive: «Un fatto particolarmente importante è che le situazioni marginali della vita dell'individuo (marginali nel senso di non essere incluse nella realtà della quotidiana esistenza nella società) vengono comprese anch'esse nell'universo simbolico. […] Tuttavia la sua [*scil.* dell'universo simbolico] capacità di dare un significato oltrepassa di gran lunga la sfera della vita sociale».[3] Ecco il perché del peccato primordiale dei re. Il suo significato rispetto alla realtà quotidiana è doppio: esso ci richiama alla potenza dell'energia introdotta e alla capacità di un uomo che commette peccato. Si sa da tempo che i racconti di re astuti e violenti, come il Riccardo III di Shakespeare, occupano una parte considerevole delle storie dinastiche. Ci si è sin qui accontentati di spiegare che queste storie sono esagerazioni moraleggianti aventi per obiettivo il magnificare

3. Peter Berger, Thomas Luckmann, *Social Construction of Reality*, Garden City N.Y., Anchor Book, 1967², p. 96 [Peter Berger, Thomas Luckmann, *La realtà come costruzione sociale*, Bologna, Il Mulino, 1969, pp. 137-138].

la virtù di re benefici, come spesso fanno le cronache regali. Tuttavia, sappiamo oggi che la descrizione storica riflette le nostre idee sul sistema politico come noi lo comprendiamo consciamente o inconsciamente, giovandocene in tal modo come portatore del pensiero mitico. La descrizione centrata sull'aspetto violento di certi re può essere considerata come simbolizzazione specifica dell'idea che si fa il popolo di certi aspetti della società. Le istituzioni africane sono appropriate a far comprendere meglio un tale punto di vista.

Durante il mio soggiorno presso i Jukun in Nigeria, ho raccolto la storia di un re estremamente crudele che si chiamava Jikegyu. Il suo nome significa 'un uomo che odia la guerra', ma era brutale e diffidente. Si dice che non fosse un re legittimo. Quando la sorella fu eletta re dei Jukun, ella declinò questo onore, chiedendo al Consiglio di eleggere al posto suo il fratello cadetto. Dopo l'ascesa al trono, quest'ultimo divenne assai sospettoso e iniziò ad assassinare i propri sudditi. Quando decise la morte del Primo ministro, la sorella intervenne e gli domandò di ucciderla prima. La sua richiesta mirava a fermare i continui omicidi, ma il re diede l'ordine di procedere all'esecuzione della sorella e poi del Primo ministro. Dopo questi eventi, come fu uscito dalla capitale il re notò lungo il cammino una testa mozzata che gli lanciava sguardi furiosi. Era la testa della sorella. Egli ne fu terrorizzato e fuggì, ciò che gli fece perdere il sostegno del popolo. Abbandonato dal popolo, lasciò la città e andò a vivere in periferia ad ovest della capitale; e fu là che morì. Questo luogo si chiama *apa nga ku* (il popolo ha rifiutato la regalità) e costituisce l'espressione negativa della regalità, all'opposto del luogo chiamato *puje*, a est della capitale, dove si svolge il rituale di intronizzazione del re.

Non è difficile vedere qui la strutturazione dell'elemento negativo della regalità in termini di spazio. Per il popolo Jukun, la regalità è tanto minacciosa e spaventosa quanto benefica. Attualmente,[4] il re dei Jukun non è che un essere impotente nel senso che non può decidere nulla senza il consenso dei membri del Consiglio pre-

4. [Si tenga presente che il saggio risale al 1972].

sieduto dal Primo ministro. Ma ancora oggi si parla di lui con un sentimento di supremo terrore. Sul piano immaginario, il re è identificato con la lepre, personaggio dei racconti popolari che in veste di imbroglione e provocatore dal comportamento furbo, libero e licenzioso porta il disordine all'interno della società. In effetti la pelle di lepre costituisce un elemento importante dell'abito dato al re al momento dell'intronizzazione. Forse non è senza significato che ci sia un costume simile per la regalità degli Shilluk che vivono nella repubblica del Sudan, ed effettivamente la regalità shilluk è da tempo conosciuta, proprio come quella dei Jukun, per l'istituzione rituale o leggendaria del regicidio.

Certi racconti storici degli Shilluk narrano il seguente episodio: «C'era un re che si chiamava Ngwo-Babo. Era assai crudele. Uccideva non solo gli uomini, ma anche le donne. Un giorno, ordinò di costruire una capanna. Terminato il lavoro, il re entrò nella capanna con una giovinetta. Allora il popolo murò la porta d'ingresso. Il re chiese che venisse aperta la porta, ma il popolo shilluk rifiutò di obbedire. Così il re morì. Nyato, il re che successe a Ngwo-Babo, era altrettanto crudele. Ordinò a tutti i capi di venire a corte e domandò loro: "Perché avete ucciso mio cugino?" Essi risposero: "Ah, non si sa". Allora egli uccise i capi».[5] Discutendo l'immagine del re nel paese degli Shilluk, Lienhardt sottolinea che il re non è considerato un modello di comportamento morale nella vita quotidiana. Egli scrive: «Nelle biografie dei re shilluk, la reputazione dei re non si basava sul fatto che essi fossero giusti o virtuosi, ma sul punto di sapere se il paese fosse prospero o no, se essi fossero coraggiosi, efficienti e avveduti. I loro capricci erano sempre messi in evidenza e, come si sa, associati con Dak. Nyikang e Dak sono i modelli dei re shilluk». Gli Shilluk pensano che gli intrighi, le sorprese, l'astuzia e l'intelligenza dei re testimoniano il fatto che questi ultimi oltrepassano la dimensione ordinaria e sono sostenuti dalla divinità. Così nella storia della lotta fra Nyikang, l'eroe fondatore della dinastia degli Shilluk, e Dimo, si racconta che Dimo diceva che Nyikang era un pazzo, mentre Dak era 'pieno di parole', che

5. Diedrich Westermann, *The Shilluk People*, London, Greenwood Press, 1970 (Pittsburgh, 1912), p. 175.

vuol dire abile, senza però voler significare che Nyikang fosse un incapace. Nyikang era un inventore, si dice, perché ha introdotto molti oggetti utilizzati nella vita quotidiana. Sembra che Nyikang fosse l'eroe civilizzatore che apportava l'ordine nel mondo grazie a tutte le cose che ha fornito in abbondanza. Al contrario, Dak è un essere malefico e aggressivo; è un ingannatore che nel proprio interesse cerca di ingannare il suo stesso padre. Nyikang raccomanda di essere mentitore e anche buffone professionale. Altrove si racconta che con i suoi imbrogli Dak catturò un essere, Juok, con il quale Nyikang fondò la regalità. Hofmair[6] fornisce i dettagli sulla loro duplicità, la loro astuzia, sulle loro prodezze guerresche, le loro crudeltà e i loro capricci. Sembra così che con la loro brutalità i re trascendano la quotidianità. Abbiamo già mostrato l'associazione della regalità con la violenza metafisica e il disordine in termini di non-quotidianità.[7]

A proposito del carattere più o meno violento della regalità, Lienhardt sottolinea la corrispondenza tra la figura della lepre, come appare nei racconti popolari, e quella di Dak nel mito. Come presso gli Anuak, loro vicini, nei racconti popolari shilluk la lepre è l'*eroe ingannatore*. Hofmayr riporta un racconto in cui la lepre mangia i piccoli di coccodrillo ingannando i genitori coccodrillo. Westermann ha raccolto un racconto simile con Dak come eroe. Così i racconti popolari dell'ingannatore forniscono un modello per la comprensione di uno degli aspetti essenziali della regalità presso gli Shilluk. Diciamo allora che esiste un rapporto stretto tra i prodotti dell'immaginazione che si trovano nei racconti e la logica che permette di comprendere il simbolo centrale del fenomeno politico. Il popolo shilluk conosce il carattere ambiguo e ambivalente della regalità, e lo esprime a modo suo. Nella cerimonia di insediamento, gli Shilluk tentano di fuggire quando avvertono arrivare Nyikang e scappano all'avvicinarsi dell'effigie di Dak con un misto di paura e di riso. Il filosofo può definire questa mescolanza 'riso

6. Wilhelm Hofmayr, *Die Schilluk : Geschichte, religion und leben eines Nilotenstammes*, Wien, Anthropos, 1925.

7. La trattazione che segue è basata sullo studio di Godfrey Lienhardt, *The Shilluk*, in *African World*, a cura di Cyril Daryll Forde, London-New York, Oxford University Press, 1965, pp. 138-163.

grottesco'. Certamente, è un'espressione che ci aiuta a ben comprendere la natura essenziale della regalità.

Senza dubbio ciascuna descrizione in sé non è particolarmente importante, e però va sottolineato il fatto che in tutte le culture si trovano elementi violenti non isolati, bensì associati ad altri elementi e integrati nella struttura delle descrizioni e delle tradizioni storiche. Si comprende che la loro apparizione serve a indicare l'aspetto trascendentale della regalità. La violenza è sempre il segno indicativo del caos nella società.

I rapporti della regalità con il caos primordiale sono a volte espressi nelle forme più diverse, ad esempio quella dell'incesto. L'altro peccato di Edipo era di aver commesso incesto con sua madre. È ciò che si può ritrovare nei sentimenti provati da Henchard di fronte alla figlia che, in effetti, non era veramente figlia sua. L'elemento dell'incesto è strettamente legato alla nozione di regalità.

Uno degli elementi simbolici più notevoli della regalità africana è l'incesto rituale. Ci sono società in cui il nuovo re sposa, durante la cerimonia di intronizzazione, la moglie di suo padre. Così, il nuovo re dei Jukun nigeriani è condotto al *puje*, luogo rituale della regalità jukun, dove viene introdotto presso la prima sposa del suo predecessore, considerato come suo padre. Egli le mostra il proprio corpo nudo e trascorre due notti con lei. Dopo questo matrimonio sacro fa il suo ingresso ufficiale nella capitale. Non si tratta di un caso isolato nelle società africane, come ha mostrato Luc de Heusch in riferimento alla concezione del caos primordiale e mitico.[8] Tuttavia, va da sé che l'incesto è assolutamente proibito nelle società africane come nelle altre. Ne consegue che questo costume regale fa correre un grande pericolo alla normale proibizione dell'incesto. Dunque l'incesto regale viola la coscienza comune e forza il popolo a riorganizzare la sua visione del mondo al di fuori della morale corrente. Ci si trova allora più in una situazione mitica che nella sfera della vita quotidiana. Possiamo così constatare che l'incesto regale è il segno dell'aspetto non quotidiano della regalità sul piano mitico-simbolico e che esso può, come nel mito

8. Luc de Heusch, *Essais sur le symbolisme de l'inceste royal en Afrique*, Bruxelles, Université Libre de Bruxelles Institut de Sociologie, 1956, pp. 252-253.

il parricidio, aprire alla coscienza cosmologica, grazie al suo carattere trasgressivo a fronte della morale quotidiana. In una società come quella dei Jukun conscia di antichi regicidi, e in cui l'incesto era fenomeno osservabile, il nuovo re viola doppiamente il principio della cultura. Egli ignora l'ordine della società fondata sulla distinzione delle generazioni. Il parricidio e l'incesto con la madre classificatoria violano doppiamente il principio temporale della società. Il re si manifesta in tal modo come l'agente del principio non temporale, cioè il caos e il disordine.

Lo abbiamo già visto, la legittimazione dell'autorità deriva al re dalla sua capacità potenziale di commettere peccati che la società considera come i più gravi, e questo lo conduce al di là dei limiti della cultura. Diciamo *capacità potenziale*, in quanto dappertutto ciò si manifesta in modi molto diversi. Anche se un singolo re non presenta alcun tratto del genere, ci sono sempre elementi di caos integrati nella struttura stessa del sistema della regalità: a volte sotto una forma storica, o nel mito ovvero nel rituale. Sebbene sia difficile mostrare questi elementi poiché non si manifestano sempre sotto forme che è possibile cogliere, essi sono condizioni essenziali all'esistenza stessa della regalità in quanto è soltanto ricorrendo all'aspetto negativo che la regalità introduce la forza cosmica nella società.[9] Secondo Peter Berger ancora una volta: «L'ordine politico viene legittimato mettendolo in rapporto con un ordine cosmico di potere e giustizia, e i ruoli politici vengono giustificati come rappresentazioni di questi principi cosmici».[10]

Vi è dunque contraddizione nel fatto che il principio di legittimazione della regalità è atemporale – nel senso che esso risiede al di fuori della cultura regolata dal ritmo della natura fisica – mentre si incarna in una determinata persona inscritta in un tempo fisico. È per questo motivo che la regalità è incarnata in due persone rituali, il re vecchio e il giovane re, risolvendo il dilemma temporale. Si vedrà più avanti la regalità istituzionalizzata regolare altri dilem-

9. Cfr. Whyndam Lewis, *The Lion and the Fox. The Role of the Hero in the Plays of Shakespeare*, Londra, 1927 e 1966, p. 23. Il condensato più recente degli studi sulla regalità nel mondo antico (Egitto, Mesopotamia, Grecia e Roma) si trova in Henrik S. Versnel, *Triumphus*, Leyde, 1970, cap. IV, «Gods, Kings and the New Year Festival».

10. Peter Berger, Thomas Luckmann, *op. cit.*, p. 146.

mi come quelli relativi allo spazio, al centro e alla frontiera, all'alto e al basso; discutiamo adesso con quali mezzi la regalità ha risolto il dilemma temporale.

2. La regalità come metastoria

Si riconoscerà che il re è al suo apogeo quando detiene sufficiente potenza fisica da poter sostenere la tensione spirituale che lo circonda. Ma, un bel giorno, si scopre che il comportamento del re non è che la ripetizione di un modello esaurito: egli non apporta più nuove soluzioni al conflitto tra gli aspetti sconosciuti della società che appaiono di giorno in giorno, e il modello stereotipato delle risposte del potere. Si scopre che il declino della potenza fisica comporta il declino della potenza spirituale con la quale si sperava che il re aprisse al popolo lo spazio dei comportamenti mitici sotto forma di modelli per le innumerevoli condotte quotidiane. Ma il suo corpo non è immortale. La sua condotta e il suo pensiero, dopo un certo tempo, si irrigidiscono come in uno stampo. Comincia lì il suo declino e il vecchio re deve morire. Deve scendere la stessa china che aveva risalito correndo. La sua caduta può seguire un processo lento ma, in certi casi, procedere velocemente, come in *Riccardo III* e *Machbeth* di Shakespeare. Più rapido è il suo declino più è intensa l'immagine tragica della regalità. Il re stesso è più prezioso ed efficace in quanto oggetto di sacrificio e nella forma di capro espiatorio.

Nel suo recente articolo Jean-Pierre Vernant ha mostrato Edipo come capro espiatorio nel rituale ateniese del *pharmakos*. Secondo Vernant, Edipo è scacciato da Tebe allo stesso modo in cui si espelle l'*homo piacularis* al fine di «scacciare l'impurità».[11] Il declino di Edipo comincia con le devastazioni della peste e del cattivo raccolto. Quanto a Henchard, il malcontento dei cittadini nasce dalla vendita di grano avariato e non può essere né placato né scongiurato.

Quando la potenza del re si affievolisce e comincia il suo declino,

11. Jean-Pierre Vernant, *Ambiguité et renversement sur la structure énigmatique d'Œdipe roi*, in *Echange et Communication. Mélanges offerts à Claude Lévi-Strauss à l'occasion de son 60ème anniversaire*, a cura di Jean Pouillon, Pierre Maranda, II, Paris-La Haye, Mouton, 1970, pp. 1267-1275.

si vede apparire sulla scena il pretendente al trono che attendeva il suo turno. Il fatto di commettere un peccato grave ha permesso al re di superare i limiti della vita quotidiana. Ma egli affronta un carico pesante. Al momento della sua caduta, inconsapevolmente dirige il pericolo verso la società, senza poterlo controllare. In *Purity and Danger*, Mary Douglas ha descritto una situazione simile: «Nel *Libro di Samuele* Saul è presentato come un capo che abusa dei poteri che gli sono stati trasmessi da Dio. Quando non riesce a sostenere il ruolo che gli è stato assegnato e porta i suoi uomini alla disobbedienza, il suo carisma lo abbandona ed egli diviene preda di collere terribili, di depressione e pazzia. Così, quando Saul abusa della sua carica, perde il controllo cosciente e diventa una minaccia anche per i suoi amici. Se perde il controllo della ragione, il leader diventa inconsapevolmente un pericolo».[12] Mary Douglas concepisce il ruolo del re in termini di morale, noi invece lo intendiamo come qualcosa che oltrepassa i costumi ordinari. Poiché il re non può far fronte alla situazione nata dal peccato, quest'ultimo supera il re e attacca direttamente la società. In tale situazione non gli si permette di restare sul trono. E poiché è passato dall'altra parte della vita non può tornare alla vita ordinaria. Certi tratti di carattere, come l'impazienza che è un'espressione di vitalità del re al momento del suo apogeo, alla sua caduta si ritorcono contro di lui – come si è visto con Henchard. Nella società arcaica, questa situazione è concepita come la contaminazione del tempo in ragione dell'indebolimento fisico del re.

La stessa situazione si trova anche nel mito dei Veda. Basandosi sullo studio di Bergaigne, Clémence Ramnoux spiega questo dramma della trasformazione. Varuna è il padre del grande dragone – oppure è lui stesso il dragone –, mentre si manifesta un'altra potenza, un giovane dio, l'eroe vincitore del dragone, all'occorrenza Indra, che rimpiazza Varuna nel regno.[13] Questa antitesi regale sul

12. Mary Douglas, *Purity and Danger. An Analysis of Concepts of Pollution and Taboo*, Harmondsworth, Penguin Books, 1970, p. 128 [Mary Douglas, *Purezza e Pericolo*, Bologna, Il Mulino, 1993, p. 173].

13. Clémence Ramnoux, *Aspect nocturne de la divinité*, in *Études présocratiques*, Paris, Klincksieck, 1970, p. 196. Si veda pure Philipp Wolff-Windegg, *Die Gekrönten. Sinn und Sinnbilder des Königtums*, Stuttgart, Ernst Klett Verlag, 1958.

piano delle generazioni è rappresentata nell'epopea classica indiana dalla lotta tra il re Kansa e Krishna e dall'uccisione del primo da parte del secondo nel Mahabharata.

In molte società arcaiche, istituzioni come il *regicidio* fanno fronte a questo problema. È così che nel territorio yoruba, in Nigeria, il Consiglio degli anziani fa dono al re d'un uovo di pappagallo quando il re appare troppo ostinato a non prestare ascolto ai suoi pareri e ad agire sempre contro la sua volontà. Per il Consiglio è segno che il regno del re deve concludersi.[14] Accettando quel dono il re deve suicidarsi chiedendo alla propria moglie di strangolarlo. Il lettore del libro di Frazer, *Il ramo d'oro*, apprende dell'esistenza di società arcaiche in cui la pratica – o la leggenda – faceva sì che il re dovesse suicidarsi o essere ucciso se troppo vecchio o gravemente ammalato. Quando la sua potenza lo avesse abbandonato, bisognava che il re morisse entro un certo tempo. Sappiamo che presso molte popolazioni arcaiche il 'vecchio re' era effettivamente messo a morte. Da Frazer a Evans-Pritchard, si è tentato di spiegare il significato di questa pratica, o leggenda, pressoché universale. Tuttavia, raramente si è studiato il carattere della regalità europea dal punto di vista dell'antropologia. Nel suo libro *Shakespeare nostro contemporaneo*, il critico polacco Jan Kott ha espresso il suo punto di vista sulla regalità come meccanica della storia in termini che non sono lontani dalla prospettiva antropologica. Analizzando la logica storica della regalità soggiacente ai drammi di Shakespeare, come *Re Giovanni*, *Riccardo III*, *Riccardo II*, *Enrico IV*, Jan Kott ha mostrato che ciascuna di queste cronache inizia e finisce nello stesso luogo: si direbbe che la storia descrive un cerchio per tornare al punto di partenza. I regni successivi sono i cerchi ripetuti, immutabili, che descrive la storia: «Ognuna di queste grandi tragedie storiche inizia con la lotta per la conquista del trono o per il suo consolidamento, e finisce con la morte del monarca e con una nuova incoronazione. In ognuna di esse il sovrano legittimo si tira dietro una lunga catena di delitti; […] quando il nuovo principe si trova ormai sulle soglie del trono, si tira dietro a sua volta una

14. Su questa usanza ben nota si veda William Bascom, *The Yoruba of Southwestern Nigeria*, New York, Holt, Rinehart and Winston, 1969, p. 31.

catena di delitti altrettanto lunga […] E quando riceverà la corona, sarà odiato esattamente quanto l'altro. Finora uccideva i nemici, adesso ucciderà gli antichi alleati. Finché non comparirà un nuovo pretendente al trono, in nome della giustizia calpestata. Il ciclo si è chiuso, si apre un capitolo nuovo. Una nuova tragedia storica».[15]

Tale modello storico della regalità ci fa percepire la logica dell'esistenza dei re e ci consente di comprendere il mondo storico come la catena dei cicli del destino dei re. Il testo di Jan Kott presenta assai bene il meccanismo metastorico immanente alla regalità proprio come Shakespeare l'ha tratto dalla storia. Certo i drammi storici di Shakespeare non sono la storia nel senso che non sono il racconto diretto dei fatti storici. Ma essi sono più della storia, perché mostrano l'umanità sul piano metastorico. Non so se esiste la parola 'metastorico', come oggi c'è 'metalinguaggio' o 'metapsicologia'; e tuttavia è a questo livello che l'antropologo incontra la storia.

La logica della regalità, come l'ha mostrata Jan Kott, si carica di un doppio carattere. Da un lato la si sostiene per i benefici apportati alla comunità umana; dall'altro, questa logica manifesta il meccanismo umano espressione ultima del potere. La forma finale del dominio umano è approssimarsi a Dio durante la vita. Perché ciò si realizzi si deve negare il proprio stato umano. Il che vuol dire che nella società il potere dev'essere confrontato col lato della vita che sta al margine.

3. La regalità e l'anarchia

Eppure, agendo così, certi uomini devono distinguersi per dar vita ad uno spazio politico inaccessibile agli altri uomini. Questo spazio è, nella gran parte dei casi, creato in seguito ad un'anarchia rituale o ad una condotta anarchica dell'attore al centro della scena politica. L'anarchia è già istituzionalizzata nel sistema della regalità di alcune società arcaiche.

Come si è già osservato a proposito dell'incesto praticato dal re contrariamente alla sua stretta proibizione – nel campo della suc-

15. Jan Kott, *Shakespeare, notre contemporain*, Paris, Marabout, 1965, pp. 29-30 [Jan Kott, *Shakespeare nostro contemporaneo*, Milano, Feltrinelli, 2002, pp. 8-9]. Sulla situazione storica, cfr. Alain Besançon, *Le Tzarévitch immolé*, Paris, Flammarion 1967.

cessione alla regalità, c'è di fatto un'incertezza concernente la regola di successione, anche nelle società in cui questa regola è nettamente definita nei suoi principi. È la pratica comunemente osservata negli Stati tradizionali dell'Africa, precisamente in Buganda, in Ankole e in Bunyoro, che sono regni interlacustri. In queste società la morte dei re era seguita dal combattimento rituale o dalla guerra civile rituale controllata dal Primo ministro del re defunto. I principi si davano battaglia l'un l'altro col supporto delle rispettive parentele matrilineari. La guerra civile si concludeva generalmente con la sottomissione degli altri principi o con la fuga dei principi vinti.

Così, presso gli Ankole, nessun re era autorizzato a morire di malattia o di vecchiaia. Bisognava che fosse avvelenato dalla moglie o dal proprio servitore personale. Dopo la morte del re, il capo qualificato era eletto tra molti principi, ma la prova finale dell'eleggibilità era l'eliminazione dei fratelli rivali e la presa di possesso del tamburo, simbolo della regalità. Durante la guerra di successione, i principi si battevano con le armi, il veleno e anche la magia; un capro espiatorio veniva scelto fra i plebei per esercitare *ad interim* la funzione di re ed essere ucciso all'avvento del nuovo sovrano.[16]

Si può essere scioccati da questa usanza un po' selvaggia ma a ben riflettere tale pratica è più ragionevole di quanto sembri. Anzitutto, essa è la chiara manifestazione della filosofia politica la quale considera che l'ordine può essere stabilito solo dalla vittoria sull'anarchia, e che l'anarchia è il fondamento primordiale dell'ordine politico; l'autorità permane al proprio posto benché possa dar luogo a un'anarchia completa seguita da un ritorno all'ordine. Così Peter Berger scrive: «La legittimazione dell'ordine istituzionale deve anche fare i conti con la continua necessità di tener lontano il caos. *Tutta* la realtà sociale è precaria. *Tutte* le società sono costruite a dispetto del caos».[17] Alcune società africane hanno così istituzionalizzato quel che Shakespeare ha mostrato, sul piano metastorico, nella regalità inglese durante il Rinascimento.

16. Audrey Isabel Richards (a cura di), *East African Chiefs*, *a study of some political development of some Uganda and Tanganyika tribes*, London, Faber & Faber, 1960, p. 148. Cfr. Roger Caillois, *L'Homme et le Sacré*, N.R.F., Parigi, pp. 147-148, [Roger Caillois, *L'uomo e il sacro*, Torino, Bollati Boringhieri, 2001].

17. Peter Berger, Thomas Luckmann, *op. cit*, p. 146.

Gluckman ha sottolineato che l'elemento di anarchia è necessario agli Stati tradizionali d'Africa. Presso i Bemba, invece d'essere un indebolimento del fondamento della regalità, la guerra civile istituzionalizzata ha la funzione di consolidare e fortificare l'idea della regalità al momento della successione, perché l'opposizione del pretendente comporta il rafforzamento della nozione di regalità.[18] Sebbene si abbia l'impressione che Gluckman razionalizzi la funzione della guerra civile istituzionalizzata, si può notare il parallelismo che esiste tra lo Stato tradizionale dell'Africa e ciò che si conosce dell'antico Giappone. La spiegazione possibile del ruolo di questa istituzione è che la ribellione rituale dà forma allo slancio verso il disordine attraverso un comportamento simbolico, facendo così esperienza del rinnovamento cosmico. In una società simile, c'è un rapporto dialettico tra la storia e la struttura del mondo politico. Si può esprimere questa situazione sotto un'altra forma e dire che la possibilità istituzionale della regalità, che tende soprattutto all'anarchia, dà luogo a molte ribellioni storiche e apparentemente accidentali. Questi fatti si fissano nella memoria storica e si trasformano così in struttura, ciò che di rimando si traduce nel sistema politico stesso. Una volta compresa la relazione dinamica tra la struttura della regalità e il suo svolgimento storico, si comprende che non c'è alcuna irreparabile disgiunzione tra la struttura rituale della regalità e il suo svolgimento storico.

In molteplici società africane, si assiste a un'altra istituzionalizzazione di questo slancio verso l'anarchia legata alla regalità. Presso i Lovedu dell'Africa del Sud-Est, all'annuncio della morte del re si spegnevano simultaneamente tutti i fuochi, e ciò significava che il paese entrava in un'era d'anarchia. Nessun crimine commesso in questo periodo veniva punito.[19] Nello stesso tempo si assisteva all'inizio della guerra civile tra i principi eleggibili. L'anarchia durante l'interregno è una pratica osservata in quasi tutti gli Stati tradizionali dell'Africa. Questa pratica, evidentemente, sta ad in-

18. Max Gluckman, *Succession and Civil War Among the Bemba*, in Idem, *Order and Rebellion in Tribal Africa*, New York, Macmillan, 1963, p. 87.

19. Eileen Jensen Krige, Jacob Daniel Krige, *The Realm of a Rain Queen*, London, Oxford University Press, 1943, p. 65.

dicare l'arresto del tempo trascorso durante il regno del re. Si ha l'impressione di entrare in uno spazio e in un tempo totalmente differenti. Con tutte le possibilità dell'anarchia, l'interregno costituisce il lato negativo della regalità rispetto all'ordine. In questo periodo negativo, il complotto, la ribellione e la violenza, rimasti latenti come parte negativa della regalità durante il regno del re, si manifestano come fenomeno centrale della comunità.

La guerra civile introduce la 'natura' all'interno della società, manifestando le emozioni brutali degli uomini. Lo scontro dell'uomo col dinamismo arcaico riveste l'aspetto di un'esperienza del caos che si designa con le parole sovente incontrate di 'situazione primordiale',[20] ciò che la vita privata di un individuo non può produrre al livello del quotidiano. La regalità è uno spazio politico-rituale che offre un luogo in cui la violenza dei sentimenti può esprimersi.

La cronaca antica del Giappone presenta l'aspetto violento e anarchico della regalità sotto forme diverse. Anzitutto, per quanto attiene agli individui, questi aspetti rivestono la forma di due persone regali: il principe Yamato-Takeru e il re Yûryaku.[21] La figura di Yamato-Takeru è più mitica. È concepito come il modello primordiale dell'eroe tragico rappresentato nella letteratura popolare del Giappone: l'eroe in esilio. Si racconta che, principe ereditario, egli passò la sua vita in esilio senza avere la possibilità di essere intronizzato. Secondo una storia pressoché mitica, si ritiene che questo principe, vissuto all'inizio del IV sec., fu costretto all'esilio in quanto generale di una spedizione militare contro i barbari di una regione remota. La sua storia comincia con l'uccisione del fratello maggiore, perpetrata in modo violento e grottesco. Avendogli un giorno il re, suo padre, domandato di svegliare il fratello, andò e tornò dicendo che suo fratello era morto: lo aveva tagliato in due perché non voleva svegliarsi. Il re cominciò a temere le violenze del principe Yamato-Takeru e lo spedì a combattere contro i barbari così da allontanarlo

20. Thomas O. Beidelmann, *Swazi Royal Ritual*, «Africa», vol. XXXVI, n° 7, 1966, discute l'aspetto violento, caotico e demoniaco del rituale annuale della regalità swazi, chiamato Incwala.

21. *Ko-ji-ki. Croniques des choses anciennes*, trad. Masumi e Maryse Shibata, Paris, Maisonneuve et Larose, 1969, pp. 191-233[*Ko-ji-ki. Un racconto di antichi eventi*, a cura di Paolo Villani, Venezia, Marsilio, 2006, pp. 101-156].

dalla capitale reale. Anche se il principe Yamato-Takeru non era il re, lo era come un suo doppio; egli rappresenta una estensione del carattere del re nel pensiero mitico, poiché esprime l'aspetto violento e capriccioso della regalità nell'antico Giappone. A fronte del sovrano regnante che risiede nella capitale e che dunque simbolizza l'ordine e il centro, egli è il simbolo del disordine e della frontiera, cioè della situazione al margine della regalità. C'è equilibrio fra i due re. Tuttavia, alla morte di uno dei due, questo stato di equilibrio è rotto, e l'elemento al margine procede verso il centro e crea una situazione rovesciata all'interno stesso e al centro della società, portandovi il disordine. *Ko-ji-ki*, la cronaca antica del Giappone, racconta che, durante il V e il VI sec., la morte dei re era seguita dalla ribellione dei principi e dalla guerra civile; dopo la morte di Ojin, si ebbe la ribellione del principe Ohyama contro Nintoku, il principe designato. Al re Nintoku successe pacificamente Hanzei, ma la morte di quest'ultimo fu seguita dall'assassinio del principe designato Kinashi-Kuru compiuto da Ankô che salì al trono. Si racconta che il re Yûryaku successe al trono dopo aver ucciso altri cinque principi. Il re Yûryaku è davvero paragonabile, per la sua crudeltà politica, al Riccardo III di Shakespeare. Ad ogni guerra, i principi hanno ricevuto l'appoggio del loro zio materno. È dopo il VI sec. che si stabilisce la regola della primogenitura a seguito dell'influenza esercitata dal sistema dispotico cinese (mandarinato). Fin qui, tuttavia, gli storici giapponesi non hanno offerto alcuna spiegazione soddisfacente di questo fenomeno. Alcuni hanno semplicemente affermato che si trattava di leggende e persino di invenzioni. Altri hanno sostenuto che queste storie erano il riflesso di fatti veramente accaduti. Ma, a nostro avviso, nessuno ha ragione. Per motivi che non si ha il tempo di spiegare in questa sede, è evidente che queste storie appartengono alla leggenda, ma che, probabilmente, riflettano anche lo stato di cose prima del VI sec., quando alla morte del re seguiva sempre l'anarchia, rimpiazzata essa stessa dall'ordine dopo l'avvento del nuovo re.

Come si è sottolineato per gli esempi africani, questo racconto leggendario riappare più volte sotto forma di simboli istituzionalizzati, sebbene ciascuna storia sembri occasionale. Certe pratiche

sono strutturate sotto forma di rappresentazioni collettive concernenti la regalità: ciò è vero, in particolare, perché la storia della regalità non si svolge nei retroscena oscuri della società, ma occupa la scena centrale dello spazio in cui una data comunità politica evolve. Questo spazio è caricato di una tensione estremamente densa e permette l'enorme espansione dell'individuo che là si trova. Per questa ragione, la regalità non cessa di sedurre quanti possono accedervi. Si racconta che, durante il regno di re Suining, il principe Saohiko, fratello maggiore della regina, tentò di assassinare il sovrano. Saohiko, che era cugino incrociato di Suining, chiese un giorno alla regina chi preferisse fra il re suo marito, e il principe suo fratello. La regina rispose di amare più il fratello che il re. Saohiko allora disse: "Voglio che regniamo insieme sul paese" e le diede un coltello dal potere magico, domandandole di uccidere il re durante il sonno. Il complotto si concluse con un fallimento. Questa storia dimostra implicitamente che i pericoli che compromettono l'ordine sotto un certo re si trovano accanto agli elementi che minacciano la sua persona. La conoscenza stessa del fatto che il re è circondato da minacce intensifica il potere della regalità di creare un'emozione non quotidiana su un piano più elevato (l'universo simbolico) e sotto una forma più condensata. Di conseguenza, la regalità è il simbolo centrale dello spazio politico-rituale di una società.

Una tale spiegazione può apparire troppo congetturale e arbitraria, ma essa sembra trovare conferma nella psicologia contemporanea. Uno psicologo americano, Philip Slater, ha constatato che il fatto di accrescere l'autorità di alcuni leader politici porta di necessità un aumento dell'antipatia che suscitano. La comunità, secondo lui, sopporta perdite materiali e spirituali per accrescere l'autorità, nell'unica speranza di un ampliamento del campo psicologico. Egli sottolinea che, allo stesso modo, i maiali vengono nutriti per essere utilizzati nei rituali sacrificali. Così, nell'individuo, il sentimento di aggressione presuppone l'identificazione all'oggetto al quale è opposto, cioè che tutti gli atteggiamenti di sfida sono un mezzo per condividere i tratti che l'oggetto attaccato possiede e

per appropriarsene.[22] Questa analisi psicologica spiega in qualche maniera l'origine del sentimento ambivalente che la società prova verso la regalità e l'autorità in generale. Essa vuole vedere il contrasto brusco dell'ascesa e della caduta vissute al medesimo tempo. La coscienza che ha il popolo di potersi ribellare, la coscienza anche della fragilità dell'autorità così solennizzata spiritualmente danno un'espressione intensa a sentimenti che abitano in un individuo. In quanto fenomeno che si produce sulla scena centrale dello spazio politico in cui l'azione simbolica si carica di un'elettricità densissima, più la regalità è solenne, più intensa è l'emozione non quotidiana provocata all'interno dell'individuo dagli avatar della regalità in certe situazioni. È per questa ragione che la regalità non può mai sfuggire alla 'ruota della Fortuna'.

4. La regalità e il pensiero mitico

L'incorporazione degli elementi naturali e anarchici è anche l'aspetto essenziale della regalità in Indonesia.

In un articolo recente e inedito, Patrick Edward de Josselin de Jong, etnologo olandese, ha analizzato la struttura del mito dinastico in Indonesia e in Malesia.[23] Egli scrive: «Il popolo di Negri Sembilan, scontento di rimanere senza capo e d'essere preda dei vicini, inviò loro ai paesi d'origine Minangkabau, a Sumatra, una missione per chiedere che un principe della dinastia di Pagarruyung diventasse loro re. Raja Khalib, un impostore, arriva come pretendente al trono ma è smascherato e ucciso, e rimpiazzato da Raja Malewar, il vero inviato del paese Minangkabau, che diventa così il primo capo di Negri Sembilan».

Questo episodio si ritrova nella storia e corrisponde ad un avvenimento storico. Josselin de Jong constata che il tema essenziale di questo mito, presente in molte regioni d'Indonesia, è la lotta di un principe legittimo, lontano dal trono, contro un impostore o un

22. Philip Elliot Slater, *Microcosm: Structural, Psychological and Religious Evolution in Groups*, New York, Wiley, 1969, p. 75.

23. Patrick Edward de Josselin de Jong, *The Dynastic Myth of Negri Sembilan (Malaisia)* testo di riferimento per la conferenza fatta al dipartimento di etnologia dell'Università di Paris X, novembre 1970, inedito [ma ora in «Bijdragen tot de Taal-, Land- en Volkenkunde» 131 (1975), n. 2/3, Leiden, 277-308].

pretendente meno legittimo. Il pretendente legittimo deve sconfiggere il proprio avversario prima di salire al trono, sopportando la reclusione, l'esilio e la sofferenza. Josselin de Jong scrive ancora: «Nel mondo indonesiano, una tale successione di avvenimenti è parte integrante della regalità».

Un episodio della storia del sultanato di Malacca riporta il racconto della lotta tra due principi: Raja Kashim, il principe più legittimo, e Raja Ibrahim, meno legittimo. Dopo la morte del sultano Muhammed, il primo passa il suo tempo in esilio a seguito dell'usurpazione del trono da parte di Raja Ibrahim. Un anno dopo, si comincia ad accettare quest'ultimo come sovrano legittimo; egli organizza un esercito attorno a lui e sconfigge Raja Malewar, di Negri Sembilan. La stessa storia si ripete per Airlangga a Giava. Dopo essere stato nominato figlio adottivo del re di Giava nell'anno 1006-1007, il regno fu rovesciato da un sultano vicino ed egli fuggì nella foresta dove si nascose per alcuni anni. Nel 1010 fu richiamato dai notabili e ristabilì il regno di Giava.

Questo ci richiama direttamente una delle immagini arcaiche del 'ciclo dei re' irlandese. In esso, dice Clémence Ramnoux, alla fine di una dinastia appare un usurpatore destinato ad essere sacrificato nel corso di una battaglia magica e rimpiazzato dal ritorno di un 'fanciullo della promessa': la studiosa ritiene che in Macbeth di Shakespeare si conservi il ricordo di questo ciclo[24] in cui disordine, carestia, e anarchia si sviluppano attorno ai principi decaduti o agli usurpatori. È evidente che si assiste ad uno sdoppiamento mitico che la stessa autrice spiega in un altro articolo nel quale si evidenzia come nel pensiero mitico della Grecia antica si adotti uno stratagemma per sdoppiare la figura ambigua: «una soluzione consiste nel fare dell'uno il *double noir* dell'altro. La prima figura, più antica, essendo ambivalente, lo sdoppiamento autorizza a mettere il buono da un lato e il cattivo dall'altro».[25] Poiché la regalità ha il suo riferimento cosmico, essa deve fare sempre appello alla situazione al margine che si traduce nella forma del doppio nero. Il mostro, il

24. Clémence Ramnoux, *op. cit.*, p. 276; Idem, *La nuit et les Enfants de la nuit*, Paris, Flammarion, 1959, pp. 159-160.

25. Idem, *Aspects nocturnes de la divinité*, cit., p. 225.

re peccatore, il re infame, il vecchio re, il principe violento, l'usurpatore, il re-ingannatore, possono tutti essere l'espressione negativa o lo sdoppiamento negativo della regalità. Ciò spiega chiaramente le ragioni d'essere delle figure minacciose della regalità.

Analizzando il modello ripetuto nella storia delle dinastie in Indonesia, Josselin de Jong lo associa all'immagine generale dei re fondatori o di quelli che hanno inaugurato una nuova era politica. Ha sottolineato inoltre il parallelismo esistente tra la struttura degli episodi dei re fondatori e il processo del rituale di iniziazione nelle società che non conoscono la regalità. Cita quindi l'esempio dei Toradja delle Celebes centrali in cui l'eroe passa dall'infanzia all'età adulta attraverso una lotta che ha luogo sul piano cosmico. In questo processo, l'eroe è considerato come se dapprima fosse stato ucciso; poi discendesse nel paese sotterraneo che è dimora dei morti e ritornasse infine sulla terra con la testa del suo nemico ed una donna.

Josselin de Jong richiama la nostra attenzione sull'aspetto di rito di passaggio dei due casi citati: questo ci ricorda la teoria di Arthur Maurice Hocart in *Kingship*,[26] che lega l'intronizzazione del re e l'iniziazione. Ma i dati che Josselin de Jong presenta permettono di ottenere una spiegazione più significativa, dal momento che impegnano il ruolo positivo degli elementi negativi nell'antitesi rituale e mitica. Si tratta del confronto dell'eroe con gli elementi naturali che lo oppongono al principio dell'ordine normale della vita. Mostrando la sua capacità di confrontarsi con la natura, egli diviene un mediatore qualificato tra gli elementi opposti nel mondo: la vita/la morte, sulla terra/sotto terra, l'eroe/il demone, il regno/l'esilio, eccetera.

Nella prospettiva dell'insieme degli elementi positivi della vita, l'elemento negativo, come l'avversario del re o il mostro, è altrettanto importante dell'origine profonda della vita. Vediamo il significato rituale della collina in cui il Raja Malewar di Negri Sembilan lottò con l'impostore e lo decapitò. Il luogo stesso in cui la testa dell'impostore cadde è chiamato Bukit Tempurung, la 'collina del cranio'. È divenuto un luogo rituale dove il capo locale di Rembea,

26. Arthur Maurice Hocart, *Kingship*, London, Oxford University Press, 1929 e 1969.

discendente del capo che aiutò il Raja Malewar a ristabilire l'ordine, deve passare tutte le volte che rende visita alla capitale reale Sri Menati. Ciò ricorda il fatto che il re dei Jukun di Nigeria non può rientrare direttamente nella capitale Wukari quando visita il luogo rituale a est della capitale; deve eseguire prima il rituale nel luogo in cui il re più cattivo fu abbandonato dal popolo e morì. Questi due esempi, ci sembra, mostrano il processo rituale dell'incorporazione dell'elemento negativo (= natura) in un senso cosmologico.

Josselin de Jong presenta un altro mito che non è privo di significato. Il mito minangkabau parla dei due antenati Katumangungan e Parapatin. Fra di essi c'è sempre stata una relazione di fraternità ostile. Durante la loro vita, hanno lavorato insieme per dare ai Minangkabau la loro cultura distintiva, ma sono stati sempre in aperto conflitto ricorrendo frequentemente alle armi. Questo mito ci ricorda il parallelismo degli orientamenti diversi all'origine; la fraternità ostile è il modello che esiste tra le metà legate l'una all'altra dallo scambio matrimoniale e può anche essere proiettata nella mitologia, come nella storia dei gemelli mitici. Ovunque al mondo si incontra il mito dei gemelli che rivalizzano.[27] I caratteri morali sono ripartiti fra loro: il buono/il cattivo, l'ingegnoso/il maldestro, il benefico/l'ingannatore, l'eroe/il mostro. Poiché i gemelli mitici si incontrano nei racconti di tutto il mondo, non è dimostrato che tale mitologia sia legata esclusivamente a certe forme di scambio matrimoniale ben definite. Ma, come Gerrit Jan Held ha mostrato in *The Mahâbhârata. An Ethnological Study* (tesi discussa nel 1931 alla Leiden University),[28] è evidente che è questo il caso in Indonesia.

Nelle società in cui si trova lo scambio generalizzato, i clan sono sempre in competizione e rivalità. In tutte le occasioni rituali come le nozze, l'iniziazione, i riti stagionali, due gruppi si riuniscono scambiandosi donne e beni e si affrontano in un combattimento

27. Claude Lévi-Strauss, *Les structures élémentaires de la parenté*, Paris-La Haye, Mouton 1967 (PUF, 1947), [Claude Lévi-Strauss, *Le Strutture elementari della parentela*, Milano, Feltrinelli, 1969, cap. VI «L'organizzazione dualistica»]; Mircea Eliade, *La nostalgie des origines, Paris*, Gallimard, 1971, cap. III [Mircea Eliade, *La Nostalgia delle origini, Storia e significato nella religione*, Brescia, Morcelliana, 1972 (1980)].

28. [Gerrit Jan Held, *The Mahābhārata: An Ethnological Study*. London, Kegan Paul, Trench, Trubner & Co., Ltd., 1935.]

rituale. Il conflitto fra i Pandawa e i Kauwara nel Mahâbhârata è il riflesso mitico della rivalità fraterna che esiste tra due gruppi in tal modo legati. In tali società, la mitologia dei gemelli primordiali è il riflesso diretto della struttura sociale, sebbene un partito parli dell'altro come discendente dal gemello inferiore e malvagio. Si nota egualmente che lo zio materno riveste il ruolo del demone-iniziatore nel rito di iniziazione. In generale, l'iniziatore è il rappresentante dei morti, o ancor meglio degli antenati, o anche dello spirito della boscaglia, che uccide il novizio e gli fa fare l'esperienza della morte e della rinascita. È così che l'iniziatore mette i novizi in presenza del mondo non quotidiano, cioè della 'natura', e fa vivere loro il tempo dell'inizio. Tale è, così sembra, la vera causa della lotta del re-eroe contro l'essere demoniaco che rappresenta la forza non-quotidiana. Respingendo il demone, l'eroe incorpora la forza demoniaca. Il demone è, in un certo senso, lo sdoppiamento dell'eroe-re.

Il mito dinastico del Giappone antico racconta anch'esso la storia di un eroe-imbroglione chiamato Susa-no-o. È un fratello cadetto di Amaterasu (la Grande Dea) che, a causa dei suoi misfatti è espulso, come capro espiatorio, dal paese celeste. Egli scende sulla terra in un luogo in cui lotta con il grande serpente e lo sconfigge con l'inganno. Sottratta al corpo del serpente,[29] la sua spada sacrale diviene uno degli emblemi della regalità. Egli diventa allora il primo re di una dinastia opposta alla dinastia centrale.[30] Nobuhiro Matsumoto, il mitologo giapponese, ha sottolineato che in questo racconto «il serpente non era del tutto estraneo al dio Susa-no-o e che il dio Susa-no-o e il grande serpente non sono che una sorta di sdoppiamento mitologico».[31] È evidente che il mito di Susa-no-o

29. [Susa-no-o trova una spada dentro il corpo del serpente dalle sette teste ucciso in combattimento].

30. Jean Herbert, *Les Dieux nationaux du Japon*, Paris, Albin Michel, 1965, pp. 122-131. Cornelius Ouwehand studia il carattere di Susa-no-o come l'imbroglione ambivalente, in funzione della cosmologia dualista, in *Some Notes on the God Susa-no-o*, «Monumenta nipponica», vol. XIV, 3-4, 1958-1959; a proposito della presentazione di questo dio come bambino piagnucoloso, cfr. Claude Lévi-Strauss, *Du miel aux cendres – Mythologique*, Paris, 1956, pp. 327-329 [Claude Lévi-Strauss, *Dal miele alle ceneri*, Milano, Il Saggiatore 2008 (1970), pp. 413-416].

31. Nobuhiro Matsumoto, *Essai sur la mythologie japonaise*, Paris, Paul Geuthner, 1928, p. 46.

riflette il rituale di intronizzazione degli antichi re giapponesi, oppure il rito annuale che è la ripetizione del rituale di intronizzazione. Come tale, la struttura del mito si manifesta ancora una volta nell'epopea del principe Yamato-Takeru: il principe astuto, la sua espulsione dal centro, l'esilio, il combattimento contro il mostro. Una delle rassomiglianze fra essi consiste nell'androginizzazione dei beni prima della lotta; in un caso con il pettine magico per Susa-no-o e, nel caso del principe Yamato-Takeru, tramite il travestimento. Come Susa-no-o ha preso la spada dal cadavere del Gran Serpente, il principe Yamato-Takeru riceve il nome del suo avversario (Takeru è una parte del nome del suo avversario e questo nome è dedicato a Yamato dal suo nemico in punto di morte).

In questi esempi, gli eroi traggono una parte della loro identità dal loro avversario caotico che ogni volta è il loro doppio. Assorbendo il caos, l'eroe-re dà inizio a un tempo nuovo, a partire dal quale si stabilisce l'ordine. La regalità realizza la totalità in questo senso. Proprio perché essa è in grado di associare sul piano simbolico due principi di base che si oppongono l'uno all'altro in una società, può offrire l'immagine di una totalità profonda:

Ordine (= anarchia)
Vita/morte (= la morte iniziatica)
Buono/cattivo (= Demone)
Centro/frontiera (= esilio)
Ragione/ follia (= violenza)
Maschio/femmina (= rito androginico)
Cultura/natura (= incesto)

I limiti di questo articolo impediscono di spiegare ogni tratto della regalità nel dettaglio.[32] Tuttavia, è evidente che in parecchie società la regalità era l'espressione concreta e visibile della metafisica della *coincidentia oppositorum* che si manifesta in modo chiarissimo nel rituale dell'intronizzazione.

32. Cfr.William Willeford, *The Fool and his Scepter*, New York, 1969, cap. IX *The King, the Hero and the Fool*, e Dean A. Miller, *Royauté et ambiguité sexuelle*, «Annales», XXVI, 3 e 4, maggio-agosto 1971.

Arthur Maurice Hocart ha mostrato, nel suo libro *Kings and Councilors*,[33] che la regalità si fonda sulla cosmologia dell'antitesi simbolica.[34] Michail Bachtin, il formalista russo, ha constatato che la festa carnevalesca del rito dell'intronizzazione/detronizzazione nel Medioevo presenta l'aspetto sintetico del simbolismo della regalità, seppure in forma di parodia. Secondo Bachtin, «tutte le immagini del carnevale sono uniche e duplici al tempo stesso, esse uniscono in sé ambedue i poli dell'avvicendamento e della crisi: nascita e morte (l'immagine della morte pregna di vita), la benedizione e la maledizione (le benedicenti maledizioni carnevalesche con l'augurio contemporaneo di morte e di rinascita), la lode e l'ingiuria, la gioventù e la vecchiaia, l'alto e il basso, il volto e il deretano, la stoltezza e la saggezza. Assai caratteristici del pensiero carnevalesco sono le figure accoppiate, scelte per contrasto (alto-basso, grasso-magro e così via) e per somiglianza (gemelli-sosia). Questa è la particolare manifestazione della categoria carnevalesca della eccentricità, della violazione del consueto e comunemente accettato, è la vita tolta dai suoi binari normali».[35]

Spiegando la natura della regalità come una modalità drammatica e un'espressione densa dell'esperienza umana in presenza di spettatori che sono i membri della comunità, Kenneth Burke scrive: «Sebbene il rituale manchi di dettagli empirici e realistici sulla vita quotidiana; sebbene si esprima in modo 'super-empirico', esso simbolizza l'esperienza più profonda anche attraverso una 'sublimazione stilizzata'. Ciò che là si vede non è la vita del re, ma è la loro vita stessa che gli spettatori vivono di nuovo intimamente. La loro vita banale è metamorfizzata in termini ragionevoli o validi essendo reinterpretata e raffinata sotto i tratti essenziali della regalità».[36]

33. Arthur Maurice Hocart, *Kings and Councillors*, Le Caire, Imprimerie de l'Institut français d'Archéologie orientale, 1936.

34. Cfr. George Dumézil, *Mitra Varuna – Essai sur deux représentations indo-européennes de la souveraineté*, Paris, Maisonneuve, 1948, pp. 205-212 [George Dumézil, *Mitra Varuna*, Roma, Editori Riuniti, 2004].

35. Michail Bakhtine, *La poétique de Dostoïevski*, Paris, Seuil, 1970, p. 174 [Michail Bakhtine, *Dostoevskij. Poetica e stilistica*, Torino, Einaudi, 2002, pp. 164-165].

36. Kenneth Burke, *The Philosophy of Literary Forms*, Berkeley, University of California Press, 1957, p. 318.

La regalità non è dunque nient'altro che lo spazio drammatico suscettibile d'essere stabilizzato nell'immaginazione dei popoli come universo simbolico della vita individuale profonda. La regalità è, in un certo senso, uno spettacolo di cui la comunità si serve, e rappresenta una parte profonda dell'esperienza della vita dei membri di questa società. Ciò spiega perché la regalità fornisce il modello di trascendenza rituale, politica e mitica più diffuso anche nelle società in cui è già superata in quanto istituzione politica.

5. Conclusioni

Non è necessario mostrare che la regalità è l'istituzione politica più diffusa e più antica. Se non ci si attarda troppo al problema della definizione dei termini: impero, regno e dominio, si può constatare che ad eccezione delle società di cacciatori e raccoglitori, quasi tutte le culture hanno conosciuto il sistema del potere centralizzato della regalità. Se la regalità è così universale è perché essa è legata ad uno strato profondo della cultura e dell'immaginazione umane, sia anteriormente sia posteriormente alla creazione dell'istituzione stessa. Anteriormente, perché forse la sua equivalenza formale ha potuto esistere prima della sua apparizione nella società; posteriormente, la regalità può sopravvivere come nucleo di sensazione intensiva della vita e come mito. D'altra parte, non è difficile negare la regalità come ideologia politica, come forma di dominio o come istituzione in generale. Il sistema della regalità come istituzione politica è abbandonato dappertutto nel mondo, ma non per questo sono rimosse le equivalenze morfologiche della regalità. Il difetto più grave della società democratica viene dal fatto che non è riuscita a soddisfare il desiderio delle masse di riconoscersi in un simbolo centrale che sia l'origine d'ogni valore e in cui possa incarnarsi e realizzarsi il destino della nazione. Questo bisogno un tempo trovava soddisfazione nella regalità. Si è già abbondantemente mostrato come l'istituzione della regalità violi il principio di uguaglianza; crediamo dunque di essere sufficientemente liberi dal sistema concreto della regalità per discutere dei suoi aspetti positivi.

Proponiamo le conclusioni che seguono:

La regalità può essere superata dalla democrazia nel processo politico e storico, ma il sistema di autorità e di potere nelle società senza regalità può ancora fondarsi sul modello regale.

Malgrado tutte le concezioni generali della regalità come forma di sistema politico, ci si è permessi di analizzarlo come sistema di mito perché rappresenta uno degli strumenti più essenziali di comprensione dell'universo.

L'analisi etnologica della struttura del rituale di intronizzazione, in cui la posizione cosmica del re si manifesta più chiaramente che altrove, ci mostra che la regalità è concepita come un sistema metafisico e mitico in cui l'integrazione del mondo si compie aldilà della dicotomia che sostiene l'immagine del mondo quotidiano.

Così, la regalità come sistema mitico si spiega meglio nel contesto di una società in cui si trova il simbolismo dualista: la cultura contro la natura, l'inizio e la fine (sul piano spaziale e su quello temporale), l'ordine contro l'anarchia, il centro contro la periferia, il buono contro il cattivo, l'eroe contro il malvagio, eccetera. La natura sintetica della regalità si esprime soprattutto nel dramma rituale, fornendo uno dei modelli dell'immaginazione popolare arcaica e della trascendenza della vita attraverso le culture. Nella misura in cui la società storica conserva una concezione politica e dualista, il quadro politico è fondato sul mito politico della regalità, con tutto il suo simbolismo. In definitiva, la scala di grandezza delle esperienze umane che essa esprime, può spiegare perché la regalità ha fornito ovunque il modello primordiale del dramma.

Questo punto di vista esige, da parte nostra, non soltanto la revisione dell'ideologia del nostro secolo in termini di modello nascosto della regalità, ma apre la possibilità di un'analisi della dimensione simbolica del sistema politico.

LA STRUTTURA MITICO-TEATRALE DELLA REGALITÀ GIAPPONESE[1]

Sembra che tutto sia stato detto e tutto scritto sulla regalità giapponese – dal punto di vista degli ideologi realisti, da quello degli specialisti del diritto costituzionale, come pure da quello dei marxisti – per sostenerla o per abbandonarla. Negli ultimi trent'anni ci si è provato a credere d'esser riusciti a controllare l'istituzione della regalità. Tuttavia, in anni più recenti, si è iniziato ad avvertire la sensazione abbastanza sgradevole che qualche cosa della regalità fosse rimasto intatto. Questo qualcosa che non si è potuto superare e che resta pressoché immutato, è l'immagine della regalità al fondo della mentalità giapponese.

Si è creduto che la regalità giapponese fosse un'istituzione monarchica supportata dalla teologia *shinto*: separandole dunque, e sradicando il potere costituzionale, si è creduto di poter attenuare la potenza della regalità. Ma, allo stesso modo in cui la riforma fondiaria del Giappone post-bellico ha conservato il potere consuetudinario dei grandi proprietari mantenendo i loro diritti sulla terra comunale in zona forestale, così si è mantenuto il potere della regalità ignorandone l'influenza latente sull'immaginazione giapponese, strutturata e definita dalla cultura nell'ambito dell'universo folclorico su un piano mitico ed estetico. Ma, ecco che l'etnologia

1. [Pubblicato nella rivista «Esprit», Nuova serie, Febbraio 1973 col titolo *La structure mythico-théâtrale de la royauté japonaise*. Questo articolo abbastanza noto di Masao Yamaguchi è stato tradotto in giapponese solo nel 2003].

ha deciso di entrare in scena per disarmare il potere occulto della regalità giapponese facendolo uscire dal localismo per portarlo su di un più esteso piano teorico.

1. La Redenzione nel folclore giapponese

Nella società delle campagne, esistevano due tipi di uomini, i contadini e gli artisti itineranti. Per i contadini che vivono in un villaggio socialmente isolato, la frontiera del villaggio significa il limite del mondo. Sebbene esistesse una regione come quella di Nara (l'antica capitale, prima di Kyoto, fino al VII secolo) in cui la densità della popolazione era relativamente forte e i villaggi erano costruiti fianco a fianco, nella gran parte delle regioni, i villaggi era separati gli uni dagli altri da foreste o da monti.

Al di là della frontiera si estendeva il mondo del non-essere, non-umano, non-quotidiano. Era un mondo da cui provenivano la forza non-quotidiana, i geni mascherati, gli dèi, le calamità, i banditi. Si può cogliere la fragilità di tale mondo contadino in un film come *I sette samurai* di Akira Kurosawa. La frontiera è marcata per mezzo degli dèi-signori del mondo sotterraneo (*jizô*) o da statue di pietra in cui gli dèi si mostrano appaiati, oppure da un ponte sul fiume, o ancora da un mercato che si tiene ai piedi d'una montagna o di un colle. Là si stabilisce il limite fra interno ed esterno del villaggio. In un certo senso, le figure di pietra delle coppie divine traducono tale ambiguità. Nella gran parte dei casi queste figure sono chiamate *Saruta-hiko* e sua moglie. Il primo era il dio della frontiera nella mitologia giapponese: egli accelerava il cammino degli dèi ai crocevia, era il dio giullare di fronte alle altre divinità superiori, egli era dunque considerato come il dio antenato dei trovatori che servirono la corte del re con l'arte loro di comporre *chanson de geste*: il sotto-clan *saroume*. Tuttavia, stando al folclorista Origuchi, questo clan comprende una parte soltanto dell'insieme dei trovatori itineranti che percorrevano le campagne (clan *ama*) dell'antico Giappone. Benché il clan *ama* non avesse scelto alcun centro per il culto, c'erano altri gruppi che invece possedevano centri di culto a Izoumo, a Ise o a Koumano, i cui nomi si trovano registrati e annotati negli scritti e nelle cronache

di quel tempo. Nonostante fosse grandissimo il numero di questi gruppi itineranti, essi riuscivano a sopravvivere spostandosi di continuo lungo determinati itinerari.

Ben inteso, gli artisti itineranti non sono un fenomeno esclusivo dell'antico Giappone. Sono ben noti i menestrelli di Savoia nel Medioevo, o i saltimbanchi che ci ha mostrato Fellini ne *La strada*. Questi artisti itineranti hanno una forma di esistenza ben definita nell'arte tradizionale e universale.[2] Nel Giappone arcaico, ma forse non soltanto lì, questi artisti rappresentavano in qualche sorta l'immagine del mondo non quotidiano. Essi provenivano dal mondo esterno agli occhi degli abitanti sedentari di un villaggio, carichi di elementi che non si conformano alle regole della vita quotidiana. Nel Giappone arcaico come d'altronde nelle altre culture arcaiche, si riteneva che il tempo si svolgesse in modo ciclico seguendo il ritmo delle stagioni.[3] Si pensava in effetti che il tempo venisse a marcire e che queste decomposizione del tempo si esprimesse in forme diverse, anche contrarie agli interessi della comunità, ad esempio sotto forma di malattie epidemiche o di parassiti che stagionalmente apparivano; si credeva che le calamità che devastavano la comunità avessero origine dal peccato commesso dai membri stessi di questa comunità, consapevolmente o meno. Per evitare l'influenza disastrosa del marcio scaturito dal tempo, occorre dargli una forma e mandarlo fuori dal villaggio. Così, per far crescere le piante coltivate, è necessario introdurre una determinata forza dall'esterno all'interno della società; è per questo che si esegue il rituale in cui si invita il dio della montagna o gli spiriti con una festa dal marcato carattere sessuale. Allo stesso modo, quando il tempo si protrae, ed è in qualche modo spossato, è proprio attorno a questi elementi che il marcio proveniente dalla vita quotidiana si accumula e si concentra. A questi elementi si è dato il nome di *ara-gami* (spirito violento) o più semplicemente *goryô* (spirito demoniaco). I folcloristi e gli storici della religione giapponesi concordano nel ritenere

2. Jean Starobinski, *Portrait de l'artiste en saltimbanque*, Genève, Skira, 1970 [Jean Starobinski, *Ritratto dell'artista da saltimbanco*, Torino, Bollati Boringhieri, 1984].

3. Mircea Eliade, *Le mythe de l'éternel retour*, Paris, Gallimard, 1964 [Mircea Eliade, *Il mito dell'eterno ritorno*, Roma, Borla, 1989].

che il culto di *ara-gami* (*kojin* o *goryô*) sia in qualche modo alla base delle credenze religiose del Giappone contadino.

Per rappresentare gli spiriti demoniaci si può procedere in due modi. Possiamo dunque distinguere due tipi essenziali secondo gli attori che sono sia gli abitanti del villaggio di stagione in stagione, sia gli artisti itineranti.[4] Nel primo caso, lo spirito demoniaco è incarnato dagli abitanti del villaggio che danzano durante lo svolgimento della festa attorno a certi simboli. Questi simboli sono a volte semplici fiori, o, più spesso, pupazzi che portano i nomi di personaggi o eroi politici morti in modo tragico a causa di un intrigo o sul campo di battaglia.

C'è un burattino rimasto assai popolare nel Giappone contemporaneo; si chiama *Sanemori-sama* (letteralmente: *Signor Sanemori*). Sanemori-Saito fu un samurai morto in battaglia nella metà del secolo XII. Si tinse di nero i capelli bianchi perché lo si voleva scoraggiare a recarsi in guerra a quell'età, ma la sua morte coraggiosa impressionò per generazioni i Giapponesi. Così, ogni anno in ottobre, per la festa del villaggio si fabbrica un grande burattino e lo si fa circolare all'interno del villaggio per poi bruciarlo infine alla frontiera. Regna in tutto ciò un'aria carnevalesca ed è permesso in questi giorni scambiarsi battute oscene. Queste usanze, come si vede, non sono assai lontane da quelle note in Europa, segnate come sono anch'esse dall'uso di un pupazzo. Si può citare ad esempio il pupazzo di carnevale nel villaggio di Lantz in Spagna del Nord, che viene giustiziato in quanto simbolo centrale della festa. Una leggenda spiega che il pupazzo è il ricordo di un ladro assai celebre un tempo.[5] Si conosce benissimo, d'altronde, questa associazione di elementi del male sotto forma di pupazzi che è costume vengano bruciati. Ciò vuol dire che gli elementi negativi sono attribuiti a un certo simbolo, esso stesso espulso a un dato momento del calendario annuale, un fatto questo pressoché universale che si designa con l'espressione 'capro espiatorio'.

4. Cfr. Ichirô Hori, *Three Types of Redemption in Japanese folk religion*, in *Types of Redemption*, ed. Raphael Jehudah Zwi Werblowsky, Claas Jouco Bleeker, Leiden, Brill, 1970.

5. Cfr. Julio Caro Baroja, *Folklore expérimental: el carnaval de Lanz*, in Idem, *Estudios sobre la vida Traditional Espanola*, Barcelona, Ediciones 62, 1968, p. 345.

Nella vita del Giappone arcaico, questo genere di festa ha la funzione di rinnovare il senso del tempo. È così che questa festa è ripetuta ogni anno in forme diverse e si può dire in ogni epoca del Giappone. Benché si sia rappresentato sotto forma di *goryô* lo spirito demoniaco, esso si trova raffigurato più esattamente dal dio Susano-o; è questa la sua più antica rappresentazione. Susano-o è in effetti un dio che, nel Pantheon dell'antico Giappone, è contrassegnato dall'essere assai astuto e strettamente legato all'idea stessa della regalità giapponese. Conviene qui sottolineare il legame esistente tra la mitologia della regalità da una parte, e dall'altra i culti popolari della redenzione. Sono questi, in qualche modo, i due assi che permettono di comprendere la mentalità latente e nascosta dei Giapponesi.

Accanto al culto reso al capro espiatorio organizzato dagli abitanti del villaggio, esisteva un culto organizzato dagli artisti-sacerdoti itineranti. Il carattere essenziale di questo culto si esprime nel trattamento che vi si fa del capro espiatorio. Questi artisti itineranti, di fatto, sono scomparsi dal Giappone da circa mezzo secolo. Un gruppo di artisti itineranti comprendeva il cantante, il marionettista, il sacerdote (collegati ai centri dei culti principali come Izoumo, Ise, Koumano, come anche musicisti ciechi suonatori di liuto (*biwa*). Questi gruppi conobbero il loro periodo d'oro durante il Medioevo, prima del XVI secolo, in un'epoca in cui il potere centrale non era sufficientemente stabile da controllare del tutto ogni mezzo di comunicazione religiosa. Erano quindi questi artisti itineranti ad assicurare la comunicazione ai diversi livelli, in un popolo che si trovava relativamente isolato all'interno dei suoi villaggi. Essi trasportavano con sé merci come il sale, assai difficile a procurarsi in paesi isolati, sebbene non si possa dire che fossero commercianti in senso moderno; in effetti, essi vendevano il sale ma al tempo stesso raccontavano la storia e trasmettevano messaggi religiosi, proprio in quanto essi erano agenti di un centro di culto, e tali messaggi venivano trasmessi in forma di racconto.

Qual era dunque il ruolo dei preti itineranti? In senso arcaico, essi rappresentavano il dio che periodicamente visita i villaggi. Come rappresentanti del dio errabondo avevano il privilegio d'es-

sere riveriti ovunque. Loro era il compito di recitare drammi rituali, raccontare la storia degli dèi, le loro sofferenze mentre erano in vita e infine la loro trasformazione in divinità dopo la morte. Le storie che raccontavano hanno subito variazioni da un'epoca all'altra, perché il modello arcaico di mistero sempre si è mescolato alle cronache del tempo, ma il tipo principale di questo racconto è quello in cui l'eroe, nobile d'ascendenza, soffre a causa delle sue origini eccezionali, oppure in ragione del suo carattere straordinario, segno questo assai preciso dell'eroe divino (la vittima sacrificata).

In effetti, nella misura in cui l'artista racconta la tragedia e parla degli elementi del male o di ogni altra anormalità, si finisce col credere poco a poco che il male e l'impurità siano incorporate nel protagonista del dramma o della narrazione. Così, il narratore deve uscire dal villaggio, dopo la rappresentazione, carico di ogni impurità e marciume; al punto che ciascuno ne ha paura e tenta di allontanarsi al suo passaggio. Si può dire che tra ciò che questa gente racconta e la forma della loro esistenza v'era una certa corrispondenza. Questa ambiguità traduceva in qualche modo l'orientamento essenziale dell'uomo nella vita quotidiana, faccia a faccia con l'essere che minaccia l'ordine della società. Tuttavia, l'esistenza di un essere simile e la sua intrusione erano altrettanto necessarie al ristabilirsi dell'ordine cosmico.

In un certo senso, questi artisti erano gli specialisti della redenzione dal peccato dell'intera comunità; li si caricava di tutti i mali e dell'impurità dell'anno trascorso. Si può constatare allora che essendo legati al peccato, all'espulsione, all'esilio, essi vivevano le forme essenziali della situazione della loro esistenza e insieme la situazione stessa di ciò che si riteneva incarnassero.

Allo stesso modo, in quanto estraneo alla società totale nella quale regna, il re del Giappone arcaico integra nel suo ruolo, a livello nazionale, quello dei preti itineranti. Tuttavia, da un altro lato, la regalità in quanto potere laico ha il dovere d'integrare tutto il paese ristabilendo un ordine politico. È così che un aspetto essenzialmente disintegratore si traduce nel pensiero mitico e finisce per trovare una soluzione al dilemma della regalità, istituzione laica, benché trascendentale.

Così, ciò che si trova al fondo dell'attitudine dei Giapponesi di fronte alla regalità, è questa logica folclorica. In effetti – lo si vedrà – è proprio a partire dai miti che si esprime l'aspetto ambiguo della regalità giapponese.

2. La regalità e il mito

Nella mitologia giapponese è il dio Susano-o ad averci fornito la chiave per comprendere l'aspetto nascosto della regalità, la sua ambiguità. Susano-o è uno dei figli delle coppie primordiali ed è il fratello cadetto della dea Amaterasu, prima antenata che ha dato vita al potere regale. Su di lui, seguiremo il racconto del *Koji-ki* (*La cronaca delle cose antiche*), scritto nell'VIII secolo.

> 1 – Sfuggito agli orrori della regione sotterranea che ha appena visitato in cerca della moglie defunta (Isanami), Izanagi generò dodici dèi; fra essi figurano tre divinità illustri: Amaterasu (grande e augusta dea che brilla nei cieli), Tsuki-yomi (dio della luna e delle notti), Takehawa-susano-o (augusto maschio impetuoso e veloce). A queste tre divinità Izanagi donerà il governo dell'universo.
>
> 2 – Mentre Amaterasu (dea del sole) e Tsuki-yomi (dio della luna) obbediscono agli ordini paterni e prendono possesso dei rispettivi domini, il maschio tremendo, Susano-o, non smette di gemere e gridare. A Izanagi che lo interroga, risponde di voler andare nel paese lontano dove si trova la madre defunta; ma quando il gran dio lo caccia, dichiara di andare a prendere congedo dalla sorella, la dea del sole, e si slancia verso il cielo sconvolgendo tutta la natura.
>
> 3 – Allora Amaterasu, allarmata dal gran baccano, dice: «La ragione che ha spinto il mio augusto fratello a salire fin qui non viene certo da buoni sentimenti: lui vuole soltanto strapparmi il mio territorio». Ma comunque decide di accoglierlo nel cielo.
>
> 4-1 – Subito, Susano-o comincia a mostrarsi estremamente violento. Rovescia le dighe che separano i fiumi approntate da

Amaterasu, riempie i fossati d'irrigazione e spande escrementi nei palazzi in cui Amaterasu amava godersi il pranzo.

4-2 – Mentre Amaterasu troneggia nella santa sala dei vestiti vegliando alla tessitura degli abiti augusti degli dèi, Susano-o fa un buco sul tetto di questa sala dei vestiti e vi lascia cadere un celeste cavallino di color pezzato, scuoiato appena prima interamente. Alla cui vista, le donne che tessevano gli abiti augusti, per lo spavento si feriscono con le spole proprio nell'intimità e se ne muoiono.

5 – Allora Amaterasu, terrificata alla vista, chiude la porta della dimora celeste con enormi massi, fissa solidamente questa porta e rimane rinchiusa.

6 – Di colpo, la spianata dei cieli altissimi è interamente oscurata e parimenti il paese centrale delle pianure di canne. Eterna regna la notte. Lassù, col rumore di diecimila dèi pullulanti come le mosche della quinta luna, diecimila calamità s'abbattono simultaneamente sulla terra.

7 – Dopo una lunga discussione, gli dèi sono presi da un'idea per far sì che Amaterau esca da dietro i suoi massi. L'operazione ha successo e Amaterasu esce.

8 – Lassù, le ottocento miriadi di dèi riuniti a consulto impongono a Susano-o un'ammenda d'un migliaio di tavole (sono le offerte della purificazione) e in più gli tagliano la barba, gli fanno strappare le unghie dalle dita delle mani e dei piedi e lo espellono nella maniera più divina.

9 – Così scacciato, Susano-o va a chiedere del cibo alla dea del nutrimento, che trae dalla bocca e altre parti del suo corpo ogni sorta di squisitezze per offrirgliele; ma indignato dal suo aspetto sudicio, subito la uccide. Dal cadavere della dea nascono il baco da seta, 'i cinque cereali' che il Divino produttore fa raccogliere e seminare per il bene degli uomini.

10 – Susano-o dopo l'espulsione discende in un luogo che si chiama Tori-kami, alle sorgenti del fiume chiamato Hi, nel paese di Izoumo. Là incontra un vegliardo e una vecchia donna che piangendo scortano a destra e a sinistra una fanciulla. Egli chiede ai vecchi la causa dei loro lamenti e questo è quanto gli viene risposto: «All'inizio avevo otto figlie ma il serpente dalle otto teste del paese Koshi è venuto ogni anno a divorarne una, e adesso è il periodo in cui sta per arrivare e noi piangiamo pensando a ciò che sta per accadere».

11 – Allora, Susano-o dice ai vecchi: «Se è quella tua figlia, vorresti offrirmela?» Il vecchio gli risponde: «Io per me sono onorato assai, ma non so neanche il tuo augusto nome». Susano-o dice: «Io sono il fratello minore della grande e augusta divinità che brilla nei cieli e così sono appena disceso dal cielo».

12 – Così, Susano-o prende la fanciulla e la muta in un pettine multiplo e fitto che affonda nell'augusto garbuglio della sua chioma.

13 – Allora Susano-o dice alle divinità Ashi-nazutchi e Tenazuchi: «Preparate del sakè raffinato otto volte. Poi costruite un recinto circolare, fate a questo recinto otto porte, a queste otto porte legate otto piattaforme, mettete una tinozza da sakè e in ogni tinozza versate il sakè otto volte raffinato e aspettate».

14 – Per questo, disposta secondo gli ordini ogni cosa, il serpente dalle otto teste giunge proprio come il vegliardo l'aveva annunciato, e all'istante immerge una testa dentro ciascuna delle tinozze e beve il sakè. Poi, inebriato dalla bevanda, diventa estremamente agitato. Susano-o, estraendo una sciabola larga dieci palmi di cui era augustamente cinto, taglia in pezzi il serpente. In un istante, il fiume Hi passa come un fiume di sangue.

15 – Quando taglia la coda, Susano-o vede il filo della sua augusta sciabola sbeccato. Allora, trovando la cosa piuttosto strana dal momento ch'egli era solito affondare la sciabola e menar fendenti con la punta della sua augusta sciabola, pensa che la

nuova sciabola trovata nel corpo del demone debba essere rispettosamente offerta alla dea Amaterasu. Questa sciabola, è la grande sciabola *kusanagi* (falciatrice delle erbe).

16 – Susano-o cerca allora, nello stesso paese, un luogo in cui far costruire un palazzo e vivere con colei che ha salvato: egli trova questa regione dal lato di Suga.

Abbiamo raccontato questa storia di Susano-o, perché essa rappresenta l'immagine mitica che si attribuisce alla regalità giapponese. La storia di Susano-o si compone di quattro parti:

a) Susano-o è il bambino che piange (§§ 1-2).
b) L'ascensione di Susano-o al paese celeste, la sua astuzia e la sua espulsione (§§ 3-8).
c) La lotta di Susano-o con il demone serpente (§§ 9-15).
d) La creazione di uno Stato (§ 16).

Storici, folcloristi, mitologi, hanno tentato di dare un'interpretazione del mito di Susano-o. Essi non sono riusciti però a interpretare questo mito perché hanno provato a spiegarlo come se si trattasse della personificazione di fenomeni naturali (ad esempio il dio naturale del temporale e così via). Di fatto, si era completamento perso di vista che la storia di Susano-o rappresenta esattamente il mito della distruzione e della ricreazione del mondo. Susano-o è il protagonista di fasi contraddittorie di un medesimo processo: dotato d'un carattere a due facce che si oppongono l'una all'altra: il baro e l'eroe creatore dell'ordine: prima introduce il caos e poi ricrea l'ordine. Queste due fasi contrastate e ambigue riflettono il carattere essenziale della regalità giapponese come adesso si mostrerà.

È un fatto universalmente riconosciuto che un essere ambiguo è al meglio rappresentato dalla figura divina dell'imbroglione.[6] Ma, se vogliamo verificare la nostra proposta di lettura, bisogna esaminare le molteplici facce che assume Susano-o e vedere le sue cor-

6. Si veda Claude Levi-Strauss, *Anthropologie structurale*, Paris, Plon, 1958, p. 248 [Claude Levi-Strauss, *Antropologia strutturale*, Milano, Mondadori, 1992, p. 251].

rispondenze con il personaggio dell'imbroglione come pure con il personaggio regale.

Anzitutto, non è difficile stabilire la relazione esistente tra il mito e la regalità. Così, per esempio, nella fase *d*, la spada che Susano-o ha trovato e che offre alla dea Amaterasu è proprio la spada sacra che costituisce uno dei tre emblemi sacri conferiti ai re durante la loro intronizzazione. Ugualmente, tutto il processo dall'espulsione di Susano-o fino al suo matrimonio sacro, dopo la lotta contro il demone, corrisponde al modo mitico del passaggio dalla morte alla resurrezione dei giovani in occasione del rito di iniziazione. Se si rammenta il fatto che la morte rituale e la resurrezione di un iniziato dopo la sua lotta contro il demone iniziatore esprime un modello essenziale dell'iniziazione degli sciamani nell'Asia del Nord-Est, si comprenderà che il mito di Susano-o si conforma esattamente a questo modello. Tuttavia, con la storia di Susano-o esso acquista una dimensione più cosmologica, considerando soprattutto il sentimento del tempo che fa affiorare. È questo il modello che si percepisce nel rituale del nuovo anno a Babilonia in cui il re assume il ruolo del dio Marduk e viene a capo del demone del caos chiamato Tiamat. Un modello simile è espresso nel rituale egiziano di Heb-sed e nella festa del nuovo anno in cui si celebra la vittoria di Yahweh sulla forza del caos.[7]

Si può ritrovare uno stesso modello nel rituale greco della regalità.[8] D'altra parte, Jean-Pierre Vernant ha recentemente analizzato il mito di Edipo re come capro espiatorio.[9] Così, il mito della violazione dell'ordine, l'espulsione e l'esilio o anche la morte, la lotta contro il demone e il ristabilimento dell'ordine, infine l'accesso alla regalità per Susano-o: tutto ciò corrisponde a modelli ben conosciuti della regalità nelle società arcaiche.[10]

7. Henk S. Versnel, *Triumphus*, Leiden, Brill, 1970, pp. 203-235.

8. Ivi, pp. 235-254.

9. Si veda Jean-Pierre Vernant, *Ambiguïté et renversement de la structure énigmatique d'Œdipe Roi*, in *Echanges et communications offerts à Claude Lévi-Strauss à l'occasion de son soixantième anniversaire*, a cura di Jean Pouillon, Pierre Maranda, La Haye-Paris, Mouton, 1970, t. II, p. 1267 [Jean-Pierre Vernant, *Ambiguità e rovesciamento: sulla struttura enigmatica dell'Edipo re*, in *Il mito: guida storica e critica*, a cura di Marcel Detienne, Roma-Bari, Laterza, 1976].

10. Si veda il mio *La regalità come sistema di mito* [in questo volume, pp. 13-39].

Dunque, la storia di Susano-o apparentemente priva di logica, acquisisce qui un significato particolare, se si interpreta il personaggio di Susano-o come quello dell'eroe ingannatore che si ritrova nei miti di creazione di tutto il mondo.[11] Provvisoriamente, si può interpretare la definizione del dio-imbroglione come segue:

a) È figlio del Dio creatore o uno dei gemelli primordiali.
b) Rappresenta l'aspetto negativo delle coppie divine.
c) Dunque, il suo comportamento supera la normalità. A volte è astuto, violento, ma è intelligente, gioca, bara e talvolta fa il buffone.
d) Porta il caos nella comunità, poiché rappresenta il principio del caso faccia a faccia con la necessità della vita quotidiana.
e) È l'origine del disordine nella comunità ma si trasforma in eroe che combatte contro il mostro che rappresenta il disordine, e questo benché alle volte quest'ultimo sia in realtà il suo doppio mitico.
f) Grazie ai suoi inganni e alla sua condotta eroica, riporta l'ordine all'umanità insieme a tutti quei beni culturali rimasti fin lì sconosciuti alla comunità umana.
g) L'eroe ingannatore è legato sovente ad una classificazione dualista che si ritrova in quelle società in cui si pratica in certi momenti lo scambio generalizzato, e rappresenta il principio sintetico.

È possibile evidentemente moltiplicare l'inventario dei caratteri, come si è fatto qui sopra. Tuttavia, è importante constatare che la figura dell'eroe ingannatore non è altro dal principio ironico di *coincidentia oppositorum*; così, tutte le versioni raccolte sono le varie espressioni di un medesimo nucleo mitico.

Lévi-Strauss ha qualificato il mito di Susano-o come appartenente al tipo del miti del 'bimbo piagnucolone' e lo compara

11. Si veda Cornelius Ouweland, *Some notes on the God Susano-o*, «Monumenta nipponica», vol. XIV, 3-4, 1958, 1959. Ouweland è il primo ad aver interpretato, dopo un'analisi strutturale del mito, il personaggio del dio Susano-o come l'eroe ingannatore.

a un mito amazonico. Egli definisce come segue il carattere dei personaggi:

> Giapponesi o americani, tutti questi miti rimangono sorprendentemente fedeli a uno stesso schema: il bambino piagnucolone è un bambino abbandonato dalla madre, o postumo, il che anticipa soltanto la data dell'abbandono; oppure si ritiene abbandonato ingiustamente, benché sia giunto a un'età in cui un bambino normale non esige più la continua attenzione dei genitori. Questo desiderio smodato di una congiunzione familiare, che i miti situano volentieri sul piano orizzontale (quando risulta dalla lontananza delle madre), determina ovunque una disgiunzione di tipo cosmico, e verticale: il bambino piagnucolone sale in cielo, dove genera un mondo putrido (pioggia, lordura, arcobaleno causa delle malattie, vita breve) […].

Lévi-Strauss caratterizza Susano-o come «eroe asociale (nel senso che rifiuta di lasciarsi socializzare), attaccato tenacemente alla natura e al mondo femminile: lo stesso che […] commette l'incesto per tornare nel grembo materno e che […] benché abbia ormai l'età in cui si va nella casa degli uomini, rimane rinchiuso nella capanna familiare».[12]

Anche se Lévi-Strauss non lo dice chiaramente, è evidente che questo tema del bambino piagnucolone appartiene a un tema più ampio del mito dell'imbroglione. Un mito simile d'altronde si ritrova presso i Mbai-Moissala, un sotto-gruppo dei Sara (Repubblica del Ciad). Sou, l'eroe ingannatore, viene abbandonato dal fratello gemello. Egli sale al cielo dove si trova il fratello. In un'altra versione egli provoca dei problemi causando una tempesta.[13]

Sembra dunque che il mito di Susano-o autorizzi due possibili interpretazioni: il bambino che vuol rientrare nel grembo materno (incesto) e l'ingannatore. La prima interpretazione segna un'espressione situazionale della seconda nel senso che il comportamento

12. Claude Lévi-Strauss, *Du miel aux cendres*, *Mythologiques* II, Paris, Plon, 1966, pp. 328-329 [Claude Lévi-Strauss, *Dal miele alle ceneri*, Milano, Il Saggiatore, 2001, pp. 415-416].

13. Joseph Fortier, *Le mythe et les contes de Sou en pays Mbai-Moissala*, Paris, Juillard, 1967, pp. 79-81.

immoderato di Susano-o è un carattere generale della seconda interpretazione. Se si stabilisce il primato della seconda interpretazione, è più facile comprendere lo sviluppo della storia stessa di Susano-o dai paragrafi *a* e *b* oltre naturalmente al paragrafo *c*, nel senso che egli soddisfa pienamente le condizioni che avevamo menzionato più sopra (*e*) nel nostro inventario del carattere degli eroi-ingannatori. Ciò spiega anche perché Susano-o deve essere espulso. Egli viene espulso non a causa dei suoi peccati, come sembra mostrare il testo, ma di fatto perché Susano-o presenta quotidianamente un comportamento che non trova mai il proprio posto nell'ordine quotidiano. Susano-o è carico di una potenza troppo importante e sacra per essere semplicemente accettata nella quotidianità dell'esistenza. Del resto, la sua esistenza è assolutamente necessaria ad assicurare la dialettica dell'ordine e del disordine che costituisce il principio fondamentale del potere della regalità.

La non-quotidianità del comportamento di Susano-o è espressa, per intenderci, anche dalla sua inclinazione all'incesto, come ci ha mostrato Lévi-Strauss. Geza Roheim d'altronde è ben più audace al proposito. Egli sottolinea che Susano-o deviò il proprio desiderio incestuoso dalla madre verso la sorella e generò dei figli nati da quest'ultima, e constata inoltre che questi eventi si sono svolti nella capanna stessa in cui stanno le donne durante il periodo mestruale (4-2). Così, il comportamento di Susano-o non è che l'espressione simbolica della sua aggressività fallica davanti a Amaterasu.[14]

Abbiamo certato di dimostrare che il personaggio di Susano-o possiede tutti i caratteri tipici dell'eroe-ingannatore, ad eccezione del carattere *g*. Tuttavia, allo stesso modo in cui Hermes, il dio ingannatore, rappresenta l'aspetto maschile di fronte a Estia e rappresenta un lato dell'opposizione binaria nella mitologia greca,[15] così Susano-o assume un ruolo equivalente di fronte a Amaterasu.

14. Cfr. Geza Roheim, *Magic animism and the Divine King,* London, Paul Kegan, 1930, pp. 371-372.

15. Cfr. Jean-Pierre Vernant, *Hestia-Hermès : sur l'expression religieuse de l'espace et du mouvement chez les Grecs*, in *Mythes et pensées chez les Grecs*, Paris, Maspero, 1971[2] [Jean-Pierre Vernant, *Hestia-Hermes. Sull'espressione religiosa dello spazio e del tempo presso i Greci*, in Idem, *Mito e pensiero presso i Greci. Studi di psicologia storica*, Torino, Einaudi 1982[2]].

Il *Nihongi* (*Cronaca del Giappone*) riporta una versione della storia di Susano-o che fu espulso dal paese celeste e che comincia con una lunga peregrinazione. È così che nella versione data da Lévi-Strauss si può leggere: «Ora, anche nel Nihongi l'espulsione definitiva di Sosa-no-wo verso l'altro mondo è accompagnata da piogge torrenziali. Il dio chiede rifugio, che gli viene negato: per proteggersi egli inventa il cappello a larghe tese e il mantello impermeabile di paglia verde».[16]

Qui Susano-o è descritto come il dio-demone che visita il villaggio di stagione in stagione, ciò che richiama la maschera del demone che a Natale visita i villaggi tedeschi con la *Guggenmusik*. Secondo un'altra versione,[17] Susano-o è presentato come il dio-antenato che visita il villaggio durante la festa e sembra essere qui l'equivalente delle Antesterie presso gli antichi Greci, o l'equivalente della festa d'Ognissanti. Così, questo dio è considerato come colui che deve farsi carico di tutti i peccati della comunità durante le sue visite stagionali. Lo si espelle alla fine della festa per distruggere tutti i suoi peccati, esattamente come si fa col pupazzo di Martedì Grasso.

Ecco dunque il mito di Susano-o come capro espiatorio, corrispondente alla struttura fondamentale della redenzione al livello della comunità del villaggio, esaminata all'inizio del nostro articolo.

Susano-o esprime chiaramente l'immagine nascosta della regalità come capro espiatorio. Il re soffre per il peccato commesso dalla regalità stessa, in tutta la sua esistenza; la regalità sussiste in quanto integra l'ordine e il caos, presente sotto le forme innominabili di peccato, di incesto, di ribellione, di epidemia, di guerra, d'impurità del tempo, di mostro, di cose inclassificabili e incomprensibili, ecc.

Poiché la regalità deve essere causa e rimedio di tutti questi disordini, l'intronizzazione è l'occasione particolare in cui tale aspetto ambiguo della regalità si manifesta nella forma più significativa. Il rituale d'intronizzazione della regalità giapponese, il cui svolgi-

16. Claude Lévi-Strauss, *Du miel aux cendres*, *Mythologiques*, cit., p. 238 [Claude Lévi-Strauss, *Dal miele alle ceneri*, cit., p. 415].

17. Quella di Hudoki, *Descrizione dei costumi locali*, scritta nell'VIII secolo. [Si tratta di una topografia, voluta dall'imperatore, che descrive gli antichi paesi del Giappone. Se ne conservano cinque parti, quasi interamente mentre il resto è giunto in frammenti o è andato perduto].

mento si conosce in modo piuttosto imperfetto, mostra in effetti una struttura dualista e allo stesso tempo un simbolismo assai contrastato di morte e rinascita. Per quanto il rituale corrente d'intronizzazione dei re in Giappone non faccia alcun riferimento al mito di Susano-o, è evidente la corrispondenza strutturale tra questi due livelli di espressione culturale della regalità.[18]

La struttura del mito di Susano-o si ripete d'altronde con un altro eroe proto-storico chiamato Yamato-takeru.[19] Alla sua origine, questo tema fu strettamente legato al simbolismo e alla mitologia della regalità. D'altra parte, sebbene il principe Yamato-takeru sia un eroe dell'età proto-storica, presenta certi tratti che lo fanno stranamente assomigliare al dio Susano-o.

Anzitutto è presentato come un personaggio dal carattere violento. In ragione della sua violenza, egli viene anche espulso dalla capitale, ancorché la sua espulsione non sia del tutto evidente come nel caso del mito di Susano-o.

Entrambi trascorrono un certo periodo errando, in lotta contro demoni che sono quasi figure dei loro doppi, contro un nemico assai potente; alla fine si identificano simbolicamente con lo stesso nemico; Yamato-takeru ha assunto il nome del suo nemico; quanto a Susano-o, egli ha tratto la spada magica dal corpo del demone.[20] Come Susano-o si oppone incessantemente alla sorella, centro dell'autorità, così tra il re Keiko e Yamato-takeru esiste un'opposizione assai contrastata (tuttavia sia Susano-o che Yamato-takeru sono la traduzione negativa dei rispettivi fratelli maggiori). Il comportamento sacrilego caratteristico di Susano-o mostra la sua sfrenatezza, i suoi eccessi, tipici del bambino piagnucoloso. Così, la relazione incestuosa di Yamato-takeru con la principessa Yamato, sua zia, sacerdotessa del santuario di Isé, fu un comportamento estremamente grave dal carattere aggressivo. In effetti egli indossò

18. La spada sacra trovata da Susano-o viene consegnata al nuovo re come un emblema regale.

19. *Ko-ji-ki. Croniques des choses anciennes*, trad. Masumi e Maryse Shibata, Paris, Maisonneuve et Larose, 1969, pp. 191-233 [*Ko-ji-ki. Un racconto di antichi eventi*, a cura di Paolo Villani, Venezia, Marsilio, 2006, pp. 101-156].

20. Sull'identificazione di Susano-o con il serpente si veda Nobuhiro Matsumoto, *Essai sur la mythologie japonaise*, Paris, Paul Geuthner, 1928.

degli abiti femminili ricevuti dalla principessa Yamato, e questa azione, di carattere quasi rituale, è essa stessa un'identificazione. Così, tanto Susano-o quanto Yamato-takeru si androginizzano al momento del combattimento rituale: l'uno indossando abiti da donna, l'altro sfoggiando un pettine sulla testa.

Pur essendo riconoscibili differenze tra l'uno e l'altro eroe quanto al significato dell'esilio subito da ciascuno di essi, la loro storia tuttavia mostra una notevole somiglianza. Si ha la netta impressione che il principe Yamato sia l'immagine ripetuta del dio Susano-o nel quadro dei racconti proto-storici. È curioso che nessuno sin qui abbia notato questa corrispondenza, e ciò malgrado il gran numero di studi consacrati all'uno e all'altro eroe.

Così, Susano-o e Yamayo-takeru esprimono una simile opposizione di fronte al sovrano o all'imperatore.

Sovrano	*Principe*
Amaterasu	*Susano-o*
Suijuin	*Yamato-takeru*
il primogenito	il cadetto
il sovrano	il potere complementare
la capitale	la frontiera
il centro statico	la periferia dinamica
pacifico	violento
sedentario	errante
l'ordine	il caos
il sacro	la trasgressione
la festa del calendario	la redenzione

Questi due elenchi ci mostrano di cosa è fatta la totalità della regalità. Beninteso, gli elementi che costituiscono la personalità di Susano-o sono intercambiabili con quelli del principe Yamato-takeru. Se, d'altra parte, gli elementi che caratterizzano il sovrano rappresentano l'ordine nella vita quotidiana, quelli che riguardano il principe esprimono una corrispondenza, per il disordine stesso che costituiscono, con la coscienza non quotidiana. Possiamo dunque constatare qui che l'ambiguità della regalità ben si esprime nella forma dei miti che abbiamo appena analizzato.

Tuttavia, la regalità giapponese antica non è un caso isolato di questa ambiguità. In uno studio sul clown, William Willeford ha proposto l'opposizione tra due termini: il centro e la periferia. Egli constata in effetti che la cosmologia essenziale di una società si esprime nella relazione dei folli davanti all'espressione centrale della società. Nell'ambiente culturale che rappresenta la società occidentale, in cui il folle è strettamente legato alla regalità, è evidente che il folle è considerato possessore di caratteri equivalenti a quelli rappresentati dal centro. Willeford scrive:

> Nel suo rapporto diretto con il centro e con l'autorità, che da questo centro gli deriva, è affine a una figura simbolica di fondamentale importanza: il re. Tra i due esiste, fra l'altro, una connessione profonda e di antica data; connessione che, pur essendo stata ampiamente confermata nella realtà dal rapporto di molti re con i loro buffoni, costituisce una immagine fondamentale, quella del re-fool, sdoppiato al suo interno proprio per rendere visibile tale dualità, come fa il Fool che si divide in vittima/zimbello e carnefice/furfante. Il re ha il suo regno, che si fonda su un ordine eterno; lo spazio e il tempo del Fool si fondano su una bizzarra relazione tra l'eternità di tutto ciò che, al contrario, si dà come casuale e fortuito, e lo spazio e tempo convenzionali che riesce, con lusinghe, a strappare dalle mani di chi esercita il potere sociale. Se il Fool esordisce come reietto, parassita e barbone, poi, nel corso della sua messinscena, può dimostrare di essere più potente del re e di avere un rapporto più intenso di quanto non abbia il re, con l'intelligenza e la vitalità di un mondo che abbraccia il microcosmico regno in una più ampia totalità.[21]

In tale situazione, si può dire che il folle-buffone è pressoché l'equivalente degli eroi imbroglioni nella mitologia, l'equivalente anche del principe che si solleva contro l'autorità. Il folle-buffone si carica di tutti i tratti che lo oppongono alla virtù del re. Queste figure sono esattamente la contropartita del re, poiché esprimono

21. William Willeford, *The Fool and His Scepter*, Evanston Illinois, Northwestern University Press, 1969, pp. 146-147 [William Willeford, *Il Fool e il suo scettro*, Bergamo, Moretti & Vitali, 1998, p. 220].

le virtù, i caratteri che il re non può rappresentare in ragione stessa delle esigenze morali che lo sovrastano. Secondo Willeford:

> Il Fool sta a fianco del re: sua immagine riflessa, ma anche allusione a un suo aspetto da tempo andato perduto, aspetto che, a nostro avviso, egli ha dovuto sacrificare all'atto di fondazione del regno, ma di cui sia il re che il regno hanno bisogno per essere completi. Nel momento in cui è stato edificato il regno molte sono le cose che hanno dovuto essere escluse […][22] il re deve avere un rapporto non solo con il potere del centro, ma anche con quelle fonti di potere disseminate qua e là, che determinano l'accadere di eventi insoliti.[23]

È così che Willeford estende la sua riflessione sul folle fino ad includervi gli eroi dell'immaginazione popolare. Egli scrive: «Compito fondamentale dell'eroe, nel garantire la continuità del regno, è di impegnarsi attivamente contro le forze del caos e dei demoni».[24]

Come il folle è la contropartita del re, così il principe, il giovane re, nella totalità cosmica del regno è l'essere complementare allo stesso re. Secondo i testi di Philipp Wolff-Windegg, ai quali Willeford d'altronde fa esplicito riferimento, il vecchio re si impegna nella legge e conserva la funzione di sacerdote; al contrario, il giovane re si sforza nella conquista e si impegna nelle campagne militari; mentre il vecchio re mantiene una relazione stretta con la regola, il giovane re mantiene una relazione stretta con gli aspetti inverosimili del mondo.[25]

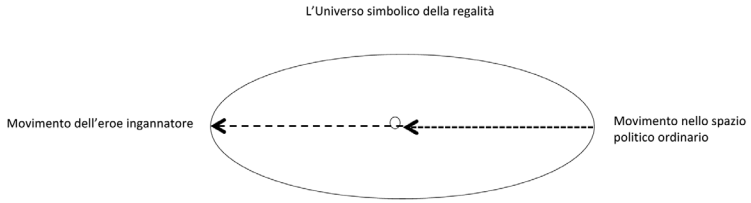
22. [I puntini fra parentesi quadre indicano il seguente passaggio che non risulta presente nella versione italiana del volume di Willeford: «Accanto al re, il Fool (*fou*) o un suo equivalente esprimono il caos. Senza integrare il caos nel proprio ordine, senza mostrare ch'esso è parte integrante del potere, la regalità non può apparire nella sua totalità. Il caos si manifesta in molti e diversi modi: nello spazio come frontiera ai confini del regno; nello spazio sociale come malattia, epidemia, tempo irregolare; politicamente come ribellione; infine, drammaticamente, come buffone o come eroe ingannatore nel mito»].

23. Ivi, p. 165, [trad. it., p. 230].

24. Ivi, p. 164 [trad. it., p. 240].

25. Cfr. *Ibidem* [trad. it. p. 239].

Ecco dunque posto il ruolo complementare di Susano-o e di Yamato-takeru nella cosmologia della regalità del Giappone antico. Essi adempiono l'uno e l'altro la funzione attribuita al buffone, all'eroe ingannatore, al principe nella cosmologia delle altre culture. Come l'immagine del re Keiko è la ripetizione di quella della dea Amaterasu, così l'immagine di Yamato-takeru è la ripetizione dell'immagine di Susano-o. Questi due personaggi conferiscono tutte le qualità del caos e del disordine alla regalità. È un ruolo che il re non può ricoprire poiché egli occupa la scena centrale del regno, e questo movimento verso il centro politico costituisce la motivazione ultima del suo comportamento politico, come emerge chiaramente dall'esempio della Grecia omerica.[26] Al contrario, i movimenti degli eroi mitici si orientano verso la direzione opposta, cioè dal centro verso la periferia (mentre i movimenti degli uomini li fanno spostare verso punti che sono più vicini al centro, punto culminante, poiché la legittimazione ultima di ciascun individuo, la legittimazione stessa della sua posizione stabilita nella gerarchia politica, egli la trae dalla sua prossimità al centro).



Sottolineando l'importanza delle situazioni marginali in senso fenomenologico, Peter Berger e Thomas Luckmann hanno mostrato che esse costituiscono le legittimazioni ultime del potere. Per questi studiosi, tutti gli aspetti delle istituzioni stabilite hanno la loro piena significazione quando sono considerati nel quadro dell'*universo*

26. Marcel Detienne, *Le procès de laïcisation*, in *Les maîtres de vérité dans la Grèce archaïque*, Paris, Maspero, 1967, p. 90 [Marcel Detienne, *I maestri di verità nella Grecia arcaica*, Roma-Bari, Laterza, 2008].

simbolico, poiché là si trovano integrati gli elementi latenti o più semplicemente al margine delle situazioni quotidiane:

> Ad esempio, l'ordine politico viene legittimato mettendolo in rapporto con un ordine cosmico di potere e giustizia, e i ruoli politici vengono giustificati come rappresentazioni di questi principi cosmici. […] La legittimazione dell'ordine istituzionale deve anche fare i conti con la continua necessità di tener lontano il caos. *Tutta* la realtà sociale è precaria. *Tutte* le società sono costruite a dispetto del caos.[27]

Le spiegazioni che ci forniscono Berger e Luckmann ci fanno comprendere perché l'immagine dell'ingannatore sta al centro stesso della regalità: per poter essere il più possibile completa, la regalità aveva bisogno della mitologia dell'ingannatore, e se non di questa almeno della figura del buffone. Se l'uno o l'altro mancano, lo stesso re assume i ruoli mitologici tanto dell'ingannatore quanto dell'imbroglione.

Così, il mito di Susano-o e la storia di Yamato-takeru hanno formato l'immaginazione dei Giapponesi lungo i secoli in modi diversi. Susano-o era il dio-patrono delle usanze folkloriche delle feste del capro espiatorio, come le abbiamo presentate nella prima parte di questo articolo. Il mito del principe Yamato-takeru ha funto da modello primordiale della tragedia giapponese: è un principe errante, e la sua erranza è come la redenzione dei peccati commessi da lui stesso o dalla regalità in quanto rappresentante della vita quotidiana. *La storia di Genji*,[28] romanzo giapponese classico del X secolo, ci da una interpretazione simile perché è la storia della redenzione di un principe per il peccato di incesto che ha commesso con una delle mogli di suo padre, l'imperatore. In questa donna, Genji ha percepito l'immagine della madre morta. Ecco dunque presente anche qui il tema della regressione alla maternità, che era poi il tema del mito di Susano-o: il bambino piagnucoloso. Lo stes-

27. Peter Berger, Thomas Luckmann, *Social Construction of Reality*, Garden City New York, Anchor Book, 1967², p. 103 [Peter Berger, Thomas Luckmann, *La realtà come costruzione sociale*, Bologna, Il Mulino, 1969, p. 146].

28. [Murasaki Shikibu, *La storia di Genji*, Torino, Einaudi, 2012]

so modello che è stato ripetuto nelle forme più diverse e per secoli a tutti i livelli della letteratura giapponese.

3. Il sacrificio, il teatro e la regalità

Uno dei mezzi più efficaci per comprendere il modello della regalità giapponese, sarà quello d'esaminare nel dettaglio le forme e la struttura del teatro giapponese. Potrà sembrare un proponimento curioso, ma il teatro, in molte società, prova sempre a rappresentare il luogo centrale e condensato dello spazio politico. Nella sua essenza, il teatro ha per oggetto la creazione del tempo mitico. L'istituzione politica ha per inclinazione di trovare a teatro la propria scena e nel mito il proprio tipo di comportamento. Non deve dunque sorprendere la similarità tra questi due aspetti dell'espressione di una società di fronte alla realtà.

Anzitutto, si può constatare che il teatro giapponese ha espresso di quando in quando l'aspetto del sacrificio. Si resta stupefatti dalle scene sanguinose del teatro Kabuki: il padre uccide il figlio per salvare il proprio maestro, la fanciulla è crocifissa per essere responsabile di un incendio, ecc. L'assassinio, il suicidio, la crocifissione costituiscono sempre i temi essenziali del Kabuki. Questa tendenza si ritrova ancor più manifesta nel teatro itinerante di marionette durante il Medioevo e nel successivo *Jôruri*, che è l'origine stessa del Kabuki. Il simbolismo della morte si manifesta qui in maniera assai crudele; tuttavia, questa crudeltà sacrificale sembra avere una preistoria nell'istituzione penale dell'età antica.

Sulla scena del teatro la parola che designa il luogo del sacrificio è *sajiki*, l'equivalente di una sorta di balcone nel teatro francese. È stato Shinobu Origuchi, celebre folklorista di stampo bachelardiano, ad aver notato l'origine politica o giudiziaria di questa parola. Secondo Origuchi, il *sajiki* è un palo piantato in terra con tutt'intorno una piccola pedana; questa specie di palcoscenico era un luogo privilegiato, perché era là che si offriva il sacrificio al dio che stava per scendere dal cielo. Le persone, o le bestie, che venivano sacrificate su questo palco erano chiamate *hata-mono* ed erano d'altronde allo stesso tempo degli esseri divini, nel senso che erano sacrificati al dio perché proprio il dio li aveva designati. I sacrifici

colpivano anche coloro che, in qualche sorta, portavano dei segni che superavano il quadro della vita normale. Si pensava in effetti che le vittime erano quelle che il dio aveva designato specialmente segnandole, ad esempio, nel corpo dalla nascita o con una malattia particolare o ancora per la colpa di incesto. I sacrificati erano identificati con la contaminazione (*kegare*). L'essere contaminati è come uscire dalla banalità della vita quotidiana. Il sacrificio è un comportamento umano che crea il luogo privilegiato in cui si uniscono insieme l'essere divino e l'essere umano, la realtà non-quotidiana o l'assassinio e la realtà quotidiana, ed apre in tal modo nella comunità una nuova via di comunicazione.

È questo l'aspetto fondamentale che il sacrificio mantiene sia nella sua semplicità che nella sua complessità. Il teatro kabuki ha ereditato queste forme essenziali del sacrificio, come in parte dimostra l'adozione del termine *sajiki*. In effetti, gli spettatori si trovavano anch'essi in uno stato di non-quotidiano, dunque capaci di ricevere la divinità. Creare il teatro è come creare uno spazio più denso di quello della vita quotidiana; andare a teatro significa condividere questo spazio che supera lo spazio quotidiano; disporre la messinscena sul palco significa giungere a dar forma al *genio del luogo*. Ma tutti quelli che collaborano alla creazione di questo spazio privilegiato in una certa misura sono contaminati, ivi compresi gli spettatori. Essere contaminati è acquisire la qualità che consente di accedere ad una realtà interdetta nella vita ordinaria. Quando la contaminazione si fa più densa essa si trasforma in sacro; non c'è alcuna frontiera fra contaminazione e sacro: entrambi sono segnalati chiaramente alla coscienza della vita quotidiana. Il termine *hata-mono*, che designa le persone sacrificate, significa 'la bandiera – la cosa'. La bandiera era un' indicazione che tracciava il sacrificio, poiché invitava il dio, secondo l'interpretazione di Origuchi. Dunque possiamo constatare che *hata-mono* è una persona capace, con il segno suo proprio, di creare una realtà in cui è possibile l'incontro con l'estraneità.

Il fatto stesso che il luogo teatrale del Kabuki abbai come caratteristica quella di essere uno spazio privilegiato in termini di sacrificio si ritrova strutturalmente nella tradizione del teatro di

marionette (*jôruri*). L'arte delle marionette ha preceduto l'arte del Kabuki e gli ha trasmesso d'altra parte, parecchi dei suoi tratti essenziali. La bambola, secondo Origuchi, era caratterizzata in questo teatro come capro espiatorio, soprattutto nel Nord-Est del Giappone dove l'usanza era più frequente. Si custodiva in effetti la bambola dentro casa perché si pensava potesse assorbirne tutti i peccati. Si noterà che in questo la bambola giapponese non si distingue poi molto dal grande fantoccio portato in giro nel giorno della festa stagionale. Nel villaggio, c'era una sacerdotessa che nei periodi stabiliti veniva a visitare ciascuna casa per far danzare la bambola e darle un abito nuovo. Origuchi ritiene certo che ogni anno occorresse bruciare ritualmente la bambola, prima che tale usanza fosse sostituita dal cambio dell'abito quale rinnovo d'identità. Si può pure mettere in evidenza il fatto che un tempo un saltimbanco visitava le città e i villaggi avendo per teatro una scatola che portava sulle spalle, in cui faceva muovere i burattini, ed è così che viene rappresentato nel dramma delle bambole. Questo saltimbanco era considerato uno specialista nel trarre la contaminazione fuori dall'individuo, dalla famiglia e dalla comunità.[29]

I saltimbanchi con la bambola facevano parte di compagnie d'artisti itineranti che percorrevano il Giappone tradizionale. Tuttavia, la popolazione aveva paura di costoro, carichi com'erano di una potenza pericolosa scaturita dalla contaminazione stessa. Il fatto ch'essi potessero caricarsi di tale potenza malefica era considerato come il sintomo del potere che supera la semplice vita quotidiana. Da questo deriva in generale la segregazione degli artisti itineranti. Si è potuto d'altronde constatare che con lo stabilizzarsi dell'ordine politico sotto il regime di Tokugawa, questi artisti itineranti hanno perduto le proprie legittime posizioni sociali. Considerati in genere come nemici dell'ordine quotidiano, si era ormai perso il sentimento ambiguo provato verso artisti-preti itineranti che non venivano più accolti dalle comunità locali con l'ammirazione, il rispetto e la paura di una volta. Presto li si trattò da sotto-casta o da vagabondi la cui esistenza costituiva piuttosto una minaccia per la comunità.

29. Cfr. *La piccola storia della bambola*, nell'opera completa di Shinobu Origuchi, vol. V, Tokyo, 1971, pp. 510-516 (in giapponese).

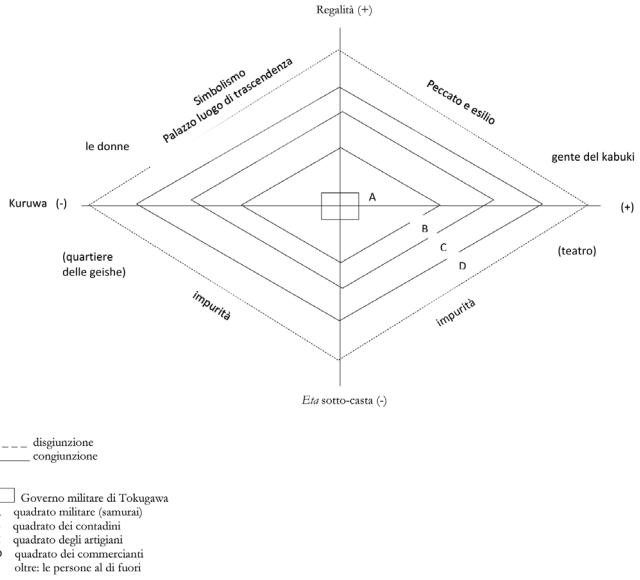
È più o meno intorno all'inizio del XVII secolo che si formò il teatro di Kabuki, con tutti i caratteri ereditati da forme sceniche anteriori. Generalmente, si tende a pensare che il Kabuki sia il prodotto di una volgarizzazione del teatro classico, come il Nô. Come quest'ultimo però, il Kabuki traeva i propri elementi di base dal fondo stesso del dramma popolare tradizionale integrandone molti caratteri. Negli ultimi vent'anni, lo studio del Kabuki ha fatto considerevoli progressi grazie all'insegnamento delle discipline di Origuchi.[30] Il Kabuki ha ereditato il repertorio degli artisti itineranti fino al ritorno dei defunti, ai demoni che appaiono in scena, alle morti cruente, alle rivolte, ecc. In un certo senso, l'attore di Kabuki sulla scena è il capro espiatorio che prende su di sé tutti gli aspetti del meraviglioso che si possono manifestare nella vita quotidiana. La bambola giapponese era carica della contaminazione accumulatasi nella comunità: è esattamente da questa tradizione che ha avuto origine il Kabuki. Tuttavia, l'arte del Kabuki si è manifestata pienamente al momento della progressiva sparizione della grande corrente artistica del saltimbanco itinerante, e il Kabuki si stabilì ben presto in grossi centri urbani come Osaka e Edo, mentre all'inizio del XVI secolo il suo centro era la città di Kyoto.

L'insediamento del teatro kabuki nelle grandi città era conforme alla politica del governo militare dei Tokugawa. Questo governo si fondava sul principio della gerarchia delle classi sociali e cercava di creare una sotto-casta che fosse in grado di rendere più visibili gli elementi del male e dell'impuro che possono contaminare la società. Come quello delle geishe, il quartiere del kabuki divenne uno dei quartieri del male nella città giapponese. Gli attori erano chiamati con termini che significano 'i mendicanti'. Il governo dei Tokugawa creò tre ordini che potevano separarsi dalla società: il re, la sotto-casta *eta* (impuro) e la gente del teatro kabuki insieme alle geishe. Era proibito a tutti e tre gli ordini di spostarsi fuori dei rispettivi quartieri: in principio, la sotto casta poteva essere opposta alle altre classi sociali. Si dice talvolta che gli *eta* sono i discendenti degli schiavi portati dalla Corea in Giappone nel V secolo.

30. Cfr. Masakatsu Gunji, *Kabuki-Yoshiki to Densho* (*Kabuki, la sua forma e la sua tradizione*), Tokyo, 1969 (in giapponese).

Tuttavia, la ricerca storica recente ha permesso di stabilire che essi erano in realtà discendenti degli artisti saltimbanchi e degli artigiani appartenuti ai diversi settori del palazzo reale e ai grandi templi buddisti, prima del declino economico di queste istituzioni intorno al XV secolo. Si può dire che se i membri del Kabuki erano come degli zingari giapponesi, gli *eta* sono stati negli ultimi tre secoli i giudei del Giappone.

Si può raffigurare in un grafico la relazione simbolica tra strati sociali nel Giappone feudale tra XVII e XIX secolo:



Vediamo rappresentate le quattro categorie scomunicate dalla società che condividono però le une con le altre certi tratti comuni, sebbene siano per altri versi opposte in senso strutturale.

La regalità e la sotto casta costituiscono, in qualche misura, i due poli dei valori sociali, il primo essendo il più elevato, il secondo quello più basso. La prima è la realizzazione finale del sacro, laddove la seconda è quella della contaminazione. Sia il re che gli *eta*

sono entrambi isolati dal resto della società, se ne ha paura perché possono introdurvi l'uno e l'altro la maledizione. Kabuki e *Kuruwa* (il quartiere delle geishe) occupano una posizione intermediaria tra la regalità e gli *eta*; essi sono ad un tempo sacri e contaminati. L'attore di Kabuki è considerato così perché recita qualunque parte, dio, re, demone. La geisha ha origine dalle sacerdotesse itineranti che avevano il ruolo di prostitute divine. Esisteva d'altronde tra la geisha e il suo cliente una relazione particolare. Mentre il cliente assumeva il ruolo del dio o dello spirito che visitava la comunità, la geisha dal canto suo lo serviva come sacerdotessa; come gli uomini fanno la parte del dio che rende visita alla comunità in certe feste di villaggio,[31] tale era il ruolo del cliente per la geisha.

In un certo senso, *Yûkaku* (quartiere delle geishe) era un luogo teatrale in cui aveva luogo la comunicazione corporale tra il personaggio del dio e quello della sacerdotessa, dove la casa era il palazzo e le geishe decorate e abbigliate come fossero abitanti del palazzo. Vi regnava un'etichetta dettagliatissima che riguardava nello specifico l'uno e l'altro ruolo. La parola geisha significa 'saltimbanco', mentre gli attori erano chiamati *yaku-sha* (*yaku* definisce il ruolo sacro nel rituale). Benché il mondo del Kabuki e quello del Yûkaku siano opposti in termini di genere, esisteva tra di essi un'intimità notevole, a più livelli e anzitutto perché costituivano sia l'uno che l'altro un essere sociale ambiguo, sacro sulla scena e insieme contaminato nella vita.

Kabuki e Yûkaku erano due spazi del male. In un libro pubblicato nel XIX secolo, Yûkaku è definito come «un luogo in cui vivono le bestie»; d'altra parte, *kawara-kojiki* cioè 'il mendicante della riviera' (i mendicanti vivevano sui banchi di sabbia lungo i fiumi) serviva a designare gli attori del Kabuki. Tutto questo è interessante davvero se si considera che al contrario, gli attori del teatro nô occupavano una posizione relativamente rispettabile in società, protetti dal padronaggio dei signori. D'altra parte, l'origine della sotto-casta della corporazione del *Nô* è meglio conosciuta

31. Cfr. Michail Bachtin [Yamaguchi non indica il testo di Bachtin cui fa riferimento in questa nota; si tratta probabilmente di *L'opera di Rabelais e la cultura popolare*, Torino, Einaudi, 1979 (1965)].

non essendo gli attori del Kabuki autorizzati ad abitare il medesimo quartiere della gente comune.[32]

Del resto, gli attori del Kabuki dovevano coprire il loro viso con un telo quando camminavano per strada; questo fenomeno ci ricorda costumi similari riscontrati in certe regalità africane, come d'altronde il fatto che fino agli inizi del XIX secolo gli attori in Francia non erano sepolti nei cimiteri ordinari.

Il teatro kabuki e il quartiere Yûkaku erano due centri artistici in cui si combinavano insieme il mondo meraviglioso del teatro e quello della pittura. Lungo tre secoli, la più gran parte delle opere create dall'immaginazione nelle città giapponesi è venuta alla luce in questi luoghi, i cui abitanti erano considerati dei fuori-casta non-umani. Ciò ricorda i casi studiati nel Nord-est africano in cui le sotto-caste si impiegano in lavori considerati come sacri (i fabbri, ad esempio) e sono di conseguenza maltrattate e disprezzate.[33]

Queste osservazioni mostrano la paura dell'intrusione del caos nella vita quotidiana. I quartieri Kabuki e Yûkaku erano i luoghi in cui il corso abituale della vita quotidiana della gente e tutte le regole della moralità erano aboliti. Vi si trovavano immoralità ed eccessi d'ogni sorta.[34] Come i loro precursori itineranti, prima che avvenissero le concentrazioni urbane permanenti, attori del Kabuki e geishe erano in un certo senso come preti e sacerdotesse. Tuttavia il prete, il dio, l'oggetto del sacrificio agli occhi degli spettatori erano intercambiabili nella religione folklorica del Giappone, perché la drammaturgia si fonda sulla divisione dei ruoli. Rammentando qui che il termine *sajiki* designa il palco del teatro kabuki e significa in qualche sorta il 'balcone del sacrificio', bisogna ricordare inoltre che quanti morivano erano selezionati dagli dèi in ragione di segni che portavano sui loro stessi corpi. Gli attori e le geishe erano decorati con abiti magnifici che portavano sulla scena, ed era questo il mezzo che permetteva loro di separarsi deliberatamente dalla vita quotidiana. Così vestiti, erano automaticamente scomunicati

32. Cfr. Masakatsu Gunji, *Kabuki,* Tokyo - Palo Alto, Kodansha, 1969 (1964).

33. William A. Schack, *The Gurage. A People of the Ensete Culture*, London, Oxford University Press, 1966, pp. 8-12.

34. Cfr. Roger Caillois, *L'homme et le sacrée*, Paris, Gallimard, 1950, pp. 218-224 [Roger Caillois, *L'uomo e il sacro*, Torino, Bollati Boringhieri, 2001, pp. 159-164].

dalla società. Il pupazzo di Martedì-Grasso deve essere bastonato e distrutto all'indomani del carnevale. Agli inizi del XVII secolo vi era una stretta relazione tra il Kabuki e il *Bunraku*, il teatro dei burattini. Gli attori di Kabuki erano da vivi l'equivalente dei pupi del teatri di marionette. Abbiamo visto già che bambole e manichini del folclore avevano in origine la funzione di farsi carico di tutti i peccati della società. Così, con la sua natura aggressiva e non-quotidiana, spesso a teatro si mandava in scena la vita di *Yûkaku*.

Sempre c'è stato scambio di termini *argot* tra questi due mondi. Tanto l'attore di Kabuki quanto la geisha condividevano il sacro e la grandeur della vita regale tale e quale l'immaginava il popolo, quando entrambi erano allo stesso tempo scomunicati dal normale quadro della società. Come abbiamo già visto nella struttura del mito regale del dio Susano-o e nella leggenda del principe Yamato-takeru, chi portava come loro i segni sacri era destinato a trascorrere la vita errando.

D'altronde, soltanto l'immagine della regalità si è rafforzata sotto il comando del governo militare Tokugawa. In effetti, da quando si stabilì il regime dei Tokugawa all'inizio del XVII secolo, non solo la regalità giapponese non ha mai veramente detenuto il potere fisico, ma essa ha anzitutto perduto il controllo della situazione politica ereditata dalla civiltà cinese. Di fatto, il clan regale non doveva mai uscire dalla sua posizione precaria: oggi si direbbe un capo dello Stato soltanto di nome. Se si considera la storia della regalità in Giappone, dopo il X secolo e fino alla Restaurazione avvenuta nel XIX secolo, essa conosce una lunga serie di re che si comportarono come folli, trascorsero la loro vita in esilio, si ribellarono contro il governo militare da cui furono invece deportati o chiusi in prigione. Questi fatti storici si conformavano in realtà in modo del tutto particolare all'immagine popolare del dio che soffre perché in esilio. Si può dire che perdendo il potere politico, la regalità ha ristabilito, in un certo senso, la propria forma di custode della parola non-quotidiana. Da un re all'altro doveva conservarsi la tradizione della poesia, ciò che spiega la grande intimità tra il re e i gruppi di saltimbanchi itineranti soli a poter entrare liberamente alla corte del re.

Essendo costretti a condurre una vita assai umile sotto la sorveglianza e il continuo intervento del governo militare, i re del Giappone erano divenuti il simbolo del risentimento contro l'ordine stabilito; questa immagine si conformava in ogni punto a quella che il popolo si faceva di una regalità come simbolo della redenzione. In effetti, la redenzione era possibile perché la regalità si caricava del peccato, prendeva a suo carico la colpa in ragione del suo minaccioso potere di trasgressione.

Nel repertorio del teatro Kabuki, ci si imbatte di continuo nei re. Così Chikamatsu, il maggiore drammaturgo di teatro Kabuki del XVII secolo, ha scritto trentatré drammi per il teatro di marionette e quasi sempre tra i personaggi vi si trovano dei re. Nell'insieme di queste opere, attraverso l'immagine del re e quella del clan reale, si esprimono dei temi costanti: la nascita grottesca di un principe, la sua violenza, il parricidio, l'incesto, la redenzione, la follia.[35] Così, il tema mitico della regalità del Giappone arcaico rinasce sulla scena del teatro Kabuki e su quella del teatro di marionette. Così il teatro Kabuki continuò ad essere il luogo privilegiato in cui si mostra la cesura tra cultura e natura e ciò al di là del tempo e dello spazio ben ordinati. Ne risulta che la regalità era ancora il simbolo più potente dell'intrusione dell'estraneità nella banale vita quotidiana. E sebbene sia noto che la società del Giappone feudale sia stata estremamente oppressiva, la dialettica interna a questo universo politico era ordinata in modo tale da consentire alla società di rinnovarsi stagionalmente, alle spese del quadro strutturale ordinato.

Certo non è difficile trascurare la regalità finché la si ritiene un'istituzione anacronistica. Quanti storici non hanno visto nella regalità giapponese, dalla restaurazione del XIX secolo, altro che l'agente dell'aggressione e dello sfruttamento dei paesi vicini! Il loro difetto più grave è quello di aver ignorato che la regalità rappresentava e rappresenta ancora la forma e la realtà vissuta del popolo. Essa costituisce la base di una cosmologia che insieme ordina il tempo e lo spazio vissuti. Abbiamo visto che, come un modello

35. Noboru Miyata, Ikigami shinko, Hito wo kami ni matsuru shukozu, Tokyo, Hanawa shobo, 1970, *La credenza nel cambiamento di esseri umani in divinità*, cap. II, *La struttura della credenza nel re*, pp. 78-92 (in giapponese).

sommerso, la regalità persiste ai vari livelli culturali della civiltà giapponese attraverso il mito, il senso del tempo, l'estetica, l'intensità dell'esperienza. Oggi, questi diversi livelli hanno trovato i loro equivalenti nell'era del cambiamento tecnologico. Così la regalità in quanto modello ideale del centro politico continua ad esistere; allo stesso modo in cui, per la realizzazione della scena mitica e per quella della situazione marginale, la regalità serve da modello ripetitivo.

Nel XIX secolo, dopo la restaurazione della regalità, questa ha preso la forma di una monarchia assoluta e ha eliminato tutti gli aspetti relativi al margine, alla frontiera, sebbene fosse proprio la situazione marginale tramandata dal racconto del principe in esilio ad aver attirato la passione di giovani fanatici. Essi tentavano di identificare la regalità con il simbolo di una sublimazione estrema ma, di fatto, attribuivano alla regalità un ruolo ch'essa aveva ormai abbandonato del tutto. Nella sua giovinezza, Mishima appartenne a questo tipo di gioventù fanatica.

Se si cerca nel mondo un modello di regalità che presenti una struttura simile a quella del Giappone, lo si può trovare in Russia.[36] In uno studio psicologico sulla storia della regalità russa, Alain Besançon mostra cos'era il modello storico-psicologico del sacrificio dei grandi principi fatto dai grandi zar, come quello di Ivan messo in atto dal padre Ivan il Terribile, quello di Dimitri perpetrato da Boris Godunov, quello di Alessio da Pietro il Grande, quello di Ivan da Caterina. Seppur l'interpretazione di queste vicende sia stata formulata nel linguaggio di un modello teologico, esse sono talmente cariche di emozioni da permetter all'immagine della dea-madre di sopravvivere. Qui i grandi principi sono visti come gli aggressori del potere del padre. Per rinsaldare un potere contestato, il padre deve ristabilire la propria relazione con il dio ch'egli rappresenta sulla terra, da cui il ruolo di sacrificatore dello zar, il padre. Così il principe, il figlio, deve salire sul *sajiki* (il palcoscenico del teatro kabuki) consacrato al sacrificio, esattamente come fa lo *hata-mono* (l'oggetto del sacrificio). L'espressione di Michael

36. Alain Besançon, *Le Tsarévitch immolé*, Paris, Plon, 1967.

Cherniavsky citata da Besançon, fa vedere la logica di una regalità di cui il principe è, sul piano mitico, parte essenziale e necessaria: «La passione dei santi principi russi esprime nel modo più drammatico la santità del potere in una società cristiana […] I principi che muoiono per ragioni principesche esprimono, ancor più chiaramente, il loro statuto principesco […]».[37] Poiché la regalità si situa al centro dell'universo politico, il principe deve caricarsi di una responsabilità che pertiene al margine. Così, nella regalità le opere culturali hanno salutato questa ambiguità in forme diverse – la storia, il rito, il mito, ecc. – In una tale prospettiva, non è poi così difficile comprendere un personaggio ambiguo come il principe Amleto di Shakespeare, che si è tentato d'interpretare a lungo secondo il modello degli uomini alle prese con la malinconia. Si può comprendere invece come Amleto sia espressione mitica della logica della regalità, riuscendo d'un sol colpo a sciogliere il dilemma prodotto dall'identificazione di Amleto con l'intellettuale moderno. Si può trovare una posizione simile applicarsi allo 'Zero in condotta' del Principe Hal. Così, prima dell'incoronazione, il principe produce il caos in associazione con Falstaff che simboleggia il principio dell'a-temporalità, l'anarchico di fronte all'ordine, ma, dopo l'instaurazione del principe sul trono tutti i suoi peccati devono essere attribuiti a Falstaff, il manichino del Martedì-Grasso che presto dovrà morire.[38] Allo stesso modo in cui Shakespeare metteva in scena il caos istituzionalizzato sul piano mitico, incorporandolo in questo principio, la regalità giapponese ha sempre

37. Michael Cherniavsky, *Tsars and People. Studies in Russian Myth*, New Haven Connecticut, Yale University Press, 1961, p. 17, tradotto e citato in Alain Besançon, *op. cit.*, p. 79: «La passion des Saintes Princes russes exprime de la manière la plus dramatique la sainteté du pouvoir dans une société chrétienne. Ce qui se produit dans le mythe n'est pas tant l'identité du prince au Christ, mais plutôt la translation du Christ et de la passion dans le prince et dans sa souffrance, beaucoup de princes russes ont été saints au sens spirituel du t5erme, mais les princes qui meurent pour des raisons princières expriment plus clairement leur statut princière, et, de ce fait, s'approchent davantage de l'image du Christ».

38. Cfr. Cesar Lombardi Barbier, *Rule and Misrule in Henry IV*, in Idem, *Shakespeare Festive's Comedies*, Princeton New Jersey, Princeton University Press, 1959; George K. Hunter ed., *Henry IV, I-II*, Bristol, Palgrave Macmillan, 1970, p. 226; Walter Kaiser, *Praisers of Folly*, Cambridge Massachusetts, Harvard University Press, 1963, pp. 272-273.

mantenuto nel suo seno l'immagine vivente della ribellione, come ha sottolineato Mishima nel *Saggio sulla difesa della cultura*. Fu questo il caso anzitutto nell'immagine mitica o storica del principe; e in seguito fu anche il caso al momento della caduta dei re poiché, di fronte al governo militare, la regalità simboleggia sovente il risentimento contro l'ordine stabilito. Riferendosi alla frase «I due grandi momenti della religione cristiana sono il peccato originale e la redenzione; *quello* il fondamento, *questa* la sovrastruttura della nostra fede»,[39] Kenneth Burke ha mostrato che la conseguenza logica della simbolizzazione del peccato originale è il sacrificio compensatorio di una vittima che sia ritualmente perfetta.[40]

Abbiamo già detto sopra che qualunque ordine genera sempre un senso di impuro se esso continua senza fermarsi. L'impurità nella società arcaica è sempre considerata come, al tempo del paradiso primordiale, il peccato e la caduta.[41]

L'ordine temporale non può dunque stabilirsi senza allontanarsi dal punto primordiale. Così il peccato è conseguenza logica allo stabilirsi dell'ordine temporale e spaziale. Burke ha mostrato che questo principio apparteneva non soltanto alla comunità cristiana nei confronti della comunità ebraica come visualizzazione del principio di vittimizzazione, ma anche quello della società greca con le sue tragedie.

La regalità giapponese è riuscita a sopravvivere alla società feudale facendosi essa stessa vittima del principio della società, e questo per cancellare il peccato in un atto immaginario e incessante di redenzione. Parallelamente, si può trovare l'equivalente della regalità in un contesto secolare, nella forma del teatro kabuki, del

39. Samuel Taylor Coleridge, *Aids to reflexion* (1825) [Samuel Taylor Coleridge, *Sussidi per la riflessione*, in Idem, *Opere in prosa*, Milano, Bompiani, 2006, p. 1622].

40. Cfr. Kenneth Burke, *On human behavior considered dramatistically*, in *Guilt Man and Society*, a cura di Roger Winston Smith, Garden City New York, Anchor Book, 1971.

41. Sulla relazione tra il concetto arcaico di impurità e quello di peccato cfr. Paul Ricoeur, *Culpabilité, éthique et religion*, in *Le conflit des interpretations*, Paris, 1969, pp. 418-419 [Paul Ricoeur, *Il conflitto delle interpretazioni*, Jaka Book, 1995], e più in generale Mary Douglas, *De la souillure* (*Purity and Danger. An Analysis of Concepts of Pollution and Taboo*, Harmondsworth, Penguin Books, 1970) [Mary Douglas, *Purezza e pericolo*, Bologna, Il Mulino, 2003].

quartiere kuruwa e della sotto-casta, che costituiscono il quadro negativo minacciante l'ordine quotidiano.

In seguito, dopo la restaurazione del XIX secolo, la regalità ha smesso di giocare il ruolo di vittima del potere nei confronti del governo militare. Essa ha modificato completamente il suo carattere e si è progressivamente spostata nel bel mezzo della scena politica, divenendo monarchia assoluta, agente di un potere coercitivo a carattere patriarcale. Sulla scena mitica, si è coscientemente utilizzato il personaggio di Jimmu (il primo re nel mito, secondo la cronaca antica), ma accentuandone i caratteri di conquistatore e fondatore dello Stato. Naturalmente anche i ruoli di capro espiatorio e di vittima sono stati secolarizzati e distribuiti sulla testa di nuovi gruppi sociali creati di sana pianta nel corso dell'espansione coloniale del Giappone, come i Cinesi, i Coreani, i socialisti, i rossi in generale. Va notato che durante il 'pogrom' che ha visto la morte di cinquantamila Coreani, dopo il grande terremoto di Tokyo del 1923, gli anarchici furono uccisi nella stessa occasione. Ma non è nostro proposito tracciare qui il processo di secolarizzazione che ha consentito all'immagine dell'estraneità di persistere davanti all'ordine della vita quotidiana.

L'aspetto passivo, di vittima, della regalità è stato preso in considerazione da alcuni ideologi realisti influenzati dal romanticismo tedesco negli anni Trenta. Costoro hanno idealizzato un aspetto della regalità che il potere dell'epoca aveva completamente abbandonato: la vita errante dei re storici. Questa estetica politica ha permesso di attirare molti giovani come Mishima che pensavano in tal modo di uscire dalla periferia quotidiana identificandosi con l'immagine della regalità tragica. Durante l'ultima guerra, quanti giovani soldati giapponesi non si sono identificati con il destino del principe Yamato-takeru?

Dopo la disfatta del Giappone e la trasformazione dell'immagine della regalità nel senso dell'umanizzazione (beninteso, dopo la restaurazione e l'espansione imperialista, fu deciso che il re era *imperatore*) si è creduto che tutto era cambiato con la regalità. Questi ultimi anni hanno dimostrato tuttavia che la regalità giapponese poteva ancora attirare uomini alienati attraverso forze recondite, occulte e del tutto inesplicabili dal solo pensiero quotidiano.

Come è stato ben notato in ambito folklorico, mitico e anche teatrale, l'immagine del dio errante è profondamente radicata nella mentalità giapponese. Nella società tradizionale e contadina, la sedentarietà opposta a questa immagine esprime benissimo la paura e la nostalgia di chi viveva rinchiuso nel proprio villaggio e temeva ciò che stava al di là di esso. Nel Giappone moderno, l'immagine dell'esilio al contrario era un mezzo d'idealizzazione di uno stato spirituale per uomini sradicati dai loro villaggi e insieme trapiantati bruscamente in ambiente urbano. Così l'uomo errante, i fuorilegge (*Yâkuza*), i marinai, rimasero sempre gli eroi popolari più amati durante l'ultimo mezzo secolo, e oggi sono gli studenti radicali.

Dal momento che esiste sempre, al centro della cultura giapponese, questa nostalgia dell'esilio, la regalità con i suoi miti non potrebbe perdere il potere e il fascino che esercita recando al popolo questa segreta consolazione. Abolire la regalità? Ma con che rimpiazzare le sue istituzioni socio-culturali?

IL PROTOTIPO DEGLI ESCLUSI NELLA STORIA GIAPPONESE[1]

1. I vinti dell'esterno

Siamo abituati al pensiero che divide le cose intorno a noi in elementi amichevoli e ostili. In più, abbiamo la tendenza ad attribuire alla parte ostile tutte quelle qualità che sembra non ci si addicano. Noi raggruppiamo questi elementi sfavorevoli: il 'nemico', l' 'altro' oppure lo 'straniero'. Non è che l' 'altro' esista fisicamente: siamo piuttosto noi ad averne bisogno per stabilire o mantenere la nostra identità. Solo in opposizione all'immagine del disordine possiamo prendere in considerazione l'ordine. Per questa ragione, si tende a creare l'altro in sua assenza. Creando, poi escludendo l'altro, si garantisce continuità alla propria identità. Questo vale a livello non solo individuale ma di gruppo. L'individuo vive a partire da un sistema di informazioni e di classificazioni, ma intervengono sempre degli elementi che sfuggono alle categorizzazioni più precise e che possiamo designare con il nome di *entropia*.

Ordine ed entropia dipendono l'uno dall'altro per definirsi, esteriorizzarsi e riprodursi. Il testo culturale si definisce dall'esclusione degli elementi che non trovano un loro posto nell'ordine stabilito. Gli elementi esclusi allora possono sopravvivere solo nella forma negativa di cui il testo si nutre.

1. [Pubblicato nella «Stanford French Review», Summer 1983 col titolo *Le Prototype des exclus dans l'histoire japonaise*, pp. 193-206].

Il testo culturale consente di confrontarsi con gli aspetti oscuri dell'umanità. Se si considera il processo di evoluzione dell'individuo, si vede che la coscienza emerge attraverso il 'medium' del caos. In effetti, nel momento stesso in cui l'individuo si sottrae al caos per la prima volta, egli lo oggettivizza. Questa esteriorizzazione del caos è il primo passo verso l'affermazione dell'ordine che fornisce il fondamento del testo culturale. Come dicono i surrealisti – o gli psicoanalisti – il caos è un'ombra fertile, come un ritorno a uno stato di totalità che permette allo spirito di rinnovare i legami fra tutte le cose. È questa la ragione per cui tutte le civiltà, quale che sia la forza con cui esaltano i vantaggi della chiarezza logica, nascondono nelle pieghe delle loro strutture culturali gli strumenti attraverso cui l'uomo può confrontare questa oscurità che comprende i sogni o gli spazi considerati abitualmente *abominevoli*.[2] D'altronde, è facile assimilare ciò che è escluso al caos e al disordine che minaccia l'ordine. In generale, è nel testo storico che una società munita di scrittura esprime l'ordine delle cose, perché questo testo serve da regolatore del tempo storico, specie quando riflette il punto di vista del potere esistente.

Per comprendere il processo per cui il caos è semioticamente integrato nei testi storici del Giappone antico, abbiamo privilegiato i documenti riuniti sotto il nome di *Fudoki* (descrizione della natura e dei costumi). In effetti, il *Fudoki*, ci sembra più interessante di due altri testi riguardanti la storia del Giappone, ossia il *Kojiki* (registrazione delle cose antiche, 719 d.C.) e il *Nihonshoki* (La cronaca del Giappone, 720 d.C.): scritti entrambi sotto una forte influenza cinese infatti, risulta difficile separare gli elementi cinesi dalle osservazioni propriamente giapponesi. Il *Fudoki* è costituito da bollettini locali contenenti informazioni sulla geografia, le tradizioni locali e l'origine dei nomi di luogo. Redatti nell'VIII secolo per ogni amministrazione provinciale, conformemente all'editto governativo di Harima, Hizen, Hitachi, Bungo e Izumo, sono giunti fino a noi sebbene talvolta in modo frammentario.

2. Julia Kristeva, *Pouvoirs de l'horreur*, Paris, Seuil, 1980 [Julia Kristeva, *Poteri dell'orrore*, Milano, Spirali, 1981].

In un *Fudoki*, il tempo primordiale è descritto come «il tempo in cui tutti gli alberi e tutte le piante parlavano» (*Hitachi 'Fudoki'*). Ciò significa che in quel tempo non esisteva distinzione tra l'uomo e gli altri esseri, e che il caos regnava. I due passaggi seguenti riflettono la stessa idea:

> C'era un regno abitato da divinità violente. Là, le rocce gli alberi e le piante parlavano; il giorno era rumoroso come uno sciame di mosche, e la notte era luminosa come il fuoco;
>
> Gli antichi raccontano questa storia: all'inizio del cielo e della terra, quando gli alberi e le piante parlavano, un dio di nome Futsuno-ôkami discese dal cielo. Egli viaggiò in tutto il paese, e pacificò le tribù degli dèi violenti.

Troviamo in comune l'idea che gli dèi sono violenti, e l'associazione seguente: caos = disordine = anti-classificatorio = anormale, classificazione questa, che corrisponde al concetto di cose negative nella prospettiva della vita quotidiana. Rappresentato sotto l'apparenza di 'dèi violenti', il caos si esprime secondo un asse temporale che lo relega in un passato lontano, e diverso dal presente che ha una sua classificazione ben definita. La storia del dio Yato, nello stesso *Hitachi 'Fudoki'*, racconta la nascita della frontiera tra il caos e l'ordine:

> Ecco una storia raccontata dagli antichi: durante il regno dell'imperatore Keitai (507-531 d.C.), c'era un uomo chiamato Matachi, del clan Yawazu. Scelse per sé le terre ad ovest degli uffici del governo provinciale; le dissodò e le coltivò. Allora Yato, dio violento di quella regione, riunì i familiari e si recò in forze ad impedire che Matachi coltivasse i propri campi. Matachi s'infuria, veste l'armatura, prende le armi e menando fendenti su tutti li caccia via. Giunge fino ai piedi della montagna, al fossato che segnava la frontiera, e lì pianta un bastone per indicare il limite trasgredire il quale non è diritto degli dèi. Egli dice agli dèi Yato: "Da qui in alto sarà il vostro dominio; gli uomini coltiveranno da qui fino a giù in basso. D'ora innanzi sarò il vostro sacerdote, e vi onorerò in perpetuo. Dunque

non maleditemi e non serbatemi rancore." Allora costruì un tempio e per la prima volta rese un culto agli dèi.

Se consideriamo il campo coltivato da Matachi come uno spazio controllato, e di conseguenza appartenente all'ordine, quello lasciato agli dèi è lo spazio del caos. Nondimeno, Matachi, il prete, adora gli dèi violenti a causa di un'ambiguità. Ciò ch'è ambiguo va trasferito al di fuori dello spazio umano, e diviene allora un oggetto di adorazione. La relazione ambigua fra il sacerdote e gli dèi violenti è espressa, da un lato da un atto sanguinoso, dall'altro da un atto di venerazione. Nel primo caso, Matachi stabilisce un rapporto con gli dèi Yato a mezzo di armi, nel secondo attraverso parole. Posto com'è tra i due mondi, Matachi gioca il ruolo di mediatore tra la cultura-ordine, espressa nei 'campi coltivati' e la natura-caos evocata nella figura di Yato-no-kami, il dio violento = serpente = selvaggio. Così, possiamo percepire nel personaggio di Matachi insieme il prototipo del capo politico del Giappone e il mediatore mitico. Intermediario tra gli dèi violenti e il mondo pacifico, con le armi e la parola data Matachi il prete trasforma un valore negativo in valore positivo. La sua funzione è quella di stabilire l'ordine a partire dall'evocazione del caos. Il fatto ch'egli separi il fuori dal dentro legandoli però allo stesso tempo, mostra che non è del tutto estraneo all'altro campo, quello di Yato-no-kami. Assomiglia abbastanza agli dèi violenti da poter essere identificato come uno di loro.

Nel Giappone antico, gli dèi erano concepiti come una manifestazione della forza situata al di là del controllo umano. Tuttavia, il popolo pensava che l'esistenza di questi esseri fosse indispensabile. La cultura tende a creare e conservare uno spazio marginale che serva da ricettacolo per gli aspetti negativi degli elementi ambigui. Ciò che è vago è definito come marginale cioè fuori da una coscienza precisa. In effetti, ciò che chiamo 'vago' contiene di fatto una molteplicità di significati che rende possibile non già la spartizione fra le cose ma la loro sintesi in un nuovo legame delle immagini. Di natura polisemica, immagini oscure un cui senso superficiale si ricava per opposizione a certe altre immagini, sono al tempo stesso

legate ad altre immagini ancora, a un livello più nascosto della coscienza. Una tale concezione è inerente al concetto che gli uomini un tempo si facevano degli dèi violenti: è così che si definiscono nel Giappone antico la violenza e il sacro.[3] Nel nostro contesto, ciò spiega la ragione per la quale il sacerdote e gli dèi violenti sono intercambiabili.

Abbiamo mostrato sin qui la nascita del potere politico nell'ambiguità del mito. Uguale è il modo di pensiero, e di conseguenza la forma narrativa ad esso legata, che si manifestano anche nel campo storico.

Il primo governo centrale del Giappone fu organizzato intorno al V secolo probabilmente in seguito a numerose guerre di conquista fra territori indipendenti, nelle regioni provinciali. Reminiscenze di questi poteri provinciali appaiono nei nomi di clan = tribù; i Tsuchigumo (ragno terrestre), i Kuzu (abitazione rustica) e i Saheki (nome di famiglia ancora usato oggi al contrario dei primi due). I nomi appaiono nei testi come elementi che appartengono al polo strettamente opposto al potere centrale, circondati da tutti i segni negativi possibili per mostrare la necessità di fatto della loro distruzione.

Nel '*Fudoki* di Bungo' la sottomissione di Tsuchigumo viene descritta ad opera di Keiko, imperatore semi-mitico vissuto fra il 71 e il 130 d.C. Vi si fa vedere come, avendo ottenuto le informazioni necessarie per poter attaccare i cinque clan Tsuchigumo, egli abbia utilizzato ogni sorta di strategia per riuscire a vincere il nemico; e si è forse stupiti dal fatto che non sono i Tsuchigumo ad aver fatto ricorso alle tattiche meno valorose, ma l'imperatore.

Quel che interessa qui è lo stile con il quale sono descritti i Tsuchigumo negli episodi che raccontano la campagna militare. Indigeni abitanti al di fuori del tempo e dello spazio, sotto il controllo dell' 'ordine' imperiale, la loro descrizione ne fa dei simboli del negativo. Tuttavia, a parte il loro rifiuto di pagare le tasse, non avevano commesso alcuna atrocità. È per la loro differenza che sono stati aggrediti. Nello 'Hizen *Fudoki*', uno dei capi dei Tsu-

3. René Girard, *La violence et le sacrée*, Paris, Grasset, 1972 [René Girard, *La violenza e il sacro*, Milano, Adelphi, 1980].

chigumo viene inseguito e ucciso unicamente per non aver voluto mostrare certi bei gioielli che possedeva. L'aspetto bellicoso è vistosamente una delle caratteristiche dell'armata imperiale, come pure l'uso di diverse frodi, attacchi a tradimento, quel che si dice un 'brutto tiro'. Tuttavia, sono sempre i vinti ad esser descritti come immorali.

Nei libri antichi, le descrizioni dei Kuzu e dei Tsuchigumo, i due principali nemici, sono sempre le inversioni delle caratteristiche 'normali' attribuite al clan del re. Leggiamo il passaggio seguente sui Kuzu:

> Ecco una storia che raccontano gli antichi. C'erano due clan Kuzu. Avevano scavato caverne in tutto il paese nascondendovisi se qualcuno si avvicinava, e quando non c'era più nessuno ne uscivano per andare nei campi a giocare. Erano feroci come il gufo o il porco selvatico, e rubavano di nascosto le cose altrui, come i topi.

In questa descrizione, le caratteristiche seguenti vengono loro attribuite: caverne (abitazione nelle caverne), nascondersi, giocare (fannulloni), violenza, furto. V'è tutto un accumulo d'immagini relative al mondo notturno, inversione di quelle del mondo diurno. Il seguente passaggio del *Nihonshoki* (cronaca del Giappone) sugli Yemishi (abitanti nell'est del Giappone) contiene una descrizione ancor più significativa di questi caratteri negativi:

> Fra i selvaggi dell'est, gli Yemishi sono i più potenti, uomini e donne vivono insieme in promiscuità, e non è distinzione di generazione tra padri e figli. D'inverno vivono nelle caverne e d'estate nei fossi, vestono pellicce e bevono sangue. I fratelli si spiano a vicenda. Salgono in cima alle montagne come uccelli volanti e si lasciano scivolare sulle erbe come veloci quadrupedi. Dimenticano i favori ottenuti ma se gli si fa un torto non mancano mai di vendicarsi. Di conseguenza, hanno sempre qualche freccia nella crocchia e fra i vestiti nascondono le spade. Talvolta si riuniscono in bande e fanno incursioni al di là delle frontiere; altre volte approfittano del tempo del raccolto

per rapinare il popolo. Se li si attacca si nascondono nei pascoli, se li si insegue se ne fuggono sulle montagne. Non sono mai stati sottomessi all'influsso civilizzatore dei re.

CULTURA = ORDINE	NATURA = DISORDINE	
a Dolce	Violento	a^1
b Ordine politico	Assenza di ordine politico (indifferenza alla differenza)	b^1
c Rispetto delle frontiere	Assenza di coscienza delle frontiere	c^1
d Dei del Giappone	Adorazione di falsi dèi e demoni (anti-cultura)	d^1
e Commercio - Comunicazione	Ostruzione al commercio Furto (rifiuto della reciprocità)	e^1
f Ordine fondato sulla parentela	Incesto-promiscuità (indifferenza alla differenza)	f^1
g Superficie della terra	Fuori della superficie terrestre (caverne, alberi)	g^1
h Indossare abiti intessuti	Indossare pelli — animalità	h^1
i Nutrirsi di cibo cotto	Bere sangue — natura	i^1
j Movimento normale	Velocità animale	j^1
k Cooperazione	Sospetto (rifiuto della reciprocità)	k^1
l Gratitudine	Ingratitudine (rifiuto della reciprocità)	l^1
m Portare armi	Nascondere le armi (assenza di regola)	m^1
n Pagare un tributo	Rubare (rifiuto della reciprocità)	n^1
o Affrontare il nemico	Fuggire (assenza di disciplina)	o^1

TAVOLA A

A partire da questi elementi narrativi, possiamo dunque costruire la tabella A. In questo diagramma proponiamo certi elementi antitetici che ridurremo ad opposizioni paradigmatiche. Gli elementi positivi sono classificati nel quadro dell'ordine proprio come li considerava la società dell'VIII secolo, ciò che noi oggi chiamiamo 'cultura'.

Gli elementi negativi sono classificati nella categoria 'disordine' o 'natura' ma li si può definire anche in termini più astratti:

1. Assenza di controllo (a^1)
2. Assenza di differenziazione (b^1, c^1, f^1)
3. Rifiuto delle regole di reciprocità (e^1, k^1, l^1, m^1, n^1, o^1)
4. Anti-culturale = naturale (d^1, g^1, h^1, i^1, j^1)

Insomma, il rifiuto dell'ordine fondato sulla differenziazione è la norma attribuita ai 'selvaggi' del genere dei Tsuchigumo. Esaminando scrupolosamente ciascuno di questi tratti, possiamo concludere che essi sono quasi tutti la trasposizione di caratteristiche attribuite agli dèi violenti. Dobbiamo dunque accettare il fatto che l'immagine degli dèi violenti è il prodotto di un pensiero classificatorio.

2. I vinti dell'interno

Abbiamo appena mostrato come l'altro divenga un capro espiatorio così da permettere l'emergenza del testo storico. Di fatto, le vittime in questi testi non sono che il riflesso delle vittime reali durante il periodo di centralizzazione del Giappone, fra il V e il VI secolo.

Tuttavia – lo si è detto altrove – il potere centrale del Giappone non era senza incrinature. Nell'articolo intitolato *La structure mythico-théâtrale de la royauté japonaise*, abbiamo mostrato come, al fine di perfezionare il potere sul piano simbolico, si fosse sviluppato il mito di un principe tragico allontanato dallo spazio centrale grazie a una promozione al comando della spedizione contro i clan periferici che rifiutavano di sottomettersi. Questo principe, chiamato Yamato-takeru, era giovane, potente, astuto, e al tempo stesso violento. Leggiamo la descrizione fattane da Ivan Morris:

> Il giovane uomo che si manifestò per la prima volta con un atto di violenza tanto selvaggio, morì quattordici anni più tardi in una pianura, solitario, personaggio melanconico e romantico che, vinto nell'ultima battaglia, aveva perduto ogni voglia di vivere. È questa l'immagine finale di Yamato-takeru che ha particolarmente commosso la sensibilità dei Giapponesi e ne ha fatto l'eroe archetipico, e non la natura brutale e audace della sua adolescenza, né le successive vittorie militari rovinate da manifestazioni di furbizia e di rancore. Il contrasto tra la ferocia del giovane Yamato-takeru e la dolcezza poetica della sua fine conferma ciò che già è evidente nelle cronache: questo eroe dalle molteplici sfaccettature non è un vero personaggio storico ma è una figura composita divenuta il centro di un ciclo leggendario.[4]

4. Ivan Morris, *La Noblesse de l'échec: héros tragiques de l'histoire du Japon*, Paris,

Yamato-takeru è descritto come un eroe tragico, ma è di fatto utilizzato come un modello narrativo operante una sintesi tra centrale e marginale. Egli gioca la parte di mediatore tra i due poli, e in quanto mediatore ha un ruolo simile a quello del prete nel *Fudoki* di Hitachi di cui si è già detto. I due personaggi ci rivelano la struttura latente del potere centrale in Giappone. In superficie, si tratta della istituzione del dominio e del controllo del paese. A livello latente, due direzioni si profilano (tavola B): quella del prete che pacifica e domina lo spazio senza controllo, e quella del mediatore che condivide i caratteri tipici dell' 'altro' e resta estraneo rispetto al potere centrale. Non soltanto nei miti, ma anche nella storia fra settimo e decimo secolo, numerosi principi intriganti o cospiratori sono stati condannati a morte o espulsi dalla corte centrale, per poter ristabilire l'ordine politico. Le due antiche cronache del Giappone, il *Kojiki* e il *Nihonshoki* raccontano le tante guerre civili tra principi che seguivano alla morte di ogni re come se la vittimizzazione dei principi fosse necessaria al ristabilimento dell'ordine. Il potere giapponese ha prodotto valori positivi e valori negativi, e si è stabilito a livello simbolico perché la sua struttura non era senza incrinature: proprio a partire da esse, infatti, il potere giapponese ha potuto trarre l'infallibilità dalla sua stessa fallibilità. Questa dualità è espressa a più riprese nel teatro e nella letteratura del Giappone sin dai tempi più antichi. Abbiamo discusso altrove sul destino di due principi in un'opera del teatro Nô e in un romanzo. Uno dei due è Semimaru, che fa la sua prima apparizione in un Nô del XIV secolo; tuttavia la sua leggenda si trovava già scritta in diversi libri di storia a partire dall'XI secolo. Principe di Engi, per il fatto d'esser cieco si decise di abbandonarlo alla frontiera della provincia di Kyoto, capitale dell'epoca. Il Nô racconta l'incontro con la sorella Sakagami (nome dai due significati: 'capelli irsuti' o 'dea del pendio').[5]

Gallimard, 1973, p. 24. Si veda anche il mio testo già citato sulla *Struttura mitico-teatrade*.

5. Le capitali Kyoto e Nara erano circondate da colline i cui pendii sono divenuti, simbolicamente e realmente, le frontiere fra l'interno e l'esterno.

potere (+)

sacerdote(+ -)
pacificatore
esorcista
protettore dell'ordine

eroe (-)
mediatore (- +)
estraneo
vittima
capro espiatorio

i ribelli
fuorilegge
violatori di tutte le norme

TAVOLA B

Semimaru non era un ribelle contro lo stato, ma il racconto fa di lui un rivoltoso; la sua tara fisica lo caricava di impurità dunque lo si è abbandonato. Il principe è stato sempre la vittima potenziale della regalità giapponese, anche Hikaru-Genji, l'eroe del *Genji-Monogatari* (romanzo-fiume del Giappone antico), è un personaggio assai trasgressivo in rapporto alla regalità, e conosce una storia simile a quella del principe decaduto. Benché si tratti del personaggio di un romanzo, egli riflette a livello fittizio il destino di molti principi che sono stati espulsi dallo spazio politico.

La figura del principe destituito, che rimaneva però potenzialmente una minaccia, è stata utilizzata in tutta la storia teatrale del Giappone. In una pièce di Kabuki chiamata *Tamamonomae Asahinotamoto* (Storia di una volpe mostruosa di nome *Tamamonomae*), andata in scena per la prima volta nel 1806, un principe chiamato Usukumo (nuvola sottile) gioca un ruolo di capitale importanza. Usukumo deve cedere il diritto di successione al fratello cadetto perché è nato in un giorno di eclissi, segno di cattivo augurio. Egli cerca allora di rivoltarsi con l'aiuto di *Tamamonomae*.

In quest'opera, il principe è una minaccia per l'ordine e rappresenta il caos che, fonte di incertezza, introduce nello spazio drammatico un elemento di ambiguità. Nel campo storico, l'immagine del principe ribelle costituisce un elemento indispensabile per una struttura politica centralizzata.

Nel Medioevo, quando gli elementi storici della conoscenza si mescolavano all'immaginazione mitica, l'immagine del principe fisicamente debole, circondato da nobili protettori, era diventato

uno stereotipo nelle leggende e a teatro. Semimaru ne è un esempio. Tra gli altri, egli aveva al suo fianco Hakuganosanmi, nobile e celebre musico. Shinpei Matsuoka, storico del teatro Nô, comparando il caso di Semimaru con altre due leggende medioevali, ne trae le seguenti caratteristiche:

a. Questi principi venivano espulsi dalla corte reale in ragione di conflitti o di infermità.
b. Essi restavano sui pendii-frontiere simboliche che circondavano la città.
c. Essi si associavano a protettori aristocratici.
d. Delle leggende venivano tramandate o raccontate da gruppi di lebbrosi ciechi e di fuori-casta, i Buraku-min, che non erano integrati alla comunità agricola e dovevano vivere ai margini della società (da qui l'importanza della demarcazione di una frontiera).

Se i principi erano le vittime principali dello spazio politico, gli stessi re non erano al riparo dalla vittimizzazione. La storia dell'antico Giappone mostra bene che il potere non rimaneva sempre nelle mani del sovrano e che, d'altra parte, il potere era di fatto gestito dai suoi consiglieri. In origine, il sovrano sembra essere stato un sacerdote, come molti dati storici ci inducono a pensare. D'altronde il termine *hijii*, antica parola che designava il sovrano, significa 'colui che comanda il calendario'. In quanto sacerdote, dunque 'veggente', non doveva essere potente, al contrario; ma sembra ci fosse un'associazione tra questo debole sovrano e protettori potenti. Questa dualità può esprimersi con la tavola C.

	1. PERSONAGGIO CENTRALE	2. PROTETTORE(I)
a. politica	sovrano	signori
b. mito	eroe errante	servitori
c. culto	sciamano	assistente
d. culto di montagna	sacerdote (sacrificato)	proprietario del tempio
e. gruppo di mendicanti	infermo	gruppo fuori-casta
f. religione informale	sacerdote itinerante	fedeli
g. teatro	*shite* (eroe + sciamano)	*waki* (personaggio secondario mediatore)
h. rito	bambola	manipolatore
	capro espiatorio potenziale	*organizzatore(i) dell'aggressione*

TAVOLA C

Sebbene sia varia la struttura che regge ciascuna coppia, gli elementi della prima colonna (1) di norma sono sempre protetti in tempo di pace, e possono d'altra parte essere oggetto di vittimizzazione. Se sono vittime, possono allora essere consacrati come figure di culto. Personaggi centrali, essi sono creati per assorbire tutti gli elementi negativi della società. Questo può esprimersi precisamente per ogni caso:

a. Come ha mostrato Kenneth Burke,[6] il re è l'oggetto più compiuto e insieme l'oggetto del mistero finale. Tutti i sintomi di vulnerabilità della regalità sono stati nascosti nelle pieghe della storia; in più, essa è riuscita a proiettare la propria debolezza sul principe, reale e mitico. Quel che può dirsi sulla sua vulnerabilità non è sostenuto da dati diretti, ma sembra possibile ottenerlo per deduzione. La ricostruzione del prototipo dell'immagine della sovranità attraverso le altre coppie mostra bene che il re è in potenza un capro espiatorio, almeno a livello simbolico.
b. Miti e leggende di eroi erranti sono popolarissimi. La morte degli eroi è sempre tragica. Questi personaggi principeschi (Yamato Takeru, Yoshitsune) (cfr. Morris, *La Noblesse de l'échec*) sono la proiezione di queste falle nella struttura della regalità.
c. Gli sciamani sono gli specialisti della possessione. Quando sono posseduti, sono assistiti da un esperto incaricato di tenerli sotto controllo e di interpretare il messaggio che essi comunicano al momento della trance. Questa coppia mostra bene la *gestalt* primordiale tra il sovrano-sacerdote e il suo protettore.
d. Questo tipo si manifesta nella relazione del sacerdote (issei-Shônin-sacerdote, soltanto per una generazione) e del proprietario del tempio nella montagna di Haguro. Il controllo amministrativo del tempio è un incarico ereditario che spetta

6. Kenneth Burke, *Attitudes toward history*, Los Altos California, Hermes Publications, 1959. Si veda anche Hugh Dalziel Duncan, *Communication and Social Order*, Fair Lawn New Jersey, Oxford University Press, 1962, in particolare il capitolo 9 «Social Order Considered as Drama of Redemption through Victimage», pp. 121-153.

al proprietario. I sacerdoti, provenienti da strati sociali inferiori, sono eletti. Più sono gravi i peccati commessi in precedenza, più grande è la venerazione che gli si dimostra al tempo del loro sacerdozio. Il loro più importante dovere è quello di morire di fame per digiuno totale in caso di carestia o se qualche altra calamità dovesse abbattersi sulla regione. Dopo la morte, essi accedono alla consacrazione della santità. Dal modello si ricava benissimo il prototipo del sovrano-sacerdote in Giappone.

e. Di recente, uno specialista di storia locale ha ricostruito la genealogia e la vita di un prete-itinerante che organizzò in segreto una setta buddista in una signoria a sud-est del Giappone.[7] È risultato che dal XVII alla fine del XVIII secolo, cinque preti itineranti appartenenti alla stessa famiglia furono condannati a morte per aver organizzato un culto proibito (*Buppanko*). I sacerdoti itineranti non si integravano alla comunità locale e mantenevano il loro statuto di stranieri. Restando al di fuori della comunità conservavano un certo potere, ma per lo stesso motivo venivano sacrificati se una calamità si abbatteva sulla regione. Si può parlare di relazione triangolare tra il cattivo raccolto, l'oppressione della setta da parte del governo locale e l'esecuzione del prete. I preti itineranti erano capri espiatori, eterno destino del personaggio centrale di una comunità in crisi.

f. Certi gruppi di infermi e di fuori-casta, nel Medioevo pretendevano di avere un principe fra gli antenati. Il cieco e l'infermo si identificavano così col principe, simbolo di esclusione. Sebbene l'atto di mendicità fosse in sé venerabile, sembra che venissero maltrattati dalle comunità dei villaggi. La struttura della relazione tra il cieco (infermo) e il suo gruppo, può essere considerata come il riflesso della relazione tra il personaggio sacro e i suoi protettori come è raccontata dai miti.

g. Nel teatro Nô durante il Medioevo, questa relazione tra lo sciamano posseduto, l'infermo, il sovrano da una parte, e i

7. Shoji Yonemura, *Minsku to Junkyo (La Folla e i martiri)*, Kyoto, Dôhôha, 1979.

loro protettori-mediatori dall'altra, si manifesta nella relazione tra lo *shite* (danzatore principale portatore di una maschera) e il *waki* (in generale un prete). Lo *shite* viveva quasi sempre in stato di possessione, e nella struttura teatrale il *waki* ha il ruolo di suo assistente. Alla fine della danza rituale, il personaggio principale viene esorcizzato e inviato al di là dello spazio umano.

h. Un celebre gioco per bambini giapponese chiamato *Kogome-kagome*, ci sembra interessante nel quadro di questo studio. Esso procede come segue: si sceglie un bambino per la parte dell'*oni* (demone-veggente); deve chiudere gli occhi e sedersi, mentre gli altri fanno la ruota attorno a lui cantando una filastrocca magica. Quando la canzoncina è finita, il cerchio si scioglie e i bambini corrono a nascondersi. Il bambino-*oni* intanto conta fino a dieci e si mette a cercare una vittima che, una volta catturata, lo sostituirà.

Ancora una volta si ritrova la stessa struttura, la relazione tra l'*oni* e gli altri bambini è simile a quella che unisce lo sciamano al suo protettore. In quanto vittima, il personaggio centrale anima il gioco mentre gli altri personaggi centrali rinviano alla categoria (1) della tabella C.

Il celebre folklorista giapponese Shinobu Origuchi ha dimostrato che in Giappone, il prototipo della bambola viene dal nord-est ed era legato al potere degli sciamani.

In questa regione, ciascuna famiglia possedeva una bambola (*oshirasama*) che si riteneva assorbisse tutta l'impurità del casato. Alla fine di ogni anno, si chiedeva a uno sciamano di venire a manipolarla e a cambiarle i vestiti in modo da purificarla. Non di meno, la si gettava via o veniva distrutta in capo a due o tre anni, a causa dell'eccesso di impurità di cui era carica. Le bambole rotte o gettate via, col peso dei peccati della comunità, avevano così la funzione di capro espiatorio.

Da tutto questo deriva il teatro di burattini (*Bunraku*) le cui storie sono sempre sanguinose e tragiche. Ancora una volta, l'eroe (e qualche volta, in questo tipo di teatro, anche l'eroina) è accusato

non per essere un personaggio negativo ma perché esce dai quadri e dalle norme della società.

La permanenza della struttura che regge i rapporti dell'eroe con i suoi protettori, i diversi livelli del campo culturale, mostra l'efficacia e l'importanza del modello teatrale (*shite-waki*) per esprimere la struttura del potere giapponese.

L'eroe è sempre ad un tempo carnefice e vittima, doppiamente garante dell'ordine. Carnefice, è lui che combatte nelle guerre periferiche contro il nemico esterno; vittima in quanto principe ribelle, egli è il nemico interno che va soppresso.

Gli stranieri, i malati, i fuori-casta (*burakumin*), le bambole *oshirasama*, e l'*oni* nel gioco dei bambini, testimoniano tutti insieme una stessa paura dell'impurità, e l'importanza del ruolo della vittima nella società giapponese. I fuori-casta, attribuendosi l'immagine del principe come antenato mitico, portano a compimento l'interiorizzazione del capro espiatorio.

Ad un altro livello, è interessante constatare che questi esclusi giocano essi stessi un ruolo importante nel campo artistico o culturale. La creazione del Nô viene attribuita a dei fuori-casta, e parimenti l'arte del giardinaggio in età medievale. Ancora oggi le feste sono animate da personaggi marginali, più o meno al di fuori della comunità in tempi normali.

Siamo consapevoli di non aver parlato abbastanza dei fuori-casta e di aver messo da parte la questione della donna, due elementi tuttavia essenziali nel quadro di questo studio. Se ci sembra evidente che si possa applicare loro il modello strutturale messo in luce, un'analisi dettagliata (pur necessaria) supera il quadro di questo articolo in cui ci si è proposto di chiarire nelle grandi linee il problema del capro espiatorio in Giappone.

LA REGALITÀ E IL SIMBOLISMO DUALISTA PRESSO I JUKUN DI NIGERIA[1]

È ormai superato il campo degli studi sulla regalità? È davvero, questo, un problema di secondaria importanza come sembrerebbe stando alla scena attuale della teoria antropologica? Questo pessimismo è giustificato dalla lettura dell'introduzione scritta da Rodney Needham per il libro di Arthur Maurice Hocart *Kings and Councillors*. Mentre Needham sottolinea, non senza ragione, il contributo teorico di Hocart a proposito di dualismo e scambio generalizzato, egli sembra ignorare l'argomento cui Hocart ha dato così tanta energia che entusiasmo: la regalità. Ad eccezione dell'articolo di Evans-Pritchard sulla regalità Shilluk, nessun altro articolo sulla regalità nella letteratura antropologica è degno di rilievo. Si ama molto parlare di tribù senza capo, ma non ugualmente delle tribù con un capo, se questo potere è organizzato a partire dal principio segmentario. La regalità è una funzione illusoria che si è stati costretti a sotterrare insieme al *Ramo d'oro* in ragione dell'orrore provato dall'antropologia funzionalista? La timidezza degli antropologi è forse giustificata, dal momento che ridotta in senso giuridico-amministrativo la regalità non ha consentito che una comprensione della società particolare in un quadro amministrativo.

Tuttavia, quando si volge lo sguardo al campo simbolico della teoria politica, non si può ignorarne il totale impoverimento nel

1. [Pubblicato nel «Journal of Asian and African Studies», n. VIII, 1974, ILCAA, Tokyo, col titolo *La royauté et le symbolisme dualiste chez les Jukun de Nigeria*].

corso degli ultimi trent'anni. Ad eccezione di casi limitati, lo studio delle società senza stato era preferito con qualche ragione. Tuttavia, se l'aspetto politico fa parte della struttura sociale di base, i problemi politici sono più o meno ridotti al livello della parentela o dei meccanismi del suo controllo. Così, l'aspetto essenziale del potere, il suo fondamento simbolico sono ampiamente ignorati. Se si può sminuire l'importanza teorica dello studio della regalità, rimane il fatto che molte società hanno conosciuto la regalità come principio organizzatore dei simboli politici e ciò, integrando gli elementi simbolici delle società senza potere centralizzato. D'altronde, la maggior parte delle concezioni politiche, il comportamento politico e lo scenario politico sono sottomessi all'influenza della mitologia e del simbolismo della regalità. Da qui deriva l'importanza attuale dello studio della regalità come campo del pensiero mitico e simbolico. In tale situazione, è evidente che se si trova un orientamento per analizzare il sistema simbolico che supporta la regalità, l'antropologia troverà così un cammino più diretto per uscire dall'impasse. Questa via era stata già tracciata da Hocart nei suoi libri *Kingship* e *Kings and Councillors*.[2] Nel primo, egli ha cercato di trovare la corrispondenza strutturale tra il rituale di instaurazione della regalità e il rituale di iniziazione, mostrando così che il simbolismo della nascita si manifesta in due tipi di società o a due livelli di istituzionalizzazione che rappresentano società differentemente stratificate. In quanto il rito di passaggio è strettamente legato all'ordinamento del tempo sociale e al suo rinnovamento, Hocart esamina a ragione i caratteri essenziali della regalità nel rituale di intronizzazione, cioè là dove l'aspetto mitico di questa istituzione è ben manifesto. Nel secondo, egli ha tentato di mostrare che il simbolismo e la *Weltanschauung* della regalità si fondano essenzialmente sul simbolismo dualista che ha la sua radice nel sistema dello scambio generalizzato. Poiché una tale impresa era allora decisamente inconsueta, ancor oggi si tende ad ignorare il contributo di Hocart in questo campo.

2. Arthur Maurice Hocart, *Kingship*, London, Oxford University Press, 1929 e 1969, e Idem, *Kings and Councillors*, Le Caire, Imprimerie de l' l'Institut français d'Archéologie orientale, 1936.

Tuttavia, la teoria dumeziliana sul potere indo-europeo[3] a fianco dei contributi recenti nel campo dell'etnologia in senso stretto come lo studio di Thomas Owen Beidelman sul simbolismo rituale annuale della regalità Swazi[4] e quello di Valerio Valeri sul potere alle Hawai[5] sono sufficienti a confermare che anche in questo Hocart aveva visto giusto. Essi hanno mostrato che il simbolismo della regalità o quello del capo sacralizzato è fondato su una classificazione dualista e sul suo potere di trasgredire l'ordinamento essenziale del mondo che supporta nella vita quotidiana. Il suo potere ha origine nella logica mitica. Lévi-Strauss ha fortemente sottolineato il fatto che il potere del capo dipende dalla sua facoltà di creare uno spazio mitico sufficientemente esteso da poter attrarre il popolo a volerci vivere.[6]

Pierre Clastres ha studiato questa teoria fino a comprendere in questa estensione spaziale e politica, il monopolio della parola stilizzata, le donne e gli oggetti senza valore pratico.[7] Funzioni queste che nei nostri tempi vengono ampiamente rimpiazzate dallo spazio dell'opera. Da qui l'anacronismo apparente del mondo dell'opera. Tuttavia, il simbolismo della morte, dell'incesto, della violenza e dell'amore hanno circondato il potere della regalità. Su questo aspetto mitico e strutturale della regalità, Luc de Heusch ha richiamato la nostra attenzione nel suo *Essai sur le symbolisme de l'inceste royale en Afrique* (Bruxelles, 1958).

In *Kings and Councillors*, Hocart ha scelto dieci gruppi sociali in tutto il mondo come testimonianze d'appoggio alla sua tesi. Fra le tribù africane, egli ha scelto i Jukun cui fece assai spesso riferimento soprattutto per spiegare la corrispondenza tra macrocosmo e microcosmo per il tramite della regalità. Tuttavia egli non trovò

3. Cfr. George Dumézil, *Mitra Varuna – Essai sur deux représentations indo-européennes de la souveraineté*, Paris, Maisonneuve, 1948, pp. 205-212 [George Dumézil, *Mitra Varuna*, Roma, Editori Riuniti, 2004].

4. Thomas Owen Beidelman, *Swazi Royal Ritual*, «Africa», XXXVI, 4, 1966.

5. Valerio Valeri, *Le système de sang à Hawai*, «L'Homme», XII, 1, 1971.

6. Claude Lévi-Strauss, *The social and psychological aspects of chieftainship in a primitive tribe*, «Transaction of the New York Academy of Science», II, VII, 1, 1944.

7. Pierre Clastres, *Echange et pouvoir: philosophie de la chefferie indienne*, «L'Homme», II, 1, 1962 [Pierre Clastres, *Scambio e potere*, in Idem, *La società contro lo Stato. Ricerche di antropologia politica*, Verona, Ombre corte, 2013].

dati sufficienti sui Jukun nello studio di Charles Kingsley Meek. Presentando i dati comparativi, Hocart ha enumerato tredici criteri secondo cui è possibile mostrare l'importanza dell'opposizione dualista fra le società scelte come esempi. Tali criteri sono:

1. la divisione del mondo, 2. l'orientamento cardinale, 3. destra e sinistra, 4. rango, 5. comportamento, 6. pace e guerra, 7. luce e tenebre, 8. stagioni, 9. maschio e femmina, 10. reciprocità: in generale, 11. reciprocità: scambio di donne, 12. reciprocità: l'inumazione, 13. antagonismo.

Nella tavola delle opposizioni, ciascuna società era classificata come segue: I.: Aranda (8); II.: Winnebago (9); III.: Omaha (8); IV.: Osage (4); V.: Incas (4); VI.: Fidji (10); VII.: Banks (5); X.: India meridionale (6); XI.: India antica (7, 5). Soltanto VIII.: Kryacs e IX.: Jukun non soddisfacevano ai criteri enumerati. Hocart ha trovato solo delle tracce di dicotomia presso i Koryacs e i Jukun: si sarebbe allora ingannato scegliendo i Jukun come primo esempio di società africane? Si potrebbe avere un'impressione simile osservando che presso i Kaguru, i Wagogo, i Meru e i Bunyoro la tesi di Hocart trovava conferma.[8]

Lavorando presso i Jukun negli anni 1966-1968, ho potuto constatare che Hocart non si era per nulla ingannato prendendo i Jukun come esempio africano per dimostrare la relazione esistente tra regalità e classificazione dualista. In tal senso, si potrebbe persino dire che i Jukun sono un esempio perfettamente coerente di classificazione dualista. Già notati da Frazer nel *Ramo d'oro* per l'usanza del regicidio, i Jukun sono stati citati con i Shilluk, gli Yoruba e i Buganda, ecc. Il declino dell'interesse generale per questo popolo è seguito all'abbandono dello studio comparativo delle religioni di indirizzo frazeriano. I Jukun hanno solo avuto in sorte di ricomparire in un testo di storia ad uso delle scuole. Si tratta di una tribù la

8. Per un'analisi in campo africano, Rodney Needham, *The Left Hand of Mugwe. An Analytical Note on Meru Symbolism*, «Africa», XXX, 1960, pp. 20-33, e Thomas Owen Beidelman, *Right and Left Hand among the Kaguru. A Note on Symbolic Classification*, «Africa», XXXI, 1961, pp. 250-257.

cui storia ha una durata abbastanza lunga da competere con l'antica dinastia Hausa di Kano. In effetti, essi sono conosciuti grazie alla *Cronaca di Kano*, dove si racconta che un re dell'antica dinastia dei Jukun, Kororofa, attaccò Kano. Tuttavia, nel XIX secolo, i Peul misero in scacco la supremazia militare e l'antica dinastia di Kororofa si estinse, disperdendo così le comunità Jukun in gruppi separati e isolati l'uno dall'altro. Oggi esistono otto comunità Jukun con dialetti differenti che si allacciano linguisticamente ai gruppi di Adamawa centrale (Niger-Congo) secondo la classificazione di Greenberg. Tuttavia i Jukun si dividono in otto gruppi di dialetti locali: 1. Wukari comprensivo di Bampar; 2. Takum; 3. Donga; 4. Abinsi; 5. Wase; 6. Kona; 7. Gwana; 8. Pindiga.

Ogni gruppo dialettale rappresenta una circoscrizione o dominio (*chefferie*) più o meno indipendente. Tuttavia, Wukari è come il centro religioso di tutto il paese Jukun. Un tempo, il capo degli altri domini diversi da quello di Wukari, inviò una missione per riconoscere ritualmente il nuovo capo. Ad eccezione dei gruppi (2), (3) e (4), non esiste oggi alcuna relazione politica tra Wukari e le altre comunità; esse sono sottomesse al capo Peul più vicino amministrativamente. È dunque impossibile allo stato attuale ottenere i dati statistici sulla popolazione totale dei Jukun, poiché essi vivono in associazione con le popolazioni Hausa-Peul. La separazione e l'isolamento delle comunità durati un secolo hanno avuto un effetto considerevole sulla struttura sociale e religiosa dei Jukun. Mentre i Jukun di Wukari hanno come tendenza dominante la successione patrilineare, gli Abinsi (gruppo 4) che parlano lo stesso dialetto mostrano una tendenza accentuata per la successione bilineare. In generale, a dispetto degli sforzi operati per adottare in forma più o meno cosciente l'ideologia patrilineare degli Hausa-Peul che hanno dominato la scena politica locale negli ultimi anni, ciascuna comunità differisce di grado nella sua affinità per la successione matrilineare.

Così, mentre ad Abinsi e Gwana si può osservare la filiazione sdoppiata, a Wukari si nota l'inclinazione latente per il bilinearismo. In campo religioso, grazie alla resistenza tanto all'Islam che al Cristianesimo, Wukari, con la sua regalità, conserva una tradizione più ricca delle altre comunità. Le informazioni che oggi si

ottengono nelle altre comunità sono più frammentarie. Per questo analizzeremo il caso di Wukari.

La società Jukun è in contrapposizione totale con quella confinante dei Tiv. Mentre i recinti Tiv sono aperti, quelli dei Jukun sono bloccati da una chiusura; se i Tiv hanno sempre la tendenza a partire da emigranti e mantengono la loro solidarietà grazie all'attaccamento che dimostrano verso la genealogia il cui sentimento profondo è ben noto,[9] i Jukun non amano le migrazioni permanenti. Risiedono alternativamente nelle loro abitazioni temporanee vicino ai campi e nelle loro recinzioni. La località vista nella prospettiva della regalità e la partecipazione al rituale della regalità nella città è più importante per i Jukun di qualunque filiazione di parentela. Si dice che i Tiv siano franchi, industriosi, impazienti. I Jukun sono risoluti, indolenti, pazienti e sospettosi. Ci sono clan designati ma non funzionano come gruppi esogamici. I lignaggi sono tracciati soltanto all'interno dei discendenti degli antenati delle seconde generazioni ascendenti del capo della famiglia allargata comprendente spesso la parentela cognatizia. A causa della tendenza al bilateralismo, la genealogia non risale al di là di due o tre generazioni.

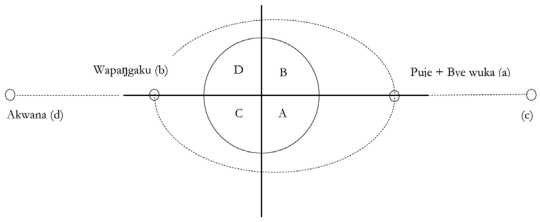
Se si prova a comprendere la struttura sociale secondo l'ipotesi di una transizione da una società matrilineare a una società patrilineare, i dati ottenuti risultano troppo frammentari. Tutti i tentativi di comprendere la società Jukun secondo la formula della teoria dei sistemi di filiazione sono destinati a rimanere più o meno infruttuosi. La società jukun appartiene al tipo di società a struttura debole in quanto sistema di filiazione.

Tuttavia, rivolgendo l'attenzione al problema del simbolismo del potere centralizzato, in termini di visione del mondo (*Weltanschauung*), la società Jukun fornisce dei dati interessanti. È su questo aspetto che crediamo di poter provare ad apportare un modesto contributo alla formazione della teoria del simbolismo politico di società stratificate, e questo seguendo i primi sforzi fatti già da Hocart.

9. Cfr. Paul Bohannan, *Tiv Farm and Settlement*, London, HMSO, 1952.

1. L'ordine nel mondo politico

Cominceremo con la descrizione dell'altopiano di Wukari, capitale non soltanto amministrativa ma centro spirituale di tutti i Jukun. La città di Wukari è divisa ideologicamente in quattro parti secondo due assi che attraversano la città. Nel diagramma, A e C costituiscono la parte maschile in opposizione alla parte femminile B e D. questa divisione è raddoppiata dall'altro asse che divide la città in due metà Est e Ovest. Se l'asse E-O divide la città in parti maschile e femminile, l'asse N-S opera la divisione tra il regno e l'inter-regno. La corte del re si trova sempre nel quarto maschile A mentre nel quarto B femminile si trova la corte della regina madre *awuŋtyi*, controparte del re. Il recinto del re si divide in due parti chiamate *bye-ko* e *bye-ne*. Il *bye-ko* è la parte maschile della corte in cui avvengono tutti i riti quotidiani della regalità. Quanti non sono iniziati all'insieme dei culti di corte non sono autorizzati ad entrarvi. È questa la parte sacra, strettamente proibita alle donne.



Puje e Bye wuka:	luogo d'intronizzazione (a)
Wapa nga ku:	luogo in cui il re *ke gu*, fu deposto e morì (b)
All'estremo Est:	villaggio del clan degli intronizzatori (c)
Akwana:	villaggio i cui il rivale è inviato (d)

Questo modello di bipartizione dello spazio sacro della corte è ripetuto in ogni recinto in cui il capo-recinto occupa sempre il *bye-ko.* Il suo pasto è servito da un sodale, come una comunione. Egli lascia cadere un po' d'alcool prima di bere recitando una preghiera. Il suo comportamento nello spazio di *bye-ko* è concepito come gestualità sacra, in uno spazio sacro secondo il modello primario del *bye-ko* del re. Si comprende così che la bipartizione è situazionale. La parte maschile è opposta alla parte femminile inferiore. Ma, quando si oppone la città stessa alla giungla che la

circonda, la si classifica come femminile essendo la giungla la parte maschile. Si dice che la giungla sia più potente della città poiché gli spazi dei culti più efficaci sono nella giungla. In termini di regalità, ci sono due spazi rituali che hanno un'importanza suprema: sono Bye-wuka e Puje. L'importanza di Bye-wuka è più storica che rituale. Bye-wuka significa lo spazio wukari. È lo spazio in cui si trovava l'antica corte di Wukari, prima che venisse trasferita nella città attuale. Non vi si svolge alcun rituale, ma si pensa sia uno spazio carico della potenza degli antenati reali. Allo stesso re è proibito recarvisi se non ha titoli abbastanza elevati da poter resistere al dinamismo di questo luogo. Colpisce che Puje sia carico di simbolismo femminile. Anzitutto, Puje significa 'capanna del mestruo'. Si dice che era la capanna dove le donne della corte reale passavano il loro periodo di reclusione. Così, lo spazio più sacro per questo popolo è chiamato secondo il simbolo più impuro d'ogni altro. Non è inutile precisare che malgrado la prescrizione di evitare la contaminazione coi mestrui in tutti gli aspetti della cultura Jukun, il re è esente dai tabù del mestruo.

Ad ogni modo, ci sembra che Bye-wuka e Puje siano luoghi di estrema importanza, carico il primo di elemento maschile e il secondo di elemento femminile. Tutti e due insieme formano ad Est il lato maschile opposto ad un altro luogo rituale.

Puje è un luogo importantissimo nel rituale della regalità. Si trova nella giungla, ad est di Wukari. Durante il rituale d'intronizzazione, il nuovo re vi si ritira e trascorre la notte con una delle donne del suo predecessore. Con Bye-wuka (la città antica di Wukari), Puje costituisce, fuori dalla capitale, lo spazio più sacro. Una volta, la festa annuale di Puje era il più grande rituale della regalità. In un certo senso era il rituale del primo raccolto. Benché in tutti i rituali della regalità alla corte reale sia strettamente proibita la presenza delle donne, a Puje questo rituale è segnato dalla presenza femminile. Nel primo giorno del rituale Puje (che dura sette giorni), mentre il re si avvicina a Puje passando per il sentiero di destra, visto da Wukari, i ministri sovrintendenti della regina-madre *awuŋyi* prendono il sentiero di sinistra.

Ad ovest di Wukari, si trova un luogo legato ai rituali reali chia-

mato *wapà-ŋga-ku* che significa 'il popolo ripudia il re', e costituisce la parte negativa nei confronti di Puje che si trova a est di Wukari. Questo luogo controlla il movimento rituale del re poiché ogni volta che il re visita Puje deve fare una deviazione e compiere il rituale di propiziazione del re che fu abbandonato dal popolo e che vi abitò fino alla morte. Charles Kingsley Meek dà una spiegazione dell'origine di questo spazio rituale.[10]

Secondo la versione di Meek (racconto 1), un tempo, fu istituito il culto al fine di placare lo spirito malvagio del re dei Jukun che fu pubblicamente ucciso. Questo re fu intronizzato ch'era ancora un bambino e si comportò in modo irresponsabile non avendo compiuto il rituale quotidiano del re. Arrivò fino a commettere il sacrilegio di alloggiare il suo cavallo nel tempio del culto di *yaku*.[11] Per la sua inosservanza del dovere rituale, il paese venne colpito da carestia. Il popolo lo uccise trafiggendolo con la sua stessa lancia. Meek non dà il nome del re ed è evidente che questo re è la personificazione dei re che vennero uccisi.

Una delle versioni da me raccolte nel 1969 (racconto 2), narra l'assassinio di un re bambino da parte dei ministri. Il re fu intronizzato ancora fanciullo ma, poiché ignorava tutto dei doveri del re, lo si condusse nei pressi di un piccolo ruscello, dove si trova oggi *wapà-ŋa-ku*, e lì fu strangolato mentre giocava. Laddove la versione data da Meek racconta i misfatti del re, il racconto 2 spiega la relazione esistente con il piccolo fiume presso il quale si trova *wapà-ŋa-ku*.

In altre versioni da me raccolte, si sottolinea la relazione tra il re e il principio femminile:

> (racconto 3) C'era una volta un re che si chiamava *dzi- kē-gyu*.[12] Non fu un re legittimo; fu chiamato al posto della sorella mag-

10. Charles Kingsley Meek, *A Sudanese Kingdom. An Ethnographical Study of the Jukun-speaking Peoples of Nigeria*, London, 1931.

11. Il culto femminile è presieduto da una sacerdotessa chiamata *yalcy* che ha il potere di manifestare l'oracolo quando si trova in stato di possessione. Questo culto è strettamente associato al simbolismo del fiume. Si osserva in aggiunta che *wapà-ŋga-ku* si trova a fianco di un affluente di nome *dyangtukpwa*.

12. Sebbene vi sia un re chiamato Zikênyu, egli non è identico al nostro protagonista. Cfr. Charles Kingsley Meek, *op. cit.*, pp. 54-56.

giore che fu una *awuŋ-tyi*, la regina madre, e che domandò al consiglio di eleggere il fratello quando seppe di essere stata designata re. Si accettò. Tuttavia, questo re fu estremamente sospettoso. Egli uccise il popolo in serie. Quando provò a fare uccidere il primo ministro (*avō atyo*), la sorella gli chiese di essere uccisa prima di *avō atyo* intendendo così impedirne la messa a morte. Ma questo re ordinò l'esecuzione in periferia. Un giorno uscì dalla città. Lungo il cammino notò una testa mozzata che gli lanciava sguardi furiosi. Quando riconobbe la testa della sorella che aveva fatto assassinare fuggì in città. In seguito a questo fatto il popolo decise di abbandonarlo e di ritirarsi dalla città. Il re *dzi- kē-gyu* andò a vivere a *wapà-ŋa-ku* dove morì. Una donna era stata scelta come re, lei chiese di eleggere il fratello ed ecco il disastro che ne è derivato. È per questo che le donne non possono essere elette re o regina, né chi sia alleato del re.

Questa versione mostra lo stretto legame che esiste tra *wapà-ŋa-ku* e il principio femminile. Se si nota che il culto *yaku* violato dal re *dzi- kē-gyu* (racconto 3) è pressoché identico al culto della dea Madre *ama*, dea sotterranea strettamente associata al simbolismo del fiume,[13] e che i rituali di *wapà-ŋa-ku* oridnati dal re insieme al rito eseguito da *awuŋtyi* (la regina madre), sono la condizione necessaria per far soffiare il vento stagionale Harmattan che segna il culmine della stagione secca,[14] l'associazione simbolica esistente tra i seguenti elementi sarà evidente: *wapà-ŋa-ku* – l'ovest – la stagione secca – la donna – l'aspetto negativo della regalità – il regicidio.

Tuttavia, occorre comprendere il significato di *wapà-ŋa-ku* nella totalità della cosmologia della regalità, in particolare, l'opposizione con Puje, luogo rituale ad est di Wukari, il primo essendo lo spazio che simboleggia la deposizione e il regicidio, e il secondo essendo quello che simboleggia l'intronizzazione. Il carattere di *dzi- kē-gyu* manifesta tutta l'opposizione all'aspetto favorevole della regalità: caos *versus* ordine – femminile *versus* maschile – morte *versus* vita

13. Ivi, pp. 276-277.

14. Si crede che il vento Harmattan non possa soffiare se il rituale propiziatorio non sia stato eseguito presso *wapà-ŋga-ku.* Cfr. ivi, p. 285.

– male *versus* bene, ecc. In un certo senso, è anche la realizzazione di un aspetto latente e nascosto della regalità come si vedrà in seguito.

La direzione dell'Ovest ha un ulteriore significato. C'è un villaggio chiamato Akwana, 80 km ad ovest di Wukari. Akwana ha una certa influenza rituale su Wukari.

Anzitutto, questo villaggio è associato alla regalità nel suo aspetto negativo. Si dice che la prima cosa che fa il re dopo l'accesso al trono è di inviare il principe che è stato il suo più eminente avversario, per essere eletto in questo villaggio come delegato o agente locale. Gli abitanti di Akwana spiegano l'origine di questa pratica con la storia di Angyu Tsokwa, principe pretendente al trono ritiratosi in questo villaggio lasciando la successione al fratello cadetto. La storia racconta che durante l'esodo del primo re (*katakpa*) della dinastia Wukari lontano dal suo luogo d'origine, quello lasciò una delle sue donne ad Akwana come locale sacerdotessa. Le successive furono chiamate *wanga* dal nome della prima sacerdotessa. Il ruolo più importante da lei svolto è il sacrificio per il vento (hormatan) come per *awuŋtyi* a Wukari. Si dice pure che dopo il rito di intronizzazione a Wukari, il re ricominci qui il suo rituale in una forma semplificata, visitando Akwana. Sembra in un certo senso che Akwana sia una proiezione di *wapà-ŋa-ku* su un territorio più esteso, pur essendone complementare. Si comprende che il rituale eseguito dal re in questo luogo, non è diverso da quello che compie all'interno della sua corte, sebbene i dettagli del rito (tranne il beveraggio-comunione) non siano noti a causa del segreto mantenuto sull'insieme delle cerimonie rituali.

L'opposizione tra l'Est e l'Ovest si manifesta anche al momento della sepoltura. Mentre il re defunto è inumato a est di Wukari, i principi vengono seppelliti a ovest. Per tutti gli altri è preferibile a nord o a sud.

Abbiamo già sottolineato che la capitale dei Jukun è divisa in due parti da una strada che corre dall'est all'ovest: A-C maschio, e B-D femmina. Il palazzo si trova in A e la corte della regina-madre *awuŋ-tyi*, contro-parte rituale del re, si trova in B. La città di Wukari è divisa in altre due parti da un secondo asse tracciato

dalla strada che va da nord a sud. Otteniamo dunque una seconda bipartizione tra A-B e C-D. Dal punto di vista della strada Nord-Sud, si dice che A-B sono *awo-awunu* (mano destra) e C-D *awo-su* (mano sinistra). Il significato di questa seconda bipartizione si manifesta al momento della morte del re. Tuttavia, si deve sottolineare la distribuzione spaziale dei recinti tra questi quattro quartieri così ottenuti. Anzitutto a Est, il quartiere esclusivamente del palazzo reale, anche se oggi vi abitano molti musulmani Hausa. Il quartiere B è abitato dai membri dei due lignaggi reali *ba-ma* e *ba-ando-ku-vyō*. Il re è scelto alternativamente nell'ambito di questi due lignaggi reali, principio oggi in disuso. Tuttavia, quando si dice che *ba-ando-ku-vyō* è il lignaggio superiore, si intende sottolineare il principio di bipartizione. Quel che interessa è che nel quartiere C abitano i membri di un lignaggio chiamato *ba-nando* (addetti al funerale), e nel quartiere D vivono i membri dei clan *ba-vi* (clan che instaura il nuovo re). Durante l'interregno, il governo di Wukari fu trasferito, un tempo, dalla metà est alla metà ovest, secondo Herbert Richmond Palmer.[15]

L'informatore di Palmer gli ha raccontato che il controllo della capitale era consegnato, durante l'interregno, ai clan *kû-vi* e *ba-nando*. Essi organizzavano il rituale di sepoltura del re defunto e l'instaurazione del nuovo re. Con l'entrata ufficiale del quale i due clan restituivano il potere al re e al suo governo. Così il governo è presieduto dal re che viene eletto fra i clan dei quartieri A e B. Alla morte del re, il potere è trasferito ai clan predominanti dei quartieri C e D. Così, i quartieri A-B e C-D si compongono in una totalità complementare. Occorre dire che la tradizione accordava un tempo ai clan *ba-nando* e *ba-vi* il diritto di successione alla regalità.

Il consiglio del re si compone di quattro ministri principali, *abõ-atyõ*, *abõ-dzikē*, *kinda-atyô* e *kinda- dzikē*. Secondo Lampo Tsokwa, il mio informatore che serviva da *abõ-atyõ* nel 1953-1955, bisogna comprendere che *abõ* significa la mano destra di fronte al quadro *kinda* sinistra, e in ogni elemento, l'*atyõ* è destra mentre il *dzikē* è sinistra. Questi quattro consiglieri compongono il lato sinistro del

15. Herbert Richmond Palmer, *Kwarerefa, Jukun and Belief*, 1928, manoscritto inedito, National Archives, (Kaduna, Nigeria), n. K. 2441, Vol. I.

governo rispetto al re. Così il re costituisce la parte destra all'opposto delle altre diverse funzioni: i consiglieri, la regina-madre, *wakuku* (capo di *bye-ne* reale), il capo di *ba-pi* (discendenti della dinastia antica) e il *kû-vi* (capo del clan cui appartengono gli elettori del re). Questo fatto spiega naturalmente il principio che supporta la continuità sovra-temporale della regalità Jukun. Non esiste presso i Jukun teologia esoterica di sorta né mito in forma di cosmogonia.[16] Tuttavia, il sistema con cui esprimono le proprie idee sull'integrazione del mondo è abbastanza espressivo da poter essere comparato alle teologie di altre società che verbalizzano in tal modo un principio simile. Il sistema che si manifesta nel campo del governo non è che la parte più manifesta di una totalità che si osserva in ogni aspetto della vita.

2. Estensione del dualismo

Questo modello di bipartizione si ripete ai diversi livelli del mondo Jukun. Anzitutto, ciascun recinto si compone secondo il modello della corte reale, dividendosi in due parti, *bye-ko* (luogo sacro) e *bye-ne* (luogo profano). Come a corte, *bye-ko* è essenzialmente riservato al capo del recinto e le donne vi sono strettamente interdette. Quel che accade in questo luogo è la ripetizione del rituale quotidiano del re. Il capo consuma il pasto da solo nel *bye-ko* perché questo è considerato come una comunione. Non manca mai di versare un po' d'alcool e di cibo sulla terra prima di cominciare a mangiare. È servito da un ragazzo, suo sodale. Enumeriamo adesso i casi di opposizioni antitetiche osservate presso i Jukun:

a) *Pantheon*: i Jukun conoscono due dei principali *tyi-dõ* (che risiede in alto) e *ama*. Si dice che il *tyi-dõ* è l'essere maschio e celeste, mentre *ama* è femmina e infera. Non si parla mai molto di questi esseri supremi, ma è *ama* ad aver creato il mondo.

16. Hermann Baumann riporta un mito cosmogonico frammentario dei Jukun nel suo libro *Schöpfung und Urzeit des Menschen im Afrika*, Jena, 1951, p. 128. Tuttavia nessuno oggi ricorda presso i Jukun un mito di tale sorta.

b) *I culti dei geni* (spiriti): i Jukun di Wukari conoscono culti diversi dei geni. La successione alla funzione di sacerdote segue in genere la linea patrilineare, mentre una possibilità è lasciata ai nipoti uterini, in caso venisse a mancare un legittimo successore. Il culto più celebre è chiamato *aku*, e ci sono due *aku*: uno viene detto *aku-wa-hwã* (*aku* nella giungla) e rappresenta sia lo spirito della giungla che l'anima collettiva dei morti. Si conta un certo numero di gruppi del culto *aku-wa-hwã*, mentre la funzione del sacerdote è limitata ad alcuni clan. A sua volta, ogni recinto possiede un culto di *atsî*, equivalente domestico di *aku-wa-hwã*. Si è già detto che la giungla è classificata come mano destra rispetto alla città. La stessa situazione si trova tra *aku-wa-hwã* e *atsî* – il primo essendo maschio in opposizione al secondo, classificato come femmina. C'è un racconto in cui si dice ch'è stata la lepre a riportare l'*aku* dalla giungla verso la città. Questi due rituali formano un'unità, *atsî* visto come un essere indipendente, si compone di due parti, maschio e femmina. Gli oggetti del culti di *atsî* sono due pali: il maschio a sinistra visto di fronte, dunque a destra a fianco del palo femmina. La forma ideale del culto dei Jukun sembra fondata su opposizioni binarie, ciò che significa ancora due modi d'espressione. Una delle opposizioni si esprime tra la giungla e la città, l'altra nella divisione maschio e femmina, e per gli stessi luoghi. È così anche per il culto di *akuwa* che appartiene a tutti i lignaggi (*aku-pa*). Come per *aku-wa-hwã*, si trova l'opposizione tra un luogo della giungla e il luogo del recinto. L'oggetto di questo culto è un pezzo di ferro. La differenza tra questo culto e quello di *aku-wa-hwã* non sempre è chiara. Il rito *aku-wa-hwã* si presenta come una mascherata per rappresentare così lo spirito dei morti.

Un tale modello si ripete per il culto di *dyõ-pyi*, lo spirito dei campi. Questo culto è strettamente legato all'agricoltura e alla caccia. Naturalmente, gli oggetti del culto si trovano al di fuori della città. Sono due pali: maschio e femmina. Mentre il palo femmina si posiziona al limite del campo e si innalza

senza alcuna chiusura, il palo maschio si trova nella giungla in campo recintato. È strettamente proibito alle donne e ai bambini di avvicinarsi a questa recinzione. Il culto di *dyõ-pyi* si differenzia dagli altri culti nel senso che *dyõ-pyi* non rappresenta alcuna idea legata all'antenato.

Yaku, l'altro spirito del culto, è legato al concepimento della dea madre *ama.* Se si segue l'interpretazione di Charles Kingsley Meek,[17] questo culto mostra tutti i segni del carattere femminile. Secondo Meek, *yaku* è chiamato anche *ayo*, che significa 'la madre' e *yaku* significa 'nonna'. All'ingresso della cappella di *yaku* si trova una coppia di pali che sono rispettivamente maschio e femmina. Essi si chiamano *awuŋ-ma* (i bambini di *ama*, la dea madre). Si tratta di un culto particolarmente supportato dalle donne che partecipano, mentre invece il sacerdote è maschio. Esso mostra forti somiglianze con il culto di possessione praticato a *bori* presso gli Hausa. Il sacerdote è al servizio di un'incarnazione di *yaku* che è una donna. Ella è scelta come una reincarnazione, dopo esser prima sparita e poi riapparsa all'improvviso.

Il tempio con recinzione, principio di *yaku*, si trova a fianco del fiume Benue. Il racconto della prima *yaku* mostra tutte le associazioni di *yaku* con l'acqua. Racconta la sua sparizione, il suo ritrovamento e la sepoltura nel fiume Benue. Il culto di *yaku* è particolarmente legato all'inquietudine dei Jukun riguardo alla pioggia. Al momento della siccità o delle devastazioni causate dalle piene del fiume, il re rende un culto a questa dea, attraverso la persona della regina-madre (*awuŋ-tyi*) e sua figlia. Contemporaneamente, fa eseguire il rito propiziatorio dal sacerdote di *yaku* (*avû*).[18]

A partire da questi dati, è evidente che il culto di *yaku* traduce le associazioni tra *ama* (la dea madre) e il mondo sotterraneo: l'acqua, la pioggia, la donna, e anche, come si è visto, con

17. Charles Kingsley Meek, *op. cit.*, p. 277.

18. *Avû* è un sacerdote che presiede ed esegue il rituale di *yaku*, mentre la sacerdotessa di *yaku* è un medium divino. Dunque, essi non costituiscono una unità complementare (cfr. nota 11).

apa-ŋga-ku, la direzione dell'ovest, la regina-madre *awuŋ-tyi.* Era nostra intenzione mostrare, a proposito di *yaku*, la bipartizione degli oggetti del culto che riveste un'importanza considerevole. Sebbene ci fosse anche un culto chiamato *kendyo*, *akumaga*, *akuma* che si compie con due specie di maschere, l'una maschio e l'altra femmina, il culto individuale chiamato *aya* attira la nostra attenzione.

Presso i Jukun, ciascun individuo acquisisce lo spirito *aya* o *abî* che è il suo doppio, laddove il primo è il doppio maschio e il secondo il doppio femmina. È la posizione della placenta al momento della nascita di un neonato a decidere della natura del doppio. Se la placenta si orienta verso l'alto, il doppio è maschio (*aya*) e se la placenta si orienta verso il basso, il neonato riceve il doppio femminile *abî.* Il simbolo *aya* è un palo di terracotta. Questo culto dai significati modesti ci mostra l'associazione del maschio-l'alto-il palo conico, e del culto femminile-il basso-vaso di ceramica. Sebbene ci siano culti di importanza secondaria[19] in cui la bipartizione non è stata rilevata, ci contenteremo di aver potuto segnare questa classificazione dicotomica in quanto forma preponderante.

Di tutti i culti, *aku-wa-hwã*, *atyi* e *yaku* sono i più notevoli. Se *atyi* è opposto a *aku-wa-hwã* secondo il principio di sdoppiamento femminile, sarà *yaku* a costituire la controparte (femminile) di *aku-wa-hwã* (maschile) con un simbolismo diversificato. Mentre il culto di *yaku* mostra una grande affinità con il culto femminile, il maschile si manifesta pienamente nel culto di *aku-wa-hwã*. In effetti, le donne non hanno il diritto di guardare la maschera di *aku-wa-hwã* qualunque sia la circostanza.

Si può sottolineare qui che il mago nero (*pasiy-ko*) è l'opposto femminile di *pasiy-bu*, il mago bianco. Nella credenza popolare, il mestiere di *pasiy-ko* viene inconsciamente trasmesso attraverso la linea matrilineare ed è sempre più efficace nella parentela matrilineare mentre il *pasiy-bu* si trasmette di pa-

19. Cfr. Charles Kingsley Meek, *op. cit.*, capitolo VI.

dre in figlio. Meek ha raccolto una storia che spiega l'origine femminile della materia di *pasiy-ko*.[20]

La dicotomia si traduce non soltanto nella morfologia dei culti, ma anche nel comportamento rituale stesso, come si vedrà.

c) *Il comportamento rituale e l'etichetta della vita quotidiana*: nel campo del comportamento dei Jukun, c'è una tendenza che colpisce per la concordanza attraverso le differenti forme di culto. È la preminenza della mano destra e del lato destro. Lungo tutta la durata del rituale, il sacerdote e il suo assistente utilizzano sempre la mano destra.[21] Il pollo del sacrificio è tenuto nella mano destra. La formula del sacrificio del pollo comporta due metodi per sfigurarlo prima dell'uccisione, staccare o l'ala destra o anche tre penne soltanto dell'ala destra. Tre è il numero favorevole in qualsiasi circostanza rituale. Si versa per tre volte dell'acqua e della birra nel fosso rituale o sugli altri oggetti del culto; e si fa lo stesso quando si colpisce la terra, quando si fa il giro della tomba e quando si chiama il nome del defunto durante il rito. Il terzo e il sesto giorno successivi alla morte di un individuo sono segnati come giorni importanti e significativi. Così l'ombra, il doppio di un individuo rinasce il terzo o il sesto giorno; è al terzo giorno che i capelli dei parenti vengono rasati. Da lì deriva l'usanza per cui i parenti dormono per tre o sei giorni dopo la morte di una persona. Si crede che lo spirito *dindi* del defunto si assenti da casa per sei, dodici o diciotto giorni, tutte cifre multiple di tre. Non ci si imbatte mai nel numero quattro in situazioni rituali o sacre.

Il numero quattro sembra associato all'aspetto negativo della condotta morale della donna. Il numero quattro appare in modo privilegiato in occasione della punizione di una donna che ha commesso adulterio. La donna è picchiata da un fratello del marito quattro volte con un bastone dopo la confessione davanti all'altare del culto di *akwa*. La donna viene

20. Ivi, pp. 193-196.
21. Ivi, capitolo V.

colpita quattro volte anche se guarda *bye-ko* (il luogo sacro interdetto alle donne). Questo fatto ci porta a considerare il numero sette. Una volta, il re era ucciso sette anni dopo la sua instaurazione presso i Jukun. Il numero sette era considerato come il compimento di un ciclo in termini di tempo. La città di Wukari, la capitale, era circondata un tempo da una muraglia di terra, a scopo di difesa. Si dice che questa muraglia avesse sette ingressi. Sembra che il numero sette corrisponda a quello della durata del regno di un re e rappresenti così la totalità in termini spaziali.

Si dice anche che un ragazzo e una ragazza venivano sepolti da una parte e dall'altra di ogni ingresso. Il giovane era sepolto a destra rispetto all'interno e la fanciulla a sinistra. Forse c'è una corrispondenza con la direzione dei cadaveri: quando si seppellisce il maschio lo si mette di fronte all'est, laddove la donna è posta di fronte all'ovest. La spiegazione corrente dice che l'uomo deve alzarsi di buonora per andare a coltivare i campi, e quindi aspetta il sole sorgere. Le donne stanno di fronte all'ovest perché la loro occupazione consiste nel preparare la cena a partire dal tramonto.

Per ciò che riguarda l'etichetta quotidiana, troviamo che come pure altrove va usata la mano destra nel porgere qualcosa a qualcuno. Ma l'opposizione tra mano destra e sinistra è segnata anche dal fatto che non si manca mai di sostenere la mano destra con l'aiuto della sinistra, 'mano complementare', come dicono i Jukun. Alcuni informatori ci hanno confermato trattarsi di un gesto essenziale nella vita, un gesto che permette di mantenere viva la comunicazione.

Come è il caso dei Kaguru in Africa Occidentale,[22] secondo Beidelmann, l'uso della mano destra è strettamente proibito per la toilette e per i gesti della vita sessuale. Non bisogna toccare il proprio sesso o quello del partner con la mano destra. Per evitare questo contatto il maschio tende a coricarsi a destra della compagna. Quando ho posto la domanda al

22. Thomas Owen Beidelmann, *op. cit.*, p. 253.

re dei Jukun, mi ha confermato l'informazione aggiungendo tuttavia che il re è libero da una tal restrizione.

L'opposizione tra la destra e la sinistra è così forte anche riguardo alle gambe. In ogni atto rituale, ad esempio, si fa attenzione a non iniziare mai a camminare sulla gamba sinistra; e ciò vale anche al momento di partire per un viaggio. Quando si parte dicendo addio alla gente del proprio recinto, ci si mette in piedi sulla gamba destra. Nell'ordine dei presagi, se si inciampa involontariamente su qualcosa col piede destro durante il viaggio, è buon segno; al contrario se è il piede sinistro il presagio è funesto.

Si osservano dunque usi nettamente opposti per ciascuna delle due mani, con la preminenza della destra in questo dualismo. Tuttavia, non si osserva qui il rovesciamento rituale degli usi, come presso i Meru del Kenya, fra quello del re e quello del popolo, salvo presso i Jukun nei gesti della vita sessuale. Il rovesciamento dei comportamenti è considerato funesto. Così scrive Robert Hertz: «Il movimento e il suo contrario sarebbero […] sacrileghi e funesti».[23] Così i mancini non possono accedere al sacerdozio e sono esclusi del gruppo delle compagnie militari del re.

d) *La classificazione dualista delle cose della vita corrente*: infine c'è una tendenza presso i Jukun ad opporre in modo più o meno marcato gli oggetti della vita quotidiana. La posizione di ogni cosa o oggetto in rapporto al suo opposto non è sempre fissa, come si è visto per la capitale stessa. Questo permette alle cose di integrarsi in una totalità più estesa. Tale modo del pensiero consente anche di distinguere i gruppi umani. Anzitutto c'è opposizione tra i Jukun (*wa-pa*) e i non-Jukun, poi tra i Jukun di Wukari e quelli delle altre comunità; presso gli abitanti di Wukari, fra i clan reali e i plebei come all'interno dei clan reali tra due sotto-clan (*bando-ku-vyõ* e *ba-ma*), tra plebei, tra (*ba-vi*) – incaricati dell'incoronazione – e (*ba-nando*) – incaricati delle esequie reali – e tutti gli

23. Robert Hertz, *Mélanges de sociologie religieuse et folklore*, Paris, Les Presses universitaires de France, 1928, p. 118.

altri. Naturalmente, questa polarizzazione è qualificata come maschio o femmina. Questa antitesi è direttamente estesa ai parenti patrilaterali e matrilaterali. Ciò si esprime attraverso il modo in cui si dispongono i regali offerti dai parenti: i doni dei patrilaterali a destra e quelli dei matrilaterali a sinistra. Le parti del corpo sono traducibili in termini di parentela: la testa è il padre, il corpo è la madre, la mano destra figura i figli già cresciuti, la mano sinistra quelli ancora piccoli. La gamba destra esprime gli agnati mentre la gamba sinistra i cognati dei patrilaterali; i parenti matrilaterali non sono contrassegnati. Si oppongono i due sensi dicendo che il sinistro è maschio, il destro femmina – il primo è paragonato ai bambini adottati che sono, nella maggior parte dei casi, figli della sorella del capo-recinzione, e il secondo ai propri figli. Dare una spiegazione soddisfacente a questo fenomeno sembra impossibile, sebbene la tendenza alla composizione cognatizia della famiglia Jukun ci fornisca una indicazione possibile, quella della doppia filiazione con accentuazione della matrilinearità, come si vede nelle comunità Jukun di Abinsi che vivono sulle rive del fiume Benue. La parentela matrilineare del capo ha una posizione preponderante al momento del rito di selezione del nuovo re: i parenti maschi della parentela matrilaterale sono assembrati in un luogo un po' discosto, a sinistra, mentre i parenti agnati si trovano raggruppati a destra, ed è fra di essi che viene scelto il nuovo re.

Si dice che i parenti in linea matrilaterale del re non possano prender parte alla discussione sulla scelta del re perché sono *avo-su* (cioè la mano sinistra) del re. Anche se tali spiegazioni servono ad escludere la parentela matrilaterale dal diritto alla successione, i fatti stessi sembrano indicare la possibilità di una regola precedente in cui la successione fosse più aperta alla matrilinearità. Meek ipotizza che un tempo la successione alla regalità seguisse la linea matrilineare fondandosi sulle leggende e sugli orientamenti matrilineari di comunità come i Gwana, i Kona e i Jubu. La classificazione dualista si estende alle parti della capanna. Si considerano il tetto e l'ingresso

come maschi e il muro esterno come femmina. Si mettono dunque gli oggetti del culto della nascita (*aya*) a ridosso della capanna dove vive la madre del bambino. Questa capanna è situata nella parte femminile (*bye-né*) del recinto. Diamo ora la tabella delle opposizioni rilevate durante la nostra ricerca sul campo.

Maschio=Destra	*Femmina=Sinistra*
gli alberi che producono i frutti	gli alberi che non producono
beni-seed (*Polygala butyracea*)	arachide
arachide	sorgo
miglio	sorgo
cassava (manioca)	igname
pepe	sale
acqua calda	acqua fredda
bufalo, leone, leopardo e certi animali intelligenti di piccolo taglio (cucciolo di cavallo, scimmia, cane)	pesce, vacca, iena, montone e certi animali adulti e forti (cavallo, scimmia cane)
hwō-syē (paniere sacro)	borraccia di zucca
vaso di metallo (ottone)	altri vasi
arco	spada

Questa classificazione dà l'impressione di essere più o meno convenzionale e arbitraria. La ragione che ne dà il nostro informatore è fondata sulla funzione pratica. Abbiamo tuttavia già indicato, evocando la disposizione e la sepoltura dei morti, che la classificazione ci interessa in termini di totalità. Come abbiamo già sottolineato, i Jukun non sono coscienti di questa classificazione dualista; *a fortiori*, non sono perfezionisti come i ricercatori ossessionati dalla classificazione. Dunque, a fianco dei campi essenziali senza i quali non si otterrebbe alcuna sensazione di integrità, si è meno esigenti. In caso di necessità, si formula l'opposizione. L'opposizione delle cose fra loro non ha importanza per i Jukun: è il principio di opposizione che importa. Si dice allora: «si è consapevoli di tali opposizioni dal momento che si mettono due cose fianco a fianco». Si cerca di mettere le cose maschili a destra, le cose femminili a sinistra. A fianco dei criteri fondati sui termini di

> parentela, esiste un'opposizione maschio/femmina a proposito delle parti del corpo: la mano destra, il braccio destro sono maschi; la testa, il cranio, le ossa, il naso, la bocca, il collo, il cuore, l'ombelico, il seno sinistro (più grande del destro) sono pure maschi. Sono invece femmina: i capelli, le orecchie, il braccio sinistro, la mano sinistra, il piede sinistro, il seno destro. Fra le parti maschio, la testa, il cuore e la mano destra hanno un significato particolare.

Dopo aver presentato i dati che provano l'esistenza della classificazione dualista presso i Jukun, si pone un problema. Da dove viene questo dualismo? Sembra difficile ammettere che esso sia legato al sistema dello scambio generalizzato, come può essere in America o in Indonesia. Tuttavia, alcuni dati frammentari ci suggeriscono che accordi matrimoniali e classificazioni debbano essere stati in qualche rapporto logico con un sistema di scambio generalizzato. Analizzando i dati raccolti da Meek sui Jukun, Hocart ne affermava la possibilità mettendo in evidenza il matrimonio fra cugini incrociati, la parentela per burla tra un uomo e i fratelli della moglie e reciprocamente tra una donna e le sorelle del marito che rinviano ad una relazione di amicizia ostile tra gruppi di scambio matrimoniale. Sebbene non sia possibile oggi confermare l'esistenza di classi matrimoniali, una reciprocità tra metà può essere ancora osservata al momento di un funerale.

Non va esclusa la possibilità di trovare presso i Jukun il legame tra un significato dualista ben marcato e una sorta di sistema di scambio generalizzato. Tuttavia, ciò che interessa è il legame esistente tra la classificazione dualista e la nozione di regalità come strumento più intenso per il popolo di esprimere la cosmologia. Qui i Jukun offrono un esempio estremamente privilegiato. Abbiamo già visto che il re costituisce il lato destro rispetto ai ministri, alla regina-madre, ecc. La sua posizione si trova al vertice di ogni classificazione che riguardi il mondo umano. In un certo senso, egli è il più a destra delle cose destre. Ciò spiega forse da dove la regalità Jukun trae il proprio potere? Si è tentato, senza successo, di rintracciare la nozione di incarnazione di uno spirito del primo antenato reale o di

uno spirito che è incarnazione del principio della regalità, come il Nyikang degli Shilluk.[24] Sebbene nella regalità Jukun appaiano tutti quei caratteri che consentono di classificarla come regalità divina, non esiste presso i Jukun alcuna idea simile a quella degli Shilluk. Ho posto la questione al re degli Shilluk. La risposta fu negativa. Egli mi ha detto di non conoscere alcuno spirito dell'antenato reale che verrebbe ad incarnarsi nel corpo suo proprio di re. È piuttosto durante il processo rituale in cui si nominano le cose diverse e in cui gli si danno le parole potenti, che ha percepito la propria trasformazione in un essere diverso. Questa spiegazione psicologica non sembra rispondere alla nostra attesa di una trasmigrazione dello spirito dell'antenato reale.Tuttavia, il principio della regalità Jukun non si trasmette sotto forma di spirito, ma sotto quella delle parti del corpo. Si è già visto che le parti più potenti sono la mano destra e il cuore, e sono queste che si trasferiscono al nuovo re. Dopo la morte del re, la sua mano destra è staccata, fatta seccare e offerta al nuovo re come una sorta di insegna sacra. D'altra parte, si estrae il cuore del re morto, lo si fa seccare, lo si riduce in polvere e lo si mescola alle pietanze del nuovo re. Così si compie l'incorporazione delle parti più 'destre' del re defunto. È questo che garantisce continuità alla regalità Jukun. Il re si presenta così come la simbolizzazione ultima del principio della destra nel sistema della classificazione dualista dei Jukun.

3. La posizione del re nell'universo simbolico

Si è mostrato che l'aspetto negativo della classificazione si esprime presso i Jukun sotto forma di cose femminili. Sebbene la posizione complementare delle cose femminili sia reinterpretata oggi nella cultura Hausa come ideologia dell'ineguaglianza, essa era fondata originariamente su una accentuazione della dicotomia, i diversi elementi erano espressi nel segno della mano sinistra complementare, sventurata, meno forte fisicamente, dal lato dell'ombra, meno intelligente, ecc. Questi aspetti negativi sono tipicamente espressi nell'atteggiamento osservato verso le donne in stato

24. Godfrey Lienhardt, *The Shilluk*, in *African World*, a cura di Cyril Daryll Forde, London-New York, Oxford University Press, 1954, pp. 150-151.

mestruale. Tutte le precauzioni vengono prese per tenere la donna a distanza durante quel periodo. Oggi, la regola non è più così rigorosa. Tuttavia, una volta esse abitavano in capanne isolate, non potevano seguire strade in cui gli uomini compivano culti importanti, perché era questa una minaccia pericolosa per l'ordine rituale della comunità. È proibito a una donna Jukun cucinare quando ha le sue regole e può utilizzare per sé soltanto le proprie stoviglie, dovendo poi lavarle ed esporle al sole. Un ragazzo del loro recinto sputa del pepe nero sia sulle stoviglie asciutte sia attorno alla capanna dove le donne stanno chiuse durante la mestruazione. La donna esegue il rito purificatore pulendo i resti del carbone di legno e gettandoli nella giungla. In questo periodo, una donna non può toccare altra capanna che la propria né avvicinarsi agli uomini. Se una donna tocca il marito, questi deve purificarla sputandole del pepe nero sul corpo. Se lascia cadere del sangue per terra deve dirlo al marito che esegue un sacrificio al culto di *akwa*. Le colpe commesse dalle donne mestruate vengono esaminate in modo particolarmente severo durante la visita notturna alle maschere del culto di *aku-wa-hwã*. Si costringono le donne a confessare le loro colpe e le violazioni dei tabù mestruali, perché questa è una parte importantissima della vita religiosa della comunità. Gli uomini sono così liberati dopo tale interrogatorio. Il pericolo delle donne mestruate è considerato di fatto una delle forze più minacciose della vita quotidiana da parte di maghe che si trasmettono i poteri secondo la linea matrilineare. È così che si ha l'impressione talvolta, che la vita religiosa dei Jukun è fondata sulla paura della forza femminile. Tale osservazione è senza alcun dubbio giustificata poiché il controllo e l'integrazione della forza femminile formano la problematica più cruciale nel mondo Jukun. Si è già detto che il luogo rituale più importante nella loro religione si trova ad est di Wukari ed è chiamato Puje. È qui che si svolge la festa più importante della regalità Jukun. Si chiama la festa di Puje. Un tempo, la festa di Puje si celebrava ogni anno ed era la più importante nel calendario pubblico. Ufficialmente, era una festa per le primizie del raccolto. L'inizio è segnato dalla visita del re e dei suoi ministri a Puje. La festa dura una settimana e sembra che adempia diverse funzioni. Oltre che festa delle primizie

essa è anche la festa del ringiovanimento del re. Sembra che alcuni elementi carnevaleschi abbiano avuto corso un tempo, poiché era essenzialmente una festa di consumo. In occasione della festa di Puje, ciascun recinto forniva più miglio possibile. Il *bulrush* (miglio raccolto per la festa) viene usato sia per la fermentazione della birra (fermentazione diretta dalla regina-madre *awuŋ-tyi* e da altre due donne che hanno superato l'età della menopausa), sia per il rito della semina compiuto da *awuŋ-tyi* all'inizio della stagione delle piogge, sia come grano reale distribuito al popolo dai ministri (lo si mescola ai chicchi al momento della semina), sia per la fumigazione del re defunto.

Ciò che è notevole nello svolgimento della più grande festa annuale dei Jukun, è la presenza del carattere femminile. È già incredibile che in una cultura in cui le donne sono accuratamente tenute lontane dai riti, esse conservino la preminenza nella festa più importante. Anzitutto, le sacerdotesse partecipano alla festa di Puje. Il mattino del primo giorno di Puje, *awuŋ-tyi* (la regina-madre) compie la libagione della birra sul vaso di *locust bean* (carrubo) che si trova oltre i solchi del campo sacro: là ella esegue il rito della semina all'inizio della stagione agricola.

La processione del re verso il luogo del Puje è guidata da una donna che si chiama *syo-wa-pyē*, 'correre davanti agli altri', poi giunge *wakuku* (la sposa ufficiale del re) davanti allo stesso re. Secondo un'informazione fornitami dal re, la processione si divide in due parti: il re e *wakuku* con le spose reali guidate dalla *syo-wa-pyē* prendono la strada a destra, mentre *awuŋ-tyi*, la regina-madre, con i ministri, prendono quella a sinistra. Un tale accordo non è frequente presso i Jukun. L'altro esempio che conosciamo ci è fornito da Meek a proposito della caccia: il drappello del re cammina a destra mentre quello dei ministri si dirige a sinistra. Il procedere dei rituali non differisce molto da quelli quotidianamente eseguiti alla corte del re. Dunque, possiamo concludere che a segnare il rituale di Puje è la presenza delle donne: il rito è effettuato in ambiente femminile. Che significa questo? Un altro fatto meno patente ma ancor più cruciale, è che Puje è una parola arcaica che significa 'la capanna dei mestrui'. Si dice che una volta Puje era il luogo in cui si trovava la

capanna mestruale per le donne reali. Così, dopo la morte di *awuŋtyi*, i suo capelli vengono sotterrati separatamente a Puje.

La festa di Puje investe dunque tutto il modello della classificazione religiosa dei Jukun. È la pressoché totale negazione del principio di predominanza degli elementi maschili. Tutto ciò che viene detto orienta il rito verso un processo di androginizzazione del re. Ciò è reso possibile dal simbolismo femminile che costituisce tutto l'ambiente del luogo a Puje.

È forse possibile mettere in contrapposizione questa festa con il rituale di *ando-ku* (la capanna reale). Questo rituale è compiuto dal nuovo re dopo quello formale di instaurazione. Anche se è stato soppresso da molto tempo, si sa che era un rituale di promozione e re-instaurazione del re. Durante il rito di *ando-ku*, che ha luogo nella giungla a quattro km a est di Wukari, il sacerdote specializzato (*ta-ko-atyu*) gli attribuisce un nuovo nome, lo rigenera e lo conferma nel suo potere regale. Secondo l'informazione da me ottenuta, il momento più importante del rito comprende un urlo potentissimo che il sacerdote ha gettato all'indirizzo del re. Si crede che questo rappresenti lo spirito del genio della giungla. Successivamente, egli uccide due schiavi con la sua lancia. Dopo ciò (il processo formale) il re abbandona il suo cavallo per fuggire nella giungla dove viene ritrovato e spogliato d'ogni veste. Gli si dà un abito nuovo, lo si fa montare su un cavallo bianco e lo si conduce alla capitale dove viene acclamato dal popolo che lo attende. Meek scrive che probabilmente un tempo il re veniva assassinato proprio durante questo rito semmai non lo si fosse trovato più abbastanza giovane né giusto.[25] Tuttavia, ciò che attira la nostra attenzione, è che questo rituale mostra la tendenza preponderante degli elementi maschili e l'assenza di ogni elemento femminile. Il carattere essenziale di questo rito si traduce con l'identificazione del re con il principio della giungla che simboleggia il principio più importante della mano destra. Naturalmente, il carattere generale di questo rito è più evidente di quello di Puje e ci ricorda il rito reale Incwala degli Swazi.[26]

Tuttavia, sembra che il rituale *ando-ku* non sia sufficiente a ga-

25. Meek, *op. cit.*, p. 142.
26. Cfr. Thomas Owen Beidelmann, *op. cit*.

rantire al re l'integralità della sua posizione. Ciò ci porta a considerare l'altro aspetto inatteso del rituale di Puje. C'è una curiosa coincidenza tra l'idea della giungla e quella della femminilità presso i Jukun, come si può vedere qui di seguito:

La giungla	*Il femminile*
1. l'incontrollabile	l'incontrollabile
2. la forza produttiva	il parto
3. la forza distruttrice	la forza distruttrice
4. la rappresentazione della morte	la rappresentazione della morte
5. il sacro	la contaminazione

L'opposizione n. 5 esprime l'al di là della vita quotidiana dominata invece dal maschile. Il femminile è integrato alla giungla. In un certo senso, 5 è espressione differente da 1. Gli aspetti 2 e 4 del femminile sono tradotti più esplicitamente dall'idea di *ama* – la dea-madre – che regna sottoterra sul paese dei morti. Si dice anche che lei abbia creato il mondo. Ciò spiega in parte perché Puje è situata nella periferia est di Wukari. Nel sistema delle credenze Jukun, si evita il contatto delle donne con l'*aku-wa-hwã*. A dispetto di ciò, sono sempre le donne ad essere identificate a *aku-wa-hwã* e alla giungla, benché il loro ruolo sia negativo.

Il bufalo è considerato come l'espressione più tipica della forza della giungla presso i Jukun. Esiste un modello di racconto narrato di frequente presso i Jukun (racconto 4): «C'era una volta una donna giovane e bella che rifiutava tutte le proposte di matrimonio avanzate dai giovani della città. Un giorno, un uomo giovane e bello assai entrò in città. Attratta da lui ci passò una notte e quando partì decise di seguirlo, malgrado gli avvisi dei parenti. Mentre erano in cammino nella giungla, lo sposo perdette uno ad uno tutti i vestiti, e quando fu nudo apparve trasformato in un bufalo che rinchiuse la donna presso di sé». Quel che ci interessa è che in alcune versioni a presentarsi nelle vesti di bel straniero è il genio di *aku-wa-hwã*. C'è un altro modello di racconto in cui una donna si trova legata a *aku-wa-hwã* (racconto n. 5): «Una donna che veniva maltrattata dalla bella madre esce di casa e si perde nella giungla dove incontra

il genio di *aku-wa-hwã*; comprende la sorte che le è riservata e intona un canto d'addio al marito». Il racconto è molto semplice. Si ha l'impressione che la parte centrale del racconto sia proprio il canto. In più, se si sottolinea il fatto che il re Jukun non possa vedere il capo del clan *ba-pi*, discendente dell'antica dinastia, in ragione dei legami che esistono fra essi, si dovrà constatare che gli stessi Jukun sono coscienti della relazione che esiste tra la giungla e la donna. È più o meno la conseguenza logica della polarizzazione dualista.

Di conseguenza, il principio maschile rappresentato dalla regalità della città sarà l'opposto dell'associazione sintetica della giungla e del principio femminile. In tale situazione, è giustificato parlare di androginizzazione del re. Puje era già un tentativo di stato sintetico per annullare la distanza rituale con il femminile. Si superava così la debolezza inerente, in principio, alla città. Così si può dire che il rito di *ando-ku* aveva per funzione quella di stabilire la periodicità di un ciclo di sette anni con ringiovanimento del re per mezzo dei simboli maschili, mentre Puje segna con periodicità annuale la femminilizzazione del re. In un certo senso, i riti di intronizzazione, quelli di Puje e di *ando-ku*, annullano la distanza rituale che esiste tra il re e gli elementi che teoricamente gli sono esterni.

	Re (la città)	Cultura
-	_____	+
elemento femminile Puje	*elemento maschile* *ando-ku* *Bye-wuka*	Natura

Attraverso l'incesto reale con la propria madre 'classificatoria', egli annulla la distanza tra sé e gli antenati rappresentati dal 'padre classificatorio'; con *ando-ku*, egli supera la distanza che esiste tra lui e l'elemento della giungla. Forse è così che si può inserire l'altro luogo sacro chiamato *bye-wuka*. *Bye-wuka* si trova a circa duecento metri ad est di Puje. Come d'abitudine, non c'è che un piccolo tumulo di terra a segnalarlo. È uno dei luoghi più sacri per i Jukun anche se non vi si celebrano riti importanti. Vi si fa un sacrificio

piuttosto modesto prima di Puje. È questo uno spazio in cui si trovava un tempo la capitale dei Jukun prima di venir spostata sul sito attuale, che in precedenza era una città di emigranti Haussa. Si dice che occorra coprire gli occhi del re con una benda per evitare che guardi questo luogo. Il re deve essere stato rafforzato dal rito di *ando-ku* prima di poter guardare *bye-wuka* poiché, da quel luogo emana un dinamismo potentissimo. Si noterà che *bye-wuka* costituisce la parte maschio rispetto a Puje. Così, *ando-ku* annulla la distanza rituale tra il re e *bye-wuka*, laddove invece Puje annulla la distanza tra il re e il principio femminile. La situazione sarà più chiara per noi se ci si rammenta che la regina-madre, *awuŋ-tyi*, è un personaggio importantissimo nella festa di Puje. Ella è responsabile della pioggia e della produzione agricola. Il principio di questa produzione è attribuito ad *ama*, la dea sotterranea dei Jukun. Il fatto che il re sia desessualizzato dal rituale di Puje spiega il fatto che egli è libero dal timore del sangue mestruale, come anche il non essere tenuto a conformare i propri gesti all'opposizione di destra e sinistra. Essendo così un essere per eccellenza ambiguo, egli realizza il principio di integrazione cosmica. Questo statuto ambiguo è anticipato già dalla storia mitica di *wapa-nŋa-ku* che alla regalità associa re violenti e negativi come *dzi-kē-gyu*.

4. Regalità e ambiguità

Come altrove negli stati tradizionali dell'Africa, l'immagine del re Jukun non era emanazione della morale quotidiana. Nei suoi confronti prevale più un sentimento di terrore che di familiarità. Un tempo, il re era isolato all'interno della sua corte. Il popolo aveva paura del dinamismo emanante dal suo corpo. Il re poteva ignorare il sistema dei matrimoni e prendere qualunque donna gli piacesse, come mostra eloquentemente la storia di *dzi-kē-gyu*; per i Jukun, il re era un essere posto al di fuori della morale quotidiana. Curiosamente, l'immagine del re è identificata con la lepre dei racconti popolari dei Jukun. D'altronde, si sa[27] che i Jukun si tramandano il più gran numero di storie sulla lepre, animale ingannatore

27. Susan Feldmann, *African Myths and Tales*, New York, Dell, 1963, in particolare l'«Introduzione».

e disonesto. Nei racconti africani, la lepre è uno dei personaggi più popolari e come il ragno, si ritrova dappertutto in Africa. Tuttavia il suo stretto legame con la regalità, presso i Jukun, è sufficiente a dargli una posizione privilegiata.

La lepre dei racconti Jukun non è femmina. Lo si classifica come appartenente ai due sessi. Di fatto, in un racconto si narra che la lepre cambia sesso a proprio agio. La lepre, pur essendo solitamente maschio, non è senza rapporto con il principio femminile. Talvolta nel racconto rappresenta l'ingannatore, talaltra utilizza l'astuzia a scopo benefico, battendo i grossi animali che rappresentano i cattivi. Tuttavia, è anche l'elemento distruttore della società. In un racconto, è il ladro punito da una vecchia che sa tutto ciò che combina; in un altro, rappresenta un traditore che complotta contro lo stesso re.

> *Racconto n. 6*:
> Un giorno, quando il re dichiarò guerra alla tribù vicina, proibì agli uomini della città di andare al gabinetto. La lepre va sulla riva del fiume e fa i suoi escrementi dentro un buco scavato da un granchio, pensando che mai si sarebbe saputo ciò che vi aveva fatto. Il granchio comincia a camminare portando sulla testa la cacca della lepre, e arriva davanti al re. Dal momento che è facile riconoscere gli escrementi di lepre, si scoprì che aveva infranto il divieto e la si punì.

Di norma, si dice che la lepre sia il 'servitore' del re, di fatto è la spia. In più occasioni è mediatore tra due categorie: tra il re e il popolo, tra la città e la giungla. Bisogna qui ricordare che nella classificazione dualista dei Jukun, la giungla è il lato destro del mondo e la città quello sinistro. La funzione della lepre, che serve il re, la porta a recarsi nella giungla a fare erba per il cavallo del sovrano. I Jukun credono che la giungla sia superiore alla città perché è il luogo in cui si trovano i prodotti agricoli e perché le cose sconosciute vengono sempre dalla giungla. Così, secondo loro, la festa annuale più importante, la festa di Puje e il rituale di instaurazione hanno luogo nella giungla. Ed è qui si trovano pure i santuari dei culti. La giungla è concepita come il lato del mondo pregno di un che di potenza in più rispetto alla città. Così, la lepre porta dietro con sé

molte cose dalla giungla a proprio rischio, come *aku-wa-hwã*, il culto più importante dei Jukun: «Un giorno, la lepre va nella giungla a raccogliere erba per il cavallo del re. Scorge una casa, entra e si rende conto che è piena di roba da mangiare. Una volta sazia, vede le ombre di quelli che sembrano essere i proprietari della casa: li saluta senza ottenere risposta, quindi fugge per la paura inseguita dalle ombre. Si reca a corte dal re che ordina d'innalzare un altare a questi demoni» (racconto n. 7). Fu così che cominciò a formarsi *aku-atī*, il doppio del culto dell'*aku-wa-hwã* dentro la città.

Il carattere capriccioso, mutevole, instabile e talvolta violento che la porta fuori dall'ordine stabilito, dà alla lepre l'occasione di trovare le cose che esistono al di fuori dell'ordine quotidiano. È così che la lepre portò l'arte del fabbro rubata alle bestie selvagge. Possiamo dunque applicare la nozione di 'eroe civilizzatore' alla lepre dei racconti Jukun.

Come abbiamo già sottolineato, i racconti sulla lepre 'ingannatrice' sono diffusi in quasi tutte le regioni d'Africa. Ma generalmente non sono legati all''eroe civilizzatore', ruolo svolto invece dal ragno. Ciò che distingue la lepre dei Jukun è il suo legame definitivo con la regalità. Ecco un racconto (n. 8) ch'è quasi un mito: «Un giorno, la città era devastata da un mostro che divorava tutti gli abitanti. Soltanto la lepre, che era indolente e dormiva nel cavo di un albero fuori città, poté sfuggire. Durante la notte, partì alla ricerca di Dio per domandargli aiuto. Superando diversi ostacoli come altrettante prove, giunse al palazzo di Dio. Dio le affida tre uova grazie alle quali la lepre può affrontare ogni difficoltà. Al suo ritorno, utilizza le uova e riesce a vincere il mostro. Quelli che il mostro aveva divorato, riapparvero uno dopo l'altro. Allora, quando tutti furono usciti dalla pancia del mostro, ci si accorse che mancava la lepre. La lepre era entrata nel guscio di un uovo.[28] Il popolo le chiese di uscire per diventare re. Dapprima rifiutò, quindi uscì dal suo guscio e assunta la regalità divenne il primo re». Ecco stabilita la relazione tra la regalità e la lepre. Abbiamo già dimostrato che la lepre è servitore del re e mediatore tra il re e il popolo.

28. Dentro una zucca, in un'altra versione del racconto.

Di seguito si tenterà di fare la tavola delle azioni della lepre, secondo le storie da me raccolte:

A. Il provocatore che porta nel mondo l'inquietudine per il fatto di rubare e ingannare.
B. Si manifesta con la rapidità e la vivacità della sua corsa ovunque attraverso il mondo – un altro termine usato dai Jukun per designare la lepre significa 'il viaggiatore che arriva ai confini del mondo'.
C. È il mediatore fra due mondi: la giungla (natura) e la città (cultura).
D. Porta nel mondo degli uomini le cose sconosciute.
E. Corre sempre senza sosta e apre dimensioni nuove del mondo ma va sempre incontro alla sconfitta.
F. È diffidente verso l'autorità.
G. Si identifica con il re.
H. È ugualmente mediatore tra il re e il popolo e tra Dio e il popolo.

Da questi tratti si può trarre il carattere più essenziale e presentare gli elementi dell'immagine della lepre come ingannatore, eroe civilizzatore, portatore della regalità, nel modo seguente:

1. l''ingannatore-distruttore'
la natura …fuori d'ogni controllo): A-E-F (NATURA)
2. il mediatore (*la frontiera*): B-C-D-H (MEDIATURA)
3. l'ordine e la *Creazione del mondo*: G (CULTURA)

L'ingannatore e il disonesto sono esseri ambigui nella cultura che esprime l'immagine del mondo secondo la classificazione dualista. Qui, quel che ci interessa è il fatto che la lepre è oggi associata al re durante il rito di instaurazione. Pur mancando di una mitologia elaborata in forma di cosmologia, i Jukun esprimono questo genere di miti sotto forma di racconti o della istituzione stessa della regalità.

Questo semplice abbozzo dei caratteri generali della lepre basterà a mostrare il suo ruolo di mediatore tra la giungla e la città.

In un certo senso, anche il re assolve a questa funzione durante il rito che ha luogo nella giungla. Se si chiede a un Jukun se pensa che la lepre sia identica al re, egli lo negherà. Tuttavia, a livello rituale e narrativo è evidente il legame che li stringe entrambi. Il fatto che la lepre serva il re nei racconti, mostra già di per sé il legame che esiste tra le due figure nell'immaginazione popolare. Ugualmente, quando si racconta che la frusta reale fu portata dalla lepre. Ciò indica bene che la lepre interviene al livello simbolico del potere regale, poiché la frusta è il simbolo della punizione o della disciplina regali.

Ad eccezione di qualche mito somigliante alla genesi, la tradizione Jukun non conserva miti considerati in quanto tali. Così sono le storie sulla lepre ingannatrice ad esser colme di caratteri essenzialmente mitici. Come si è appena notato, la lepre viene considerata il primo antenato della dinastia ancora esistente. È difficile dunque non vedere il legame mitico tra la lepre e la regalità. È in un tale contesto che si può spiegare ugualmente il significato simbolico del fatto rituale secondo cui la pelle di lepre costituisce, insieme a quelle del topo delle piramidi e dell'antilope, la parte del perizoma che si dà al re nudo durante il rito di instaurazione. Si è già segnalata questa corrispondenza tra la lepre e il re. Entrambi hanno uno statuto ambiguo rispetto alla classificazione Jukun. La lepre è considerata un essere bisessuato, benché figuri sempre nel ruolo di maschio; gli è facile cambiar sesso. A proposito del re, abbiamo già segnalato il processo della sua androginizzazione rituale. Nel suo rapporto con la violenza, l'immoralità, la giungla (potenza incontrollabile), la femminilità, egli esprime tutti i suoi legami con la forza non-quotidiana. Con i re, questo aspetto trasgressivo si esprime attraverso l'incesto reale più che attraverso ogni altro elemento.

Si è già sottolineato che la concezione della regalità Jukun si è mischiata alla classificazione dualista. Adesso abbiamo appena indicato come la regalità possa ricreare il mondo proprio abolendo la classificazione dualista che appartiene alla vita quotidiana. Luc de Heusch spiega questa relazione dialettica a proposito dell'incesto regale: «Il paradosso del rito sta nell'abolire il tempo profano, la volgare *durée*, ricreando l'istante mitico dell'inizio […] Le coppie

reali incestuose garantiscono la permanenza d'ogni fertilità. I rituali d'intronizzazione rinnovano e stabilizzano l'ordine naturale e sociale. Il re è simile all'eroe rigeneratore delle grandi mitologie antiche; egli è, confusi insieme, padre e figlio».[29] Il re dunque abolisce la distanza tra generazioni, pur gravandosi al tempo stesso di peccati gravi. Tutte queste forze negative, sono addomesticate da un comportamento rituale appropriato. Per ammansire le forze incontrollabili, la regalità è in dovere d'intervenire al di là della vita quotidiana. Dunque il re deve liberarsi lui stesso del limite imposto dalla moralità quotidiana. Lo stato primordiale di peccato e il sacrificio, sono le condizioni che gli permettono di uscire dal sistema della morale ordinaria. In quanto sistema di classificazione fondato su base dualista, l'azione rituale gli consente di rompere la distanza tra le cose classificate e di introdurre la sintesi che sarà la misura più autentica del suo potere.

Il re garantisce l'ordine solo introducendo sistematicamente il caos. A ragione si noterà qui la posizione assunta da questo essere intermediario rispetto ad una classificazione dualista, creando così un sistema triadico. In *La struttura dei miti*,[30] Lévi-Strauss mostra che lo statuto dell'ingannatore mitico è la soluzione logica in una situazione di classificazione dualista. Presso i Jukun, è la lepre a comportarsi da intermediario tra le parti opposte come si è appena visto; in quanto servitore, collega la regalità al popolo, la città alla giungla, le cose sconosciute della giungla all'ordine della città, il mondo terrestre alla Divinità. Per quanto non possa conservare tutti gli attributi della lepre, la tradizione Jukun non può trascurare il fatto che l'orientamento dell'ambiente culturale ha favorito lo sviluppo del suo aspetto 'mediatore'. Là si trova anche il punto di congiunzione tra la lepre immaginaria e la regalità vera e propria che adempie la funzione rituale di intermediario tra due mondi o tra due parti opposte. Là interviene la lepre immaginaria nella struttura del mito della regalità. Non solo nel quadro ritua-

29. Luc de Heusch, *Essai sur le symbolisme de l'inceste royal en Afrique,* Bruxelles, Université libre, Institut de sociologie Solvay édition, 1958, p. 253.

30. Claude Levi-Strauss, *Anthropologie structurale*, Paris, Plon, 1958, p. 251 [Claude Lévi-Strauss, *La struttura dei miti*, in Idem, *Antropologia strutturale* (1964), Milano, Mondadori, 1992].

le o mitico della regalità, ma anche nell'espressione concreta del potere reale, la lepre gioca un ruolo complementare rispetto alla regalità. Stabiliti i rapporti tra lepre e regalità, è sempre possibile trasporre l'avventura della lepre nella sua struttura narrativa rispetto al re. Così la lepre è l'essere astuto, creatore, distruttore, servitore dell'ordine, licenzioso, ecc. Questa libertà di contraddire garantisce la creazione della sua identità, un'identità situata oltre la vita quotidiana che si sa limitata e divisa secondo il principio di classificazione dualista. Si ha dunque l'impressione che ordinando il mondo secondo un'opposizione binaria è per far sì che quest'ordine possa essere distrutto. In tal senso il re distruttore è più importante del re creatore. Con questa dialettica del gioco dualista, la regalità realizza la creazione del tempo e dei suoi periodi ciclici; con la funzione di fortificare questo cosmo gioioso e la sua flessibilità, la lepre è il servitore ideale della regalità, ne è il coordinatore nell'universo immaginario o simbolico. Poiché la funzione di un potere centrale come la regalità, è quella di marcare il limite, come ha mostrato Emile Benveniste per il potere indo-europeo,[31] trasponendo la regalità al suo inizio (l'instaurazione del re) e alla sua fine (la morte del re – in particolare il regicidio) in termini di spazio e di tempo.

Sebbene il potere ordini, con la legge, il tempo e lo spazio all'interno della società, il re trae la propria legittimità dal fatto che la sua esistenza si estende al di là del limite. In un certo senso, egli è re perché ha rotto la legge e la moralità essenziale, cioè l'incesto nel rito di instaurazione, la localizzazione rituale della leggenda di un re estremamente violento, la violazione del tabù del mestruo nel rituale di Puje. Per assicurarsi la fonte del potere, è estremamente importante per la regalità mantenere il contatto con una situazione marginale[32] rispetto alla cultura. La situazione marginale è il legame privilegiato della comunicazione che è inaccessibile a coloro che

31. Emile Benveniste, *Le vocabulaire des institutions indo-européennes*, II, Paris, Les Éditions de Minuit, 1969, p. 14 «[…] si tratta di delimitare l'interno e l'esterno, il regno del sacro e il regno del profano, il territorio nazionale e il territorio straniero. Questo tracciato è fatto dal personaggio investito del massimo potere, il *rex*» [Emile Benveniste, *Il vocabolario delle istituzioni indeuropee*, II, Torino, Einaudi, 2001², p. 295].

32. Cfr. Godfrey Lienhardt, *op. cit.*, pp. 159-160.

appartengono totalmente alla vita quotidiana. I Jukun non sono un caso isolato fra le altre società africane nella loro definizione istituzionale della regalità. Così, presso gli Shilluk, v'ha corrispondenza tra la storia mitica dell'antico re e il racconto della lepre. Godfrey Lienhardt sottolinea la corrispondenza tra la figura della lepre, come appare nei racconti popolari, e quella di Dak, uno dei due principi di Nyikang, l'eroe fondatore degli Shilluk. Wilhelm Hofmayr[33] ci dà un racconto in cui la lepre mangia i cuccioli di coccodrillo ingannando i genitori-coccodrillo. Westerman[34] ha raccolto una storia simile con Dak come eroe. Se si è consapevoli che la storia dei vecchi re è piena dei tradimenti compiuti da Nyikang e Dak contro il suocero di Nyikang, dunque assimilato allo zio materno di Dak, si vede bene che il tradimento e la violenza sono virtù proprie dei re. Non è allora così straordinario che il re sia un essere equivalente alla lepre, anche lui eroe ingannatore nei racconti Shilluk. Ciò significa che i racconti popolari dell'ingannatore forniscono il modello per far comprendere al popolo un aspetto essenziale della regalità.[35] La storia leggendaria degli Shilluk racconta quella di un re ucciso dal popolo a causa della sua violenza e durezza. Come presso i Jukun, l'istituzionalizzazione dell'assassinio rituale del re degli Shilluk è ben conosciuta, sebbene Evans-Pritchard l'abbia rifiutata in quanto leggendaria. Questa corrispondenza ci permette di concepire l'espressione mitica della regalità. Questa si esprime più chiaramente (i dati Jukun lo mostrano) quando la regalità si stabilisce in una società in cui il sistema del mondo si organizza sulla base di una classificazione dualista. Fin qui, i dati Shilluk non manifestano abbastanza chiaramente l'esistenza di una classificazione dualista. Tuttavia Lienhardt, che sembra opporsi a tale orientamento, accetta la tendenza Shilluk a dividere le cose più importanti in opposizione duale. D'altra parte, il rito di instaurazione del re presso gli Shilluk traduce l'idea di bipartizione rituale

33. Wilhelm Hofmayr, *Die Schilluk : Geschichte, religion und leben eines Nilotenstammes*, Wien, Anthropos, 1925.

34. Diedrich Westermann, *The Shilluk People*, London, Greenwood Press, 1970 (Pittsburgh, 1912), p. 175.

35. Cfr. Valerio Valeri, *op. cit.*

del paese e la fusione di queste due parti nel corso del rito.[36] Forse l'essere demoniaco cui si identifica il re Swazi, mostrando il suo aspetto bestiale durante il rito 'Inchwala' esprime una situazione simile abolendo il sistema della bipartizione tipico del mondo swazi. Anche se l'enumerazione di casi similari non debba necessariamente voler dire qualcosa, possiamo constatare che l'analisi della *associazione sistematica* del potere alla forza caotica è l'aspetto più ignorato negli studi etnologici del potere politico.[37]

È probabilmente quel che Pierre Clastres intendeva dire quando ha mostrato presso i capi amerindi, la suddivisione della comunicazione in termini di donne, parola e beni.[38] L'introduzione del caos attraverso la suddivisione della comunicazione crea uno spazio mallarmeano (*La musica e le Lettere*). Tutti e tre questi media della comunicazione sono compresi in un ambiente in cui il linguaggio come medium dello scambio è rifiutato e i capi parlano al loro stesso interno. A causa di questo statuto privilegiato, il capo amerindio corre dei grandi pericoli nel suo rapporto con la vita quotidiana, e il suo potere si trova ad essere limitato. Sebbene presso i Jukun l'appropriazione da parte del re di tutte le donne che desidera, l'uso di un linguaggio speciale per il comportamento del re e l'ammasso del raccolto diano l'impressione di una situazione per nulla diversa da quella degli Amerindi, l'estraneità del capo si traduce presso i Jukun più direttamente tramite la suddivisione della classificazione.

Abbiamo iniziato il nostro studio con l'intento di esaminare l'ipotesi di Hocart sulla regalità: il concetto di regalità è strettamente legato alla classificazione dualista in quanto la regalità funziona da mediatrice dell'opposizione più essenziale. È quel che vuol fare anche Beidelman nel suo articolo *Swazi Royal Ritual*, benché non faccia chiaro riferimento a Hocart su questo punto. La nostra posizione è adesso giustificata poiché abbiamo trovato che Hocart aveva ragione a scegliere i Jukun come modello per le società africane, e ciò malgrado i pochi dati allora a sua disposizione.

36. Edward Evan Evans-Pritchard, *The divine Kingship of Shilluk of the Nilotic Sudan*, «Frazer lecture», Cambridge University Press, 1948, ora in Idem, *Social Anthropology*, London, Faber & Faber, 1962, p. 77, e Lienhardt, *op. cit.*, pp. 144-145.

37. Cfr. René Girard.

38. Pierre Clastres, *op. cit.*, pp. 61-62.

Tuttavia, se possiamo cercare di andare un po' oltre quanto Hocart ha constatato, ciò è possibile nel senso della definizione stessa del potere. Il potere della regalità risiede al di là del limite ordinato del tempo e dello spazio, per questo crea e ricrea il tempo e lo spazio. In questa totalità mitica del potere regale il popolo vuole identificarsi ed essere integrato partecipando alla società e alla promozione dell'ordine organizzato attorno alla corte del re.

*

I materiali qui presentati sono stati raccolti nel corso di diverse missioni a Wukari, nella regione Jukun di Nigeria, fra il 1964 e il 1968. Ringrazio la Wenner-Gren Foundation of Anthropological Researches che ha finanziato la ricerca dall'ottobre 1966 al settembre 1968. Questo studio è stato presentato il 19 gennaio 1972 al seminario del Professore Claude Lévi-Strauss tenuto all' Ecole des Hautes Etudes e al Collège de France. Ringrazio quanti hanno partecipato a quella discussione, in particolare Daniel de Coppet, Pierre Smith, Lean Pouillon e Claude Tardits per le loro osservazioni. Ringrazio poi specialmente il Prof. Lévi-Strauss che ha attirato la mia attenzione su parecchie questioni cruciali. La mia riconoscenza va parimenti a Aku Uka, James Bako Agbu e agli altri amici di Wukari.

VERSO UNA POETICA DEL CAPRO ESPIATORIO[1]

L'espressione *capro espiatorio* attira da qualche tempo l'attenzione di tanti. Come si sa, essa è tratta dall'Antico Testamento e René Girard vi ha dedicato due libri, *Delle cose nascoste* (1978) e *Il capro espiatorio* (1980).

Per parte mia, anch'io ho affrontato questo argomento in un articolo pubblicato nel 1973, *La struttura mitico-teatrale della regalità giapponese*,[2] in cui ho potuto mostrare come questo fenomeno costituisca un meccanismo che garantisce alla cultura la propria fondamentale vitalità. Si potrebbe far notare che questo fenomeno apre una prospettiva in profondità che non si limita al campo della morale superficiale; esso non riguarda soltanto il livello superficiale dell'emozione, ma anche il livello più profondo dell'esperienza umana e dell'immaginazione, infondendo un certo dinamismo a campi culturali fra i più vari come la mentalità individuale, la politica, i costumi, la storia dello spirito e l'estetica. Per questo, affrontare di nuovo la questione del capro espiatorio equivale oggi a ricercare le fonti della dinamica della cultura.

1. [Presentato al *Colloque* di Cericy-la Salle *Autour René Girard*, (11-18 giugno 1983) organizzato da Jean-Pierre Dupuy e Paul Dumouchel, è stato pubblicato insieme agli altri interventi del *Colloque* col titolo *Vers une poétique du bouc émissaire*, in *Violence et vérité. Autour de René Girard*, a cura di Paul Dumouchel, Paris, Grasset, 1985, pp. 421-433].

2. Masao Yamaguchi, *La structure mythico-théâtrale de la royauté japonaise*, «Esprit» Nuova serie, Febbraio 1973.

1. La genealogia della teoria del capro espiatorio

La teoria del capro espiatorio non è stata elaborata nel XX secolo. L'etnologia, che, con le scienze religiose è particolarmente interessata a questo argomento, lo ha tuttavia trascurato per lungo tempo. È stato James Frazer ad aver introdotto il problema del capro espiatorio in etnologia.[3] Ma Frazer, in ragione del suo metodo comparativo naïf, è caduto nell'oblio. Ciò detto, se si esamina oggi il suo lavoro con un certo distacco, è possibile riconoscere nella sua opera il punto di partenza dell'antropologia simbolica attuale.

La tesi principale di Frazer è quella del regicidio: in un sistema di regalità divina, l'universo, identificato con il corpo del re, è rinnovato dalla sua morte rituale. E benché Frazer sia stato trascurato dagli etnologi, essi sono generalmente d'accordo con questa teoria. Frazer tuttavia non era interessato unicamente al regicidio. Egli considerava il re una metafora, e cercava nel folclore un'immagine suscettibile di sostituire il re vecchio e malato, come ad esempio gli animali cacciati dagli abitanti del villaggio durante la festa del raccolto, o il giovane bastonato nel corso di una competizione che diventa oggetto di scherno, o ancora lo pseudo-re del carnevale che si comporta da debosciato e viene cacciato alla fine della festa. Frazer studiava il carnevale in relazione al capro espiatorio. Anche oggi si parla molto del carnevale in etnologia, come esempio tipico del rituale d'inversione. Pochi ricordano che l'argomento di Frazer era esattamente quello dei rituali di capovolgimento. Géza Roheim gli successe riguardo al capro espiatorio: psicoanalista di origine ungherese, cercava il processo di fabbricazione del capro espiatorio a partire dai dati folclorici dei paesi dell'Europa orientale. Poi Michael Bachtin collegò alla semiotica il doppio interesse di Frazer per il capro espiatorio e per il carnevale. In *La poetica di Dostoevskij*[4] e in *François Rabelais*,[5] Bachtin ha mostrato che il car-

3. [James George Frazer, *Il ramo d'oro* (1915), Torino, Bollati Boringhieri, 2012].

4. Michail Bachtin, *La poétique de Dostoïevski*, Paris, Seuil, 1970 [Michail Bachtin, *Dostoevskij. Poetica e stilistica*, Torino, Einaudi, 2002].

5. Idem, *L'Œuvre de François Rabelais et la Culture populaire au Moyen Age et sous la Renaissance*, Paris, Gallimard, 1970 [Idem, *L'opera di Rabelais e la cultura popolare*, Torino, Einaudi, 2002].

nevale era la via più dinamica dell'immaginazione popolare. Egli ha sottolineato anche che al centro della cultura carnevalesca si trovano i giochi di incoronazione e l'incoronazione di pseudo-re. Il concetto di immaginazione carnevalesca di Bachtin ha influenzato profondamente molti pensatori. Ma come abbiamo già notato, questa teoria del carnevale è stata preceduta da quella di Frazer nel *Ramo d'oro*. Se trasferiamo al livello della metafora quanto dice Frazer riguardo al regicidio, potremo capire perché a carnevale i giovani del villaggio possono sostituire il re.

Si constata che il re, incarnazione dell'ordine cosmico, garantisce l'ordine del tempo e dello spazio terrestre. Ma lo spirito umano è apparentemente incapace di mantenere fisso per sempre un medesimo stato di cose, anche se ben ordinato. La durata di uno stesso stato comporta una stagnazione del mondo: quando lo spirito sente d'essere sempre uguale a se stesso, l'uomo non vede in questo fenomeno una semplice impressione: egli ritiene al contrario trattarsi dell'effetto di una diminuzione dell'energia che sostiene il mondo fisico esterno. Questa diminuzione di energia cosmica si manifesta con aumento di malattie, sterilità dei campi, crimini e calamità d'ogni genere. Certo, eventi di tal fatta accadono nella vita umana in modo incerto e imprevedibile; nondimeno gli uomini cercano sempre una ragione che permetta di spiegarli. Ora, il sistema della regalità divina implica che la responsabilità della degradazione di un ordine sia da attribuire alla diminuzione del potere del garante di quest'ordine. È dunque nel re, o in un altro detentore di potere nefasto, che si cerca la causa dell'introduzione del caos nel mondo.

La gran parte delle società, come ha detto Mircea Eliade,[6] concepisce il tempo come una struttura ciclica. In queste società si pensa che il tempo si esaurisca dopo una certa durata nel corso della quale va accumulandosi l'energia negativa. Si ritiene dunque che il contatto con lo stato primordiale, per il tramite della violenza (lo ha dimostrato Girard), consenta di ritrovare lo splendore originario.

Al fine di rinnovare periodicamente la propria energia, una società deve dunque creare necessariamente l'evento carnevalesco, ad

6. Mircea Eliade, *Le Mythe de l'Eternel Retour*, Paris, Gallimard, 1969 [Mircea Eliade, *Il mito dell'eterno ritorno*, Roma, Borla, 1989].

esempio in occasione della festa annuale del raccolto, ed espellere qualcuno caricandolo del male e della contaminazione dell'anno precedente. I dati forniti da Frazer spiegano eloquentemente quale sia il comportamento dello spirito umano in tali situazioni.

Ora, ciò che si è detto riguardo alla concezione del tempo nelle società arcaiche vale ancora ai nostri giorni. Ad esempio, durante un'elezione il caos di un avvenire incerto si introduce nell'atmosfera di sovreccitazione che caratterizza ogni evento di questo tipo e che suscita all'interno della società un sentimento di rigenerazione. Si va alla ricerca del cambiamento perché ponga fine al tempo omogeneo, apportatore di inerzia, che lascia la società nell'anomia. Ma la presenza di fenomeni di capro espiatorio nella politica della società industriale suggerisce che ad essere in gioco è la struttura temporale dell'esperienza umana.

Il rituale ciclico e stagionale del capro espiatorio contribuisce alla punteggiatura del tempo lasciando trasparire l'immagine negativa della società. In molte culture dove il tempo omogeneo è concepito come causa dell'inerzia, si avverte l'esigenza di fare apparire gli elementi negativi accumulati durante l'anno perché possano dissiparsi. Il problema della magia può essere spiegato con una logica dello stesso tipo, come ha mostrato Michel de Certeau ne *La Possession de Loudun ou l'absence de l'histoire*.[7] Kenneth Burke, critico letterario americano, ha mostrato che la teoria frazeriana dei riti stagionali è valida non soltanto in campo rituale ma anche in quello della vita quotidiana. Egli ha messo l'accento sul fatto che la regalità serve da ideale e da modello di vita. In un ordine gerarchico, gli uomini hanno la tendenza ad odiare quelli che occupano le sfere superiori della gerarchia politica, ma a trasferire il proprio risentimento verso quanti in questo stesso ordine si trovano al di sotto.

Questa soluzione parziale e limitata sfocia in un malcontento che non trova via d'uscita nel sistema di comportamento e di comunicazione della vita quotidiana. Se non ci si danno i mezzi

7. Michel de Certau, *La Possession de Loudun ou l'absence de l'histoire*, Paris, Juillard-Gallimard Coll. Archives, 1970 [Michel de Certau, *La Possessione di Loudun*, Bologna, Clueb, 2012].

per risolvere questo malcontento, esso si manifesta in forme pericolose come la violenza o la totale anomia. La società tenta di risolvere questo dilemma fondamentale, proprio alle società organizzate gerarchicamente, spostando l'energia negativa verso il punto più alto della gerarchia. Si ottiene allora l'effetto catartico con la distruzione del simbolo di ciò che sta al vertice. Il mito e il rituale del regicidio erano la forma antica di soluzione a questo problema.[8]

Ma la regalità trovava anche il modo di trasferire l'ostilità simbolica in direzione di coloro che si trovano nel punto più basso della gerarchia sociale, come i criminali, gli stranieri, gli handicappati, ecc.[9]

Così la società produce dei capri espiatori in due modi. Da una parte la popolazione risolve il proprio dilemma con l'abbandono simbolico del re e della regalità, dall'altra cerca delle vittime fra quelli che stanno più in basso nell'ordine sociale.

Kenneth Burke ha mostrato in *Attitude Toward History*[10] che gli ebrei sono caricati della doppia immagine del capro espiatorio, essendo intellettualmente superiori e al tempo stesso esclusi della società. È questa l'immagine ambigua che Hitler e i nazisti hanno sfruttato in modo efficace e terribile. È così che Burke chiariva la struttura gerarchia dei segni nel mondo politico, che la semiotica culturale odierna tenta di cogliere reinterpretando la teoria del capro espiatorio al livello del simbolismo.

Alexander Mitscherlich, nel suo libro *Inability to Mourn*,[11] ha sviluppato la teoria del capro espiatorio nel campo della psicologia sociale presentandola come l'immagine ideale della negatività all'interno di un gruppo sociale. Stigmatizzare qualcuno come capro espiatorio implica l'impossibilità del suo adattamento, la proibizione persino. Ebrei e Neri devono rimanere come sono. L'im-

8. Hugh Dalziel Duncan, *Communication and Social Order*, London-New York, Oxford University Press, 1968.

9. Masao Yamaguchi, *La structure mythico-théâtrale de la royauté japonaise*, cit.

10. Kenneth Burke, *Attitude Toward History*, Los Altos California, Hermes Publications, 1959.

11. Alexander e Margarete Mitscherlich, *Inability to Mourne. Princliples of collective behaviour*, New York, Grove Press, 1975.

posizione dell'immagine ideale della negatività viene effettuata su essi in modo aggressivo. In effetti il ghetto fa nascere già deforme l'individuo vittima, cui resta soltanto la possibilità di una risposta aggressiva quale mezzo d'azione per migliorare la propria condizione. Ma queste risposte aggressive sono percepite di rimando come caratteristiche razziali, ciò che sembra confermare l'immagine ideale della negatività e aumenta l'inquietudine del resto della popolazione.

L'immagine della negatività è in un certo senso il rovesciamento di quella della positività. Questa immagine è utilizzata, quando sorge un problema, al fine di identificare l'elemento concepito come una minaccia dell'identità individuale o collettiva. Secondo Mitscherlich, i nazisti sfruttavano il potenziale aggressivo degli ebrei imponendo loro l'immagine ideale della negatività. È forse una delle ironie della storia delle idee nel XX secolo che la storia contemporanea sia stata una prova della validità della teoria del capro espiatorio proprio mentre gli etnologi trascuravano il lavoro di Frazer.

La Germania nazista considerava gli ebrei come dei capri espiatori; la Russia di Stalin fabbricava l'immagine diabolica dei trotskisti per distrarre l'attenzione delle masse dal fallimento politico-economico del regime e realizzare l'autocrazia staliniana. Che è come dire che questi due regimi hanno manifestato alla luce del giorno la logica dell'esclusione che funziona nella vita quotidiana, ben nascosta però nelle profondità della coscienza. Essi hanno trasformato ciò che veniva realizzato in nome della festa o del rituale stagionale in uno strumento di terrorismo politico e quotidiano facendolo uscire dal tempo ciclico.

Ma a quell'epoca, non apparve alcuna teoria, né di scienza politica né di sociologia, capace di spiegare gli avvenimenti che si stavano svolgendo. È, l'ho già detto, nel campo della psicanalisi e della psicologia sociale che si comincia ad elaborare una teoria suscettibile di rendere conto del fenomeno più importante della storia.

2. La funzione dell'esclusione nel cambiamento di paradigma scientifico

Il mondo accademico non è esente dall'effetto del capro espiatorio, in particolare nei periodi di cambiamento di paradigma. L'uomo è un essere meno razionale di quanto possa credere. Prende le sue decisioni più sulla base di un timore nascosto che fondandosi su un ragionamento. Abbiamo tutti paura d'essere rigettati fuori dalla comunità formata da una decisione collettiva e di essere lasciati indietro, come si osserva nel campo della moda. È naturale scegliere piuttosto il partito di quelli che fabbricano il capro espiatorio che quello del capro espiatorio stesso. Nella storia di qualsivoglia scienza, si constata spesso che la teoria dominante la scena accademica passa all'improvviso in secondo piano, come avesse perso forza d'attrazione. Thomas Kuhn ha analizzato questo fenomeno in *La struttura delle rivoluzioni scientifiche*.[12]

Dunque anche gli scienziati scarrocciano verso lidi alla moda. Temono d'essere identificati con ciò che si pensa stia per divenire superato e partecipano allo sforzo di rigettare la teoria ormai sorpassata. Ma perché, al di là di una certa soglia, i ricercatori si impegnano così facilmente in questo processo di cambiamento di paradigma?

Forse ciò accade in ragione del carattere finito dei modelli costruiti dall'uomo riguardo la società o sé stesso. Questi modelli non sono slegati dai limiti dell'epoca e si vedono apparire ai confini del modello dei fenomeni che non gli si conformano. Ora, si rammenti che il concepimento di una nuova teoria sta in relazione con gli aspetti inesplicabili dei fenomeni. Col passare del tempo, le relazioni esistenti tra i fenomeni esclusi da un modello divengono sempre più evidenti, ed è così che viene elaborata una nuova concezione, formulata infine in un modello distinto da quelli che lo precedono. Si attribuisce a un tale modello una chiarezza nuova, semplicemente perché questo è distinto da quello che lo precede. Si è potuto osservare all'opera un processo simile ad esempio nella transizione

12. Thomas Samuel Kuhn, *The Structure of Scientific Revolutions*, (1962) Chicago, University of Chicago Press, 1970 [Thomas Samuel Kuhn, *La struttura delle rivoluzioni scientifiche*, Torino, Einaudi, 2009].

dal concetto romantico al concetto positivista della storia, in quella dall'esistenzialismo allo strutturalismo in filosofia, e in linguistica dallo strutturalismo alla grammatica generativa di Chomsky.

Anche in etnologia si ritrova lo stesso fenomeno, ed è appunto ciò che è capitato a Frazer. Negli anni Trenta, il funzionalismo – basato su realismo positivista ed 'esperienza sul campo' in stretto legame con l'amministrazione coloniale – è divenuto paradigma in etnologia, sotterrando il metodo comparativo, accusando d'assurdità la teoria del regicidio, e criticando 'l'antropologia da poltrona'. Essere considerati frazeriani poteva essere fatale per una carriera, a quell'epoca. Certi argomenti dovevano essere evitati, come la regalità divina perché ricordava il regicidio. Fino a Lévi-Strauss persino il mito era un campo che bisognava evitare. La teoria culturale dell'etnologia era costruita a partire da argomenti riguardanti il comportamento umano suscettibili di spiegazione razionale, come il diritto, l'economia, la famiglia, la parentela. Tutti questi campi sono caratterizzati da regolarità evidenti che consentono alla teoria della società di raggiungere un certa capacità predittiva. Il quadro intellettuale di questa teoria era la proiezione meccanica dell'autoritratto che la società occidentale fabbricava di se stessa. Autoritratto ottimista e, essa riteneva, privo d'illusioni. Ironia della sorte, Frazer ha elaborato la teoria del capro espiatorio, ed è lui stesso divenuto un capro espiatorio.

Aggiungiamo che anche René Girard, come pure Mircea Eliade, fa parte di quei pensatori che l'etnologia si sforza di ignorare. Così, malgrado l'interesse immenso dei suoi studi, è raramente citato dagli etnologi. E la cosa è tanto più incredibile che certi libri come *Purity and Danger* di Mary Douglas, che affrontano problemi abbastanza simili, sono frequentemente citati dagli etnologi americani.[13]

Ma se la teoria funzionalista proponeva un metodo per decodificare la parte superficiale, quella osservabile della realtà sociale, essa non aveva gli strumenti per raggiungere il livello più profondo, quello nascosto, di questa realtà. È così ch'essa è divenuta

13. Mary Douglas, *Purity and Danger. An Analysis of Concepts of Pollution and Taboo*, Harmondsworth, Penguin Books, (1966) 1970 [Mary Douglas, *Purezza e pericolo*, Bologna, Il Mulino, 2003].

capro espiatorio teorico all'apparire della teoria strutturalista di Lévi-Strauss. Ora, come ha constatato Girard ne *Il capro espiatorio*, il pensiero scientifico non è che un sistema stabilito che produce delle forme diverse per comprendere il mondo.

3. L'aspetto provocatorio del capro espiatorio

Philip Slater ha ripreso l'idea frazeriana del capro espiatorio nell'ambito della teoria dei piccoli gruppi. In *Microcosm. Structural, Psycological and Religious Evolution in Groups*,[14] egli studia il meccanismo attraverso il quale i membri di un piccolo gruppo aumentano il potere (mana) del capo per poterlo in un secondo momento disfare, annullare, e fortificare così la propria identità condividendo il suo potere. Il processo è parallelo a quello che si osserva nel regicidio. Slater sottolinea inoltre che le modalità di esecuzione dei criminali nella nostra società ricorda assai da vicino l'usanza del regicidio.

Fra le tantissime ricerche in campo psicologico che affrontano il problema dell'aggressività, si possono citare le analisi psico-etnologiche di Anthony Storr che si è interessato proprio alla questione del capro espiatorio. Storr non considera l'aggressività solo nel suo aspetto negativo. Egli mostra ad esempio il valore positivo del *pecking order* dei polli, la funzione di 'creazione di stabilità' all'interno della società, a partire dal principio di opposizione superiore/inferiore.[15] Ma Storr non si limita affatto allo studio delle relazioni interne alla società. Egli mostra che il conflitto potenziale di un gruppo si scioglie quando l'aggressività viene diretta verso l'esterno, e l'effetto più interessante provocato da una minaccia esterna è la sparizione delle divisioni interne che esistevano in tempo di pace.

Simultaneamente, una troppo marcata identificazione gli uni agli altri dei membri del gruppo può essere causa di scissione. Un individuo forte abbastanza da saper differenziare l'aspetto esteriore da quello interiore della propria identità si tutela da una totale

14. Philip Eliot Slater, *Microcosm. Structural, Psycological and Religious Evolution in Groups*, New York, John Wiley & Sons, 1966.

15. Anthony Storr, *Human Aggression*, London, Penguin, 1968.

identificazione ai propri simili mettendo in gioco di fronte ad essi solo la parte più esteriore di se stesso. Può così preservare la propria identità e impegnarsi felicemente nel gioco sociale. Ma l'identificazione totale ad un altro comporta una fortissima interdipendenza tra gli individui, e dal momento che non si osservano differenze sufficienti a costituire una minaccia alla stabilità del gruppo, si vedrà ben presto nascere l'aggressività.

L'aggressività della maggioranza del gruppo verso coloro che non ne fanno parte è prova non di forza bensì di debolezza. Ma questa aggressione punitiva che origina dalla maggioranza non riflette che un aspetto della realtà; la minoranza stessa fa prova di aggressività attraverso la propria rivendicazione d'identità.

Si riconosce qui ciò che Girard chiama il carattere mimetico della violenza. Tuttavia i deboli e i minoritari non sono sempre considerati in quanto tali. Storr spiega con l'intolleranza il fatto contraddittorio che le minoranze sono concepite come potenzialmente forti, quando invece in realtà sono deboli.[16] Tutto ciò è vero in certa misura, ma i deboli hanno, a livello simbolico e senza ch'essi stessi lo sappiano, un potere di provocazione potenziale grandissimo, sebbene sul piano sociale siano deboli.

Il capro espiatorio si esprime altrettanto bene con la debolezza che con la forza. Vinti e vincitori sono uniti da un legame di odio reciproco la cui intensità supera di gran lunga tutto ciò che si può trovare nelle società animali al livello della lotta per il dominio. Per i dominanti, la forza dei deboli sta nell'immagine della negatività sostenuta del potere di provocazione. Che probabilmente non è altro che ciò che Rudolf Otto chiamava il *numen*.[17]

4. Entropia e capro espiatorio

Chiediamoci da dove venga al capro espiatorio tale potere di provocazione. In una parola, viene dall'entropia che emana da esso e minaccia l'energia vitale che mantiene l'ordine del mondo e del gruppo.

16. *Ibidem*.

17. Rudolf Otto, *The Idea of the Holy* (1917), London, Oxford University Press, 1958 [Rudolf Otto, *Il sacro*, Brescia, Morcelliana, 2011].

Sebbene l'origine del termine entropia sia da ricercare nelle scienze esatte, nulla impedisce ch'esso acquisti nelle scienze della cultura e della società un uso metaforico pertinente. Come si è visto, in ogni società alcuni elementi inspiegabili e indesiderabili tendono a manifestarsi dopo un certo tempo, e la somma di questi elementi è concepita come mutamento della società. In molti casi e indipendentemente da ogni influenza esterna, questi elementi non sono in realtà che gli aspetti negativi che l'istituzione o il concetto teorico ha dovuto eliminare per potersi essa stessa costituire.

Le teorie che spiegano la società possono essere classificate in due categorie estreme: le concezioni unidimensionali (monosemiche) e le concezioni multidimensionali (pluri-semiche). Le prime implicano espressioni che hanno una sola possibile definizione, mentre le teorie multidimensionali implicano espressioni inglobanti quanto più elementi eterogenei possibile, ad esempio il linguaggio esoterico. È questo polo multidimensionale che anima la cultura. A un livello nascosto, la cultura dipende da ciò ch'essa esclude. Questo spiega la posizione ambigua degli elementi provocatori, del capro espiatorio.

L'esempio dei Jukun che vivono in Nigeria, Africa Occidentale, mostra chiaramente questo aspetto provocatorio. Gli elementi importanti di questa cultura sono espressi tramite opposizioni: maschile/femminile, sinistra/destra, ecc. Le donne, che sono classificate nella seconda di queste categorie, sono oggetto di esclusione nel rituale e nel processo simbolico della religione. Il mito determina le donne come potenzialmente maghe, e la credenza nella magia giustifica l'esclusione delle donne. Le donne maghe si situano dunque all'opposto ideologico estremo del re che rappresenta il principio maschile e si trova al vertice della gerarchia del sistema. Tuttavia, se le donne sono escluse in quanto esseri sistematicamente impuri, è proprio nella capanna di reclusione delle donne durante il periodo mestruale (concepito come fonte di grande impurità) che si compie il rituale della rigenerazione del re. Il re si rigenera assorbendo l'entropia femminile ch'egli trasforma in energia grazie al processo rituale. Così presso i Jukun, ogni accentuazione di

genere è un'espressione latente della paura che genera il potere incontrollabile delle donne.

Da circa sei anni, il problema del *genere* è divenuto argomento assai di moda in etnologia. Prima è stato affrontato in chiave femminista, poi questa ricerca è proseguita sul piano del simbolismo. Shirley Ortney in particolare ha situato il problema nell'opposizione natura/cultura.[18] In relazione alla dicotomia proposta da Lévi-Strauss, Ortner constata un antagonismo tra la natura e la cultura in diverse società. La cultura corrisponde all'ordine interiore e la natura al caos esteriore. Ora, la discriminazione contro le donne viene spesso dal fatto che le si considera più vicine alla natura. Tanto a livello biologico e psicologico, quanto in ragione della loro capacità di trasformarsi in sciamane, le donne possiedono dei caratteri che non s'inscrivono nelle norme della cultura formulata dagli uomini. E dal momento che rimangono all'interno della società, le donne ne acquistano in stranezza. Ortner chiama 'mediazione' questa posizione delle donne constatando che questa posizione ambigua è la causa della discriminazione cui sono sottomesse. Si trova in questo approccio del problema del *genere*, pur segnato di strutturalismo, una tendenza alla semiotica culturale il cui punto di partenza consiste per l'appunto nel tentativo di comprendere una cultura a partire dai suoi aspetti complementari, come natura/cultura, dentro/fuori, ordine/caos, informazione/entropia. Nel quadro della semiotica, questa posizione delle donne che Ortner definisce come mediazione, potrebbe essere qualificata 'abominevole'.

Secondo Julia Kristeva la cultura comporta due funzioni, una *funzione simbolica* che assicura l'ordine logico, e una *funzione semiotica* che supera l'ordine imposto dal simbolico.[19] Ciò che non si inscrive all'interno del quadro stabilito dal simbolismo è destinato a divenire oggetto di discriminazione, ad esempio l'ebreo o la donna. L'identità culturale è allora fondata sull'esclusione dell'ec-

18. Shirley Ortner, *Is Women the Nature to Men as the Nature is the Culture*, in *Women, Culture and Society*, a cura di Michelle Zimbalist Rosaldo e Louise Lampere, Stanford California, Stanford Univeristy Press, 1974.

19. Julia Kristeva, *Pouvoirs de l'horreur*, Paris, Seuil, 1980 [Julia Kristeva, *Poteri dell'orrore*, Milano, Spirali, 1981]; Eadem, *La Révolution du langage poetique*, Paris Seuil, 1976 [*La rivoluzione del linguaggio poetico*, Milano, Spirali, 2006].

cesso semiotico in forma di ebreo o di donna. Ora è interessante notare che sono gli esseri provocatori, carichi di eccesso semiotico, ad essere oggetto di discriminazione, in ragione della differenza che essi esprimono.

L'eccesso è il primo sintomo dell'apparizione della differenza. L'identità di una comunità è assicurata dall'esistenza nel suo seno di elementi eterogenei, ma anche dal sentimento che l'interesse della comunità non è sempre condiviso da questi elementi.

Come abbiamo appena sottolineato, fra una società e i suoi capri espiatori c'è sempre una relazione di intima complicità. La comunità ha bisogno dei suoi capri espiatori per continuare ad esistere. E il capro espiatorio, consciamente o no, continua a provocare la comunità col suo eccesso semiotico. Se si esclude il problema morale, il momento privilegiato in cui il capro espiatorio è carico del più gran successo, è quello in cui a causa del suo carattere provocatorio è stato condannato a morte dalla comunità. È per questo che la gente di teatro è così spesso perseguitata in una società. È là che si imbocca il cammino verso la poetica del capro espiatorio.

5. Pensiero digitale e principio di esclusione

Malgrado e al di là delle critiche mosse al metodo strutturalista, ciò che di esse sembra sussistere è l'idea fondamentale che il pensiero umano nella sua profondità presupponga l'antitesi. L'esistenza di società in cui queste opposizioni sono formulate in una forma facile ad osservarsi si è rivelata grazie agli studi etnologici degli ultimi trent'anni. In queste società, gli aspetti essenziali dell'universo sono spiegati nel quadro di opposizioni come cielo/terra, fuoco/acqua, alto/basso, est/ovest, destra/sinistra, maschile/femminile, quelli che danno le donne/quelli che prendono le donne, ecc. Il primo elemento della coppia (cielo, fuoco, alto, est, ecc.) è considerato superiore, e in queste società basate sull'opposizione binaria c'è rischio di discriminazione. Così ad esempio presso i Lio al centro dell'isola di Flores (Indonesia), dove ho svolto il mio secondo lavoro sul campo, si può trovare accanto al dualismo una tendenza alla discriminazione. Tuttavia, poiché l'immagine metafisica della madre in quanto modello di spiegazione della società è proiettata

sul rituale e sulla casa che accoglie il rito principale, la tendenza alla discriminazione è riassorbita. D'altronde, come si è visto con i Jukun nigeriani, l'organizzazione sociale della gran parte delle società africane si fonda sull'opposizione tra maschile e femminile e sul monopolio maschile del rituale e dell'organizzazione politica. Associato ad una tale tendenza, il dualismo sembra produrre dei capri espiatori come le donne presso i Jukun.[20]

Grazie allo stravolgimento che ha portato l'esistenza del computer da circa dieci anni, il contrasto tra i due modi di costruzione logica, digitale e analogico, è accolto meglio. Il modello digitale è un mezzo di costruzione del sistema attraverso l'accumulazione di 1/0. Grazie allo sviluppo dell'elettronica, il sistema dei processi che impiegano il modello digitale è ormai una costruzione complessa. Nondimeno, il pensiero digitale ha il vantaggio e insieme l'inconveniente di ricondurre ad una differenza artificiale perché fondata sulla scelta umana di cifra 1/0 come base del proprio sistema.

Hitoshi Watanabe, *Pensiero digitale e pensiero analogico*,[21] ha constatato che all'origine gli esseri umani circondati dalla natura fisica tendevano ad utilizzare quasi esclusivamente il pensiero analogico. Si è in seguito prodotto il linguaggio, come un comportamento umano che consiste nel differenziare il modello analogico per mezzo del modello digitale, cioè a dar nome a certe cose, a distinguere le cose nominate dalle altre cose e ad ignorare le distinzioni tra le cose che non hanno nome. Solo ciò che è nominato può fornire un'informazione ed essere oggetto di comunicazione.

Molte società in cui si trova una classificazione dualista, come presso i Jukun, sono fondate sulla distinzione tra la mano destra e la mano sinistra. Secondo Watanabe, un modo di pensare che permetta una distinzione tra destra e sinistra è già un pensiero digitale; l'immagine del corpo è stabilita presupponendo un'asimmetria tra la destra e la sinistra; dunque, secondo lui, il corpo umano è il punto di partenza del modello digitale. Tuttavia, Watanabe ritiene che

20. Masao Yamaguchi, *La Royauté et le symbolisme dualiste chez les Jukun de Nigeria*, «Journal of Asian and African Studies», 8, ILCAA, Tokyo, 1974.

21. Hitoshi Watanabe, *Pensiero digitale e pensiero analogico*, Tokyo, 1980 (in giapponese).

il pensiero digitale consenta un percorso doppiamente orientato: il modo digitale in senso stretto sviluppatosi verso il pensiero logico che astrae le cose, le concettualizza e le quantifica; e il modo digitale nel pensiero allargato che fa una differenza=discriminazione sulla base dell'emozione umana.

Nel pensiero digitale con 1/0 (uno o zero) il lato di zero è definito come un'opposizione in cui manca un elemento. Questa sistemazione sembra essere qualche cosa di oggettivo. Di fatto, ciò implica già un meccanismo di esclusione in ragione dell'introduzione della differenza. Così, e sebbene si tenda ad ignorare questo fatto, la logica e il pensiero umano hanno un meccanismo in comune con il modo di pensiero che genera il capro espiatorio. Purtroppo nella vita quotidiana il pensiero digitale riproduce l'esclusione al livello dell'emozione. La concezione del tempo nella nostra vita è animata unicamente dalla produzione di immagini negative e non dal loro rifiuto.

È possibile che la società Lio suggerisca nel merito una soluzione ideale. Si può dire che questa cultura abbia operato una sintesi ingegnosa tra il pensiero digitale e il pensiero analogico. I concetti di 'testa' e di 'coda' sono impiegati come metafore fondamentali. Esiste dunque già in questo un modo digitale. Questa opposizione metaforica si esprime in antitesi come testa/piede (per gli umani), interno della casa/ingresso della casa, ingresso del villaggio/uscita del villaggio, cielo/terra, la montagna/il mare, colui che dona le donne/ colui che prende le donne, ecc. L'essenziale della comunicazione in questa società consiste nel legare o staccare questi due poli simbolicamente attraverso la festa o il rituale. Presso i Lio, la casa viene identificata alla matrice e i sette sacerdoti principali eseguono il rituale del ritorno nel grembo materno figurato dalla casa rituale. Qui, il pensiero analogico proibisce ogni possibilità di opposizione all'armonia cosmica del tempo originario.

La dicotomia non comporta una discriminazione così radicale quanto quella che si incontra nelle società africane come i Jukun. Ogni opposizione è inglobata dall'immagine della madre, espressa sotto forma di casa rituale in cui annualmente si realizza la riconciliazione dei due poli. Come esprimere allora frustrazione o paura?

Esse si esprimono grazie all'espulsione dal villaggio dei sette sacerdoti principali, identificati ai topi che l'anno precedente sono stati l'origine del male. Questo non è nient'altro che il rito del capro espiatorio. Così, invece di esprimere l'aggressività attaccando individui appartenenti al livello inferiore, secondo la logica digitale, questa società pratica la logica dell'inglobamento o del rituale d'inversione, provocando così come un corto circuito tra il centro e la periferia. Qui i temi del capro espiatorio e del carnevale sono riuniti in una forma ideale.

Così, è forse cercando di operare una sintesi tra pensiero digitale e pensiero analogico attraverso l'arte che potremo arrivare ad una soluzione più soddisfacente del problema del capro espiatorio.

6. Verso una poetica della cultura

In un libro intitolato *Cultura e ambiguità*, ho cercato di mostrare che la concezione dell'ordine nella cultura è controbilanciata dall'immagine della periferia. Abbiamo qui proposto l'idea che il principio di esclusione è un dato essenziale della cultura per il mantenimento della sua identità. Abbiamo anche visto che la nascita del segno è inevitabilmente associata ad una logica di esclusione nella cultura. Benché gli elementi di esclusione nell'apparato concettuale della cultura siano superficialmente cancellati dalla coscienza umana o sociale in quanto cariche d'entropia, essi scuotono la base dell'ordine che costituisce la base centrale della cultura e rendono possibile una loro reintegrazione in un sistema più sintetico. Abbiamo sin qui esaminato come una cultura riproduce la 'negatività' attraverso il meccanismo dell'assorbimento=sintesi e dell'esclusione. Va da sé che questa negatività equivale ai segni carichi del 'meno' nella cultura. Sono talvolta le parole, le immagini o le categorie in un testo artistico. Forse questa negatività è qualcosa che René Girard propone per sovrastare uno strutturalismo statico.

> Per superare i limiti dello strutturalismo bisogna premere sulle significazioni sospette, quelle che significano a un tempo troppo e troppo poco, per esempio i gemelli, le malattie, ogni forma

> di contagio e di contaminazione, gli inesplicabili rovesciamenti del significato, le crescite e le decrescite, le escrescenze e le deformazioni, il mostruoso, il fantastico in tutte le sue forme.[22]

Anch'io ho appena fatto qui davanti a voi un'analisi di quella parte della cultura che è provocatoria e di conseguenza sempre vittimizzata come capro espiatorio. Ma è pure da essa che sorge l'immagine dinamica della cultura, cioè il buffone, l'ingannatore mitico e il clown. La poetica del capro espiatorio sarebbe allora identica alla poetica della cultura, che comprende tutti gli studi che hanno ad oggetto gli aspetti dinamici della cultura.

22. René Girard, *La Violence et le Sacrée*, Paris, Grasset, 1972, p. 336 [René Girard, *La violenza e il sacro*, Milano, Adelphi, 1980, p. 337].

COLLANA DIFFERENZE

VOLUMI PUBBLICATI:

1. Hans Georg Gadamer, *Lettura, scrittura e partecipazione*
2. Massimo Adinolfi, *Una passione senza misura*
3. Richard Rorty, *Verità e libertà. Conversazioni con Richard Rorty*
4. Carmelo Dotolo, *Abitare i confini*
5. Akbar Ganji, *Islamamad. Iran, Islam e democrazia. Saggi scelti e interviste a Charles Taylor e a Martha Nussbaum*
6. Slavoj Žižek, John Milbank, *La mostruosità di Cristo*
7. Slavoj Žižek, John Milbank, *San Paolo Reloaded*
8. Edward Said, *Covering Islam. Come i media e gli esperti determinano la nostra visione del resto del mondo*

COLLANA GIRARDIANA

VOLUMI PUBBLICATI:

1. René Girard, *Miti d'origine. Persecuzioni e ordine culturale*
2. René Girard, *Il pensiero rivale. Dialoghi su letteratura, filosofia e antropologia*
3. Aa.Vv., *La spirale mimetica. Dodici studi per René Girard*
4. Aa.Vv., *Identità e desiderio. La teoria mimetica e la letteratura italiana*
5. René Girard, *Edipo liberato. Saggi su rivalità e desiderio*
6. Aa.Vv., *Religioni, laicità, secolarizzazione*
7. Renato Ammannati, *Rivelazione e storia*
8. Aa.Vv., *Spazio sacrificale spazio politico*
7. Aa.Vv., *La pietra dello scandalo*

COLLANA PRONTO INTERVENTO

VOLUMI PUBBLICATI:

1. Piero Pieri, *Michelstaedter nel '*900
2. Richard Millet, *Il disincanto della letteratura*
3. Luigi Weber, *Romanzi del movimento. Romanzi in movimento. La narrativa del futurismo e dintorni*
4. Stefania Ricciardi, *Gli artifici della non-fiction*
5. Hanna Serkowska (a cura di), *Finzione cronaca realtà*
6. Richard Millet, *L'inferno del romanzo*
7. Ugo Perolino, *Oriani e la narrazione della Nuova Italia*
8. Aa.Vv., *Fratello selvaggio. Pier Paolo Pasolini tra gioventù e nuova gioventù*

COLLANA MARGINI A FUOCO

VOLUMI PUBBLICATI:

1. Giulio Milani (a cura di), *Mario Rigoni Stern, Hermann Heidegger. Ritorno sul fronte*
2. Giulio Milani (a cura di), *Storia di Mario. Mario Rigoni Stern e il suo mondo*
3. Marco Rovelli (a cura di), *Con il nome di mio figlio. Dialoghi con Haidi Giuliani*
4. Stefano Amato, Fabio Genovesi, Franz Krauspenhaar, *Guida letteraria alla sopravvivenza in tempi di crisi*
5. Giulio Mozzi, *Corpo morto e corpo vivo. Eluana Englaro e Silvio Berlusconi*
6. Laura Bettanin, *Finché l'erba crescerà e i fiumi scorreranno*
7. René Girard, *Prima dell'apocalisse*
8. Simona Castiglione, *La mente e le rose*
9. M. Magliani, V. Pardini, *Non rimpiango, non lacrimo, non chiamo*
10. Alessandro Volpi, *Dizionario della crisi per ignoranti colti*
11. Franco Buffoni, *Laico alfabeto in salsa gay piccante*
12. Davide Grittani, *C'era un paese che invidiavano tutti*
13. Margherita Hack, Giulia Innocenzi, *La stella più lontana*
14. Ettore Mo, *Diario dall'Afghanistan*
15. Ludovica Ioppolo, Martina Panzarasa, *Al nostro posto. Donne che resistono alle mafie*
16. Marco Malvaldi, Roberto Vacca, *La pillola del giorno prima. Vaccini, epidemie, catastrofi, paure e verità*

COLLANA NARRATORI DELLE RISERVE

VOLUMI PUBBLICATI:

1. Aa.Vv., a cura di G. Milani e M. Rovelli, *I persecutori*
2. Fabio Genovesi, *Versilia rock city* (3ª ed.)
3. Giuseppe Catozzella, *Espianti* (2ª ed.)
4. Elio Lanteri, *La ballata della piccola piazza* (2ª ed.)
5. Demetrio Paolin, *Il mio nome è Legione*
6. Aa.Vv., a cura di G. Milani, *Over-Age. Apocalittici e disappropriati*
7. Franz Krauspenhaar, *L'inquieto vivere segreto*
8. Stefano Amato, *Le sirene di Rotterdam*
9. Pier Vittorio Buffa, *Ufficialmente dispersi*
10. Riccardo De Gennaro, *La Comune* 1871
11. Andrea Tarabbia, *La calligrafia come arte della guerra*
12. Roberto Pusiol, *Ritratto di Edi Tonon gerontoloscente*
13. Paolo Passanisi, *L'Angelo di Leonardo*
14. Tore Cubeddu, *Cisàus*
15. Fabio Guarnaccia, *Più leggero dell'aria*
16. Piero Pieri, *Les nouveaux anarchistes* (2ª ed.)
17. Janis Joyce, *Seventy Sex* (2ª ed.)
18. Pit Formento, *Il sostituto*
19. Marco Mantello, *La rabbia*
20. Sarah Shun-lien Bynum, *Madeleine dorme*
21. Bernard Quiriny, *Le assetate*
22. Aa. Vv. (a cura di Mauro Baldrati), *Love out*
23. Jakuta Alikavazovic, *Fuga in blu*
24. Elio Lanteri, *La conca del tempo*
25. Jacek Dukaj, *Gli imperi tremano*
26. Riccardo Romagnoli, *Il diciottesimo compleanno*
27. Romano Luperini, *L'uso della vita. 1968*

COLLANA REALTÀ UMANA

1. Aa. Vv., a cura di Domenica Mazzù, *Politiche di Caino*
2. Giuseppe Fornari, *Filosofia di passione*
3. James Alison, *Fede oltre il risentimento*
4. Slavoj Žižek, *La fragilità dell'assoluto*
5. Aa. Vv., *La violenza allo specchio*
6. Slavoj Žižek e Eric L. Santner, *Odia il prossimo tuo*
7. Gabriele Lenzi, *L'eterna fuga*
8. Aa. Vv., a cura di Maria Stella Barberi, *Catastrofi generative*
9. Paul Dumouchel, *Economia dell'invidia*
10. Denis de Rougemont, *Pensare con le mani*
11. Riccardo Di Giuseppe, *La sfera di Mœbius*
12. Giuseppe Fornari, *La conoscenza tragica in Euripide e in Sofocle*
13. Giuseppe Fornari, *Storicità radicale*

FINITO DI STAMPARE NEL DICEMBRE 2013