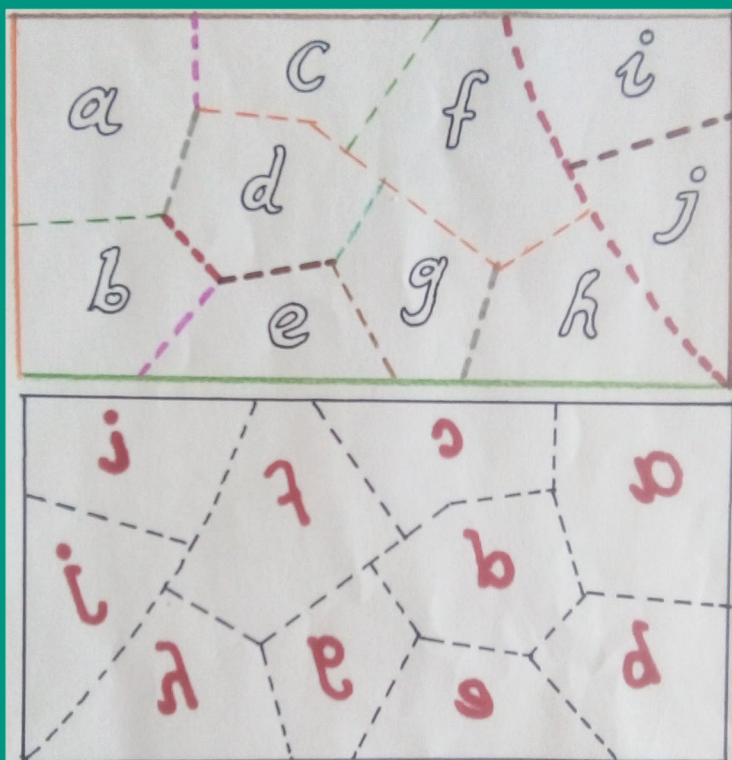


IN LIMINE FRONTIERE E INTEGRAZIONI



a cura di Diego Poli



Ars typographica usum calami non
inhibuit, sed celebriorem reddidit.

(Comenius, *Via Lucis*)

EPISTEME
dell'Antichità e oltre

Collana diretta da Diego Poli

IN LIMINE
FRONTIERE E INTEGRAZIONI

a cura di
Diego Poli



Roma 2019

Volume pubblicato con il finanziamento del Dipartimento di studi umanistici -
SeLLF dell'Università di Macerata e del Prin 2017, Prot. 20172F2FEZ

In copertina:

Les dialectes n'ont pas de limites naturelles, Ferdinand de Saussure.

“Liminalità: attraversamento e antagonismo” nello specchio rovesciato di Enrico Pulsoni.

© «Il Calamo» di Fausto Liberati s.n.c.

Tutti i diritti riservati

ISBN 9788898640379

Per ordinazioni / Orders to be sent to:

Editrice “Il Calamo” s.n.c.
Tel. 06.98968058 - Fax 06.98968062
INTERNET <http://www.ilcalamo.it>
E-mail: info@ilcalamo.it

*I volumi pubblicati nella Collana sono sottoposti a un processo di peer review che ne
attesta la validità scientifica*

NON PIÙ E NON ANCORA. LIMINALITÀ E CARNEVALE
(SULLE CATEGORIE DI VICTOR W. TURNER E MICHAIL M. BACHTIN)

Mentre aspettava il visto per trasferirsi negli Stati Uniti, dove gli era stato offerto un posto alla Cornell University, Victor W. Turner, antropologo scozzese formatosi alla scuola 'funzionalista' di Manchester sotto il magistero di Max Gluckman, avrebbe letto in biblioteca il saggio di Arnold Van Gennep (1909) sui riti di passaggio, da poco tradotto in inglese¹. In quel testo fondamentale si trova la prima formulazione delle tre fasi del processo rituale, la seconda delle quali, appunto quella del passaggio, della soglia, del limine fra ciò che non (si) è più e ciò che non (si) è ancora, assumerà un ruolo centrale nell'antropologia di Turner².

Conviene dunque partire da Van Gennep che «sulla base di una ricerca comparativa che non conosce limiti etnografici, geografici o cronologici» (Remotti 1981, XXIII) riconosce la struttura comune a tutti i riti di passaggio in una sequenza ternaria. Tutti i rituali che accompagnano la transizione da una condizione a un'altra, per l'individuo (nascita, pubertà, fidanzamento, matrimonio, gravidanza, morte), o da una situazione a un'altra, per la società, seguono un modello scandito in riti di separazione, riti di margine, riti di aggregazione (complessivamente designati da Van Gennep appunto come riti di passaggio). Anche se non sono dappertutto e sempre sviluppati allo stesso modo né obbediscono agli stessi cerimoniali, pure lo schema completo dei riti di passaggio comporta sempre riti *pre-liminari*, *liminari* e *post-liminari*: con le parole di Van Gennep (1909, 18), si definiscono «*riti preliminari* i riti di separazione dall'ambiente precedente, *riti liminari* i riti eseguiti durante lo stadio del margine e *riti postliminari* i riti di aggregazione al nuovo ambiente».

L'aver messo l'accento sul passaggio materiale, non soltanto simbolico, porta Van Gennep a valorizzare proprio il margine, la zona di transizione, lo spazio e il tempo liminare, come quello stadio indispensabile per

¹ Nel 1960, per i tipi di University of Chicago Press, a c. di M.B. Vizedom, G.L. Caffee.

² Un profilo rapido ma efficace si può leggere nell'articolo di Mathieu Deflem (1991).

attenuare o cancellare quella trasformazione brusca e foriera altrimenti di inquietudini sia per l'individuo sia per la società (Remotti 1981, XIX):

Il fenomeno del margine può riscontrarsi in molte altre attività umane e si ritrova nell'attività biologica generale, nelle applicazioni dell'energia fisica, nei ritmi cosmici. [...] non è però più la stessa cosa quando si tratti di attività biologiche o sociali. Infatti queste si logorano e devono, a intervalli più o meno ravvicinati, rigenerarsi. È proprio a questa necessità fondamentale che, in definitiva, rispondono i riti di passaggio, a tal punto da assumere talvolta la forma di riti di morte e di rinascita (Van Gennep 1909, 159).

Anche se l'articolazione dei capitoli della monografia di Van Gennep privilegia i riti di passaggio nel ciclo dell'esistenza individuale, non c'è dubbio che l'obiettivo sia più ambizioso e coinvolga anche i rituali che le società mettono in atto ogni volta che si trovano ad attraversare delle crisi 'istituzionali', per cause interne (morte del re, vacanza dell'autorità) o esterne (guerre, carestie), soprattutto nelle popolazioni legate al calendario agricolo.

È un peccato che Michail M. Bachtin non abbia conosciuto, a quanto sembra³, questo libro, che gli avrebbe potuto schiudere una più ampia prospettiva antropologica ed etnografica sul Carnevale medievale e rinascimentale al centro della sua ricerca su François Rabelais e la cultura popolare (Bachtin 1965). Il Carnevale si costituisce, infatti, nel solco di una tradizione che risale ai Saturnali e anche più addietro, come tipica celebrazione di una fase di passaggio, congedo irriverente e rovesciamento delle norme che regolano la vita ordinaria, 'uccisione' rituale del vecchio ordine e generazione del nuovo, con un ricco linguaggio simbolico che non è senza analogie con quello dei riti di passaggio e specialmente dei riti di ribellione e di inversione di status. Ma di ciò più avanti.

Victor Turner, invece, legge con attenzione il libro di Van Gennep e ne riconosce e sviluppa l'intuizione centrale, che diventa uno dei fulcri della sua riflessione svolta a partire dalla sua esperienza di terreno, presso gli Ndembu, una popolazione Bantu dell'allora Rhodesia settentrionale (l'attuale Zambia). Anche grazie a questa lettura⁴, egli si stacca progressiva-

³ Nell'accurata bibliografia redatta da Stefania Sini (2014) il nome non compare mai e, a memoria di chi scrive, da lettore delle traduzioni italiane dei saggi di Bachtin, sono quasi del tutto assenti i riferimenti alla letteratura etno-antropologica in genere.

⁴ Non si dimentichi che Turner, già membro del Partito Comunista, se ne allontanò dopo i fatti d'Ungheria (1956) e nel 1957 si convertì alla religione cattolica.

mente dall'approccio funzionalista dell'antropologia sociale britannica per adottare una prospettiva processuale, come denuncia già il titolo della sua monografia forse più famosa, *Il processo rituale* (Turner 1969).

Il rito non si può ridurre alla funzione di assicurare la coesione sociale, di confermarne la struttura, le gerarchie, le distinzioni di ruolo e di status, lubrificandone per così dire gli ingranaggi al momento debito. Proprio per la sua dinamica a tre tempi, il cui perno è la fase di margine, il limbo della liminalità⁵, dove gli attori passano attraverso una manipolazione simbolica degli elementi costitutivi della società per poter accedere a uno stadio successivo, a una riorganizzazione individuale e/o collettiva, il rito esprime un *ritmo* che si può ritrovare variamente modulato in molti altri ambiti della società e della cultura. Si fa strada in altre parole una prospettiva processuale e non più statica, strutturale, o funzionale-organicistica⁶, da cui guardare al rito come a un paradigma della società, intesa non come datità o sistema in equilibrio, ma come un «processo dialettico» (Turner 1969, 114, 216) che attraversa necessariamente fasi di disordine e di ordine, di solidarietà orizzontali e di distinzioni verticali.

Se il rito rivela i valori più profondi che muovono gli esseri umani ed è la cifra per comprendere la dinamica essenziale delle società, il momento liminale ne è la chiave di volta. Nella sua esperienza di campo Turner aveva potuto osservare che «molto spesso le decisioni di eseguire dei rituali erano legate a crisi nella vita sociale dei villaggi. [...] che tra gli Ndembu c'è un rapporto stretto tra conflitto sociale e rituale [...] e che una molteplicità di situazioni conflittuali è correlata ad un'alta frequenza di celebrazioni rituali» (Turner 1969, 10).

Un esame attento e particolareggiato di diversi rituali Ndembu⁷, condotto prima sul terreno e poi alla luce dello schema dei riti di passaggio, porta Turner a illuminare in modo speciale quelle «unità di spazio e di tempo nelle quali il comportamento e il simbolismo sono temporaneamente affrancati dalle norme e dai valori che governano la vita pubblica di chi occupa posizioni strutturali» (*ivi*, 181), cioè appunto le fasi liminali, consi-

⁵ La forma *liminalità*, calcata sull'inglese *liminality*, si è ormai imposta sulla forma *liminarità*, almeno nella discussione di questo settore dell'antropologia sociale e culturale.

⁶ Turner «ben presto venne alla conclusione che una immagine organicistica, per quanto strutturata, è statica, riduttiva; non salva né la percezione della processualità sociale, che è quanto dire il significato globale sociale nelle sue 'trasformazioni' strutturali, né il significato dinamico strutturale degli individui o gruppi nella collettività» (Zadra 1972, 8).

⁷ Rituali delle donne, legati alla procreazione e al paradosso della gemellarità, rituali di insediamento dei capi: cfr. Turner (1969).

derate «come un tempo e un luogo di ritiro dalle modalità di azione sociale» e quindi «come un periodo, potenzialmente, di riesame dei valori centrali e degli assiomi della cultura» in cui hanno luogo i rituali (*ivi*, 182).

Quali sono dunque le caratteristiche della liminalità? Poiché essa si trova *betwixt and between*, il soggetto che la attraversa si colloca in una situazione ambigua e ambivalente, privato delle proprietà e dei contrassegni dello stato precedente (con i riti di separazione), ma non ancora fornito di quelli dello stato successivo (con i riti di aggregazione). Questa indeterminatezza trova espressione in una varietà di simboli: «la liminalità viene spesso paragonata alla morte, al fatto di essere nell'utero, all'invisibilità; all'oscurità, alla bisessualità, al deserto e a un'eclissi solare o lunare» (*ivi*, 112).

Gli esseri liminali possono essere mascherati o del tutto nudi, «per dimostrare che in quanto esseri marginali non hanno status, proprietà, insegne, vesti secolari che possano indicare il rango o il ruolo» (*ibid.*). Insomma, si rappresenta una condizione uniforme, che potenzialmente sviluppa sentimenti di solidarietà ed egualitarismo: «le distinzioni di rango e di status della vita ordinaria scompaiono o si livellano» (*ibid.*).

Turner usa a tale proposito il termine di *communitas*. L'esperienza che viene fatta nella liminalità è quella di rapporti umani immediati che prescindono dalle differenze e dalle gerarchie dei rapporti sociali strutturati. Questa dialettica si proietta su una scala complessiva:

È come se vi fossero qui due 'modelli' principali per i rapporti tra gli esseri umani, modelli che si affiancano e si alternano. Il primo è quello della società come sistema strutturato, differenziato e spesso gerarchico di posizioni politico-giuridico-economiche, con molti tipi di valutazioni, che separano gli uomini in termini di 'più' e di 'meno'. Il secondo, che emerge in modo riconoscibile nel periodo liminale, è quello della società come *comitatus*, comunità o anche comunione non strutturata o rudimentalmente strutturata e relativamente indifferenziata di individui uguali che si sottomettono insieme all'autorità generale dei *maiores* rituali (*ivi*, 113).

Anche se in queste ultime righe il riferimento è all'esperienza condizionata dei riti di passaggio nelle società tribali, la dialettica di struttura e *communitas*⁸ diventa per Turner un modello del processo sociale *tout court*.

⁸ O antistruttura, come recita il sottotitolo del *Processo rituale* e come altrove Turner preferisce dire: ma il termine antistruttura può indurre nell'equivoco di pensare a questa solo come un ribaltamento della struttura che regge la vita ordinata della società nel periodo 'normale'. Invece deve essere chiaro che si tratta di un'esperienza radicalmente trasformativa e rifondativa dell'essere umano.

Già qui si potrebbero riscontrare analogie di valore euristico con l'interpretazione del Carnevale data da Bachtin, secondo il quale i divertimenti di tipo carnevalesco «rivelavano un aspetto completamente diverso del mondo, dell'uomo e dei rapporti umani [...]; sembravano aver edificato accanto al mondo ufficiale *un secondo mondo e una seconda vita*, di cui erano partecipi, in misura più o meno grande, tutti gli uomini del Medioevo, e in cui essi *vivevano* in corrispondenza con alcune date particolari» (Bachtin 1965, 8). Il Carnevale è per il pensatore russo una vera e propria *Lebensform* che si alterna e si avvicenda con la vita quotidiana, strutturata in ruoli e distinzioni gerarchiche: «durante il carnevale è la vita stessa che recita, rappresentando [...] un'altra forma libera (e piena) di realizzazione, la propria rinascita e il proprio rinnovamento su principî migliori. Qui la forma reale della vita appare nello stesso tempo come la sua forma ideale resuscitata» (*ivi*, 11).

Bachtin sapeva bene che le feste (Turner avrebbe detto i riti) hanno sempre un rapporto essenziale con il tempo e sono «legate a periodi di *crisi*, di svolta, nella vita della natura, della società e dell'uomo» (*ivi*, 12); ma nel Carnevale assumeva un valore particolare l'abolizione (meglio, la sospensione temporanea) di tutti i rapporti gerarchici:

nel carnevale tutti erano considerati uguali, e nella piazza carnevalesca regnava la forma particolare del contatto familiare e libero fra le persone, separate nella vita normale – non carnevalesca – dalle barriere insormontabili della loro condizione, dei loro beni, del loro lavoro, della loro età e della loro situazione familiare. Sullo sfondo dell'eccezionale gerarchizzazione del regime feudale medievale, con l'estremo spezzettamento in stati e corporazioni nella vita di ogni giorno, questo contatto libero e familiare era sentito molto acutamente e costituiva una parte essenziale della percezione carnevalesca del mondo. Era come se l'individuo fosse dotato di una seconda vita che gli permetteva di avere rapporti nuovi, puramente umani, con i suoi simili. Il senso di estraneità spariva temporaneamente. L'uomo ritornava a se stesso e si sentiva essere umano fra altri esseri umani. (*ivi*, 13).

Ma torniamo alle caratteristiche della liminalità come sono definite da Turner.

La discussione di un particolare rito di passaggio presso gli Ndembu, quello relativo all'insediamento del capo anziano, lo status più alto di quella tribù, permette all'antropologo di tratteggiare le principali condotte simboliche della liminalità⁹. Una di queste, evidenziate nel rituale di insedia-

⁹ Rinvio alle pagine del *Processo rituale* (Turner 1969, 114-122) per una descrizione dettagliata del rito: qui mi limito alle osservazioni più rilevanti.

mento, è il cosiddetto ‘oltraggio’ di colui che è destinato a essere capo: chiunque ritenga di avere dei motivi di rivalsa ha diritto di oltraggiarlo mentre egli deve accettare pazientemente e in silenzio gli insulti (Turner 1969, 118). Nella liminalità si esprimono i poteri rituali dei deboli sui ‘normalmente’ forti¹⁰.

«Nella liminalità il subalterno diviene il dominante», l'autorità suprema viene rappresentata come uno schiavo: «ma il ruolo del capo umiliato non è che un esempio esasperato di un tema ricorrente nelle situazioni liminali. Questo tema è la privazione degli attributi preliminari e postliminari» (ivi, 119) alla stessa stregua, cioè, della mancanza/indistinzione di sesso (genere) e di nome (anonimia). «Simbolicamente, tutti gli attributi che distinguono categorie e gruppi nell'ordine sociale strutturato subiscono qui una sospensione» (ibid.).

Altre caratteristiche sono la sottomissione e il silenzio e, in generale, diverse forme di umiliazione e di livellamento, come s'è già accennato. Poiché, nell'ottica tribale degli Ndembu, chi raggiunge uno status elevato potrebbe essere tentato di abusarne, mentre «deve considerare i propri privilegi come doni dell'intera comunità, che in ultima istanza è titolare di un diritto prevalente su tutte le sue azioni» (ivi, 121), questo si ripercuote nel simbolismo del riso: si dice infatti che il capo deve ‘ridere con la gente’, che «anche dopo esser diventato capo, deve continuare a far parte come membro dell'intera comunità delle persone [...] e dimostrarlo ‘ridendo con loro’, rispettando i loro diritti, ‘facendo buona accoglienza a tutti’ e condividendo il cibo con loro» (ibid.).

Sottolineo solo *en passant* quanto questo valore antigerarchico e ugualitaristico del riso (e del cibo) sia vicino alla interpretazione bachtiniana del riso carnevalesco.

Schematizzando alla maniera di Lévi-Strauss¹¹, Turner (ivi, 123) redi-

¹⁰ Viene ancora spontaneo il richiamo al Carnevale bachtiniano, alla figura centrale del re, cioè di uno schiavo o di un buffone nella vita normale che viene rivestito delle insegne dell'autorità e pubblicamente deriso e oltraggiato alla scadenza del suo ‘regno’, alla fine della festa, rappresentando a livello di immagini simboliche l'unità contraddittoria dell'elevazione e dell'abbassamento (cfr. Bachtin 1965, 216, 222, e *passim*).

¹¹ Non si dimentichi che all'epoca il verbo strutturalistico era dominante; ma Turner ne riconobbe subito i limiti: «lo schema binario e l'arbitrarietà vanno solitamente insieme, entrambi hanno sede nell'universo atemporale dei ‘significanti’. Un simile trattamento – benché si presenti spesso con un'eleganza seducente, un *frisson* per le nostre facoltà conoscitive – isola l'insieme totale dei simboli dalla vita sociale complessa e continuamente mutevole, oscura e scintillante di desiderio e di emozioni, che è il suo *milieu* e il suo contesto e lo condanna a un *rigor mortis* dualistico» (Turner 1982, 52; si noti che l'originale è del 1974: <<https://scholarship.rice.edu/handle/1911/63159>>).

ge una sintetica tavola di opposizioni che contraddistinguono la liminalità verso il sistema di status. Ne riporto alcune fra le più pregnanti:

Transizione / stato
Totalità / parzialità
Omogeneità / eterogeneità
Uguaglianza / disuguaglianza
Anonimia / sistemi di nomenclatura
Assenza di proprietà / proprietà
Assenza di *status* / *status*
Nudità o vestiario uniforme / distinzione nel vestiario
Continenza sessuale¹² / sessualità
Assenza di rango / distinzioni di rango
Sacralità / secolarità
Silenzio / parola
Sospensione dei diritti e dei doveri di parentela / diritti e doveri di parentela
Stoltezza¹³ / sagacia

È facile inferenza, da queste caratteristiche simboliche e comportamentali della *communitas* che si esprime nei periodi e negli eventi liminali, che «dal punto di vista di chi è interessato al mantenimento della ‘struttura’ ogni manifestazione consistente di *communitas* deve apparire pericolosa e anarchica e dev’essere limitata, con prescrizioni, proibizioni e condizioni» (*ivi*, 125).

E anche questo non può non richiamare alla mente la dialettica storica fra il Carnevale medievale e rinascimentale, come cronotopo della cultura popolare del riso e della sovversione dei valori dominanti nella vita ordinaria, e le ripetute mozioni di censura e le azioni di repressione e sradicamento portate contro di esso – e contro le feste ad esso assimilate (come le feste dei folli e altre celebrazioni analoghe del periodo invernale) – da parte della cultura ufficiale ecclesiastica e laica.

Si è visto come i simboli rituali della liminalità siano essenzialmente di obliterazione oppure di ambiguità e di paradosso, cioè operino cancel-

¹² «Oppure la sua antitesi, la comunità sessuale; la continenza e la comunità sessuale distruggono entrambe il matrimonio e la famiglia, che legittimano uno *status* strutturale» (Turner 1969, 128).

¹³ Si pensi al fenomeno della cosiddetta ‘follia sacra’.

lando, rendendo invisibili le distinzioni e le differenze della struttura sociale, oppure attribuendo ai partecipanti contemporaneamente connotati opposti e contraddittori (vita/morte, maschio/femmina, alto/basso, cibo/escremento ecc.). La confusione e la mescolanza delle barriere e delle gerarchie nella liminalità producono una sospensione dei rapporti sociali 'profani', dei diritti e delle obbligazioni della vita ordinaria, insomma un sovvertimento dell'ordine sociale (Turner 1982, 59). La sequenza degli episodi nello spazio-tempo (Bachtin direbbe nel cronotopo) della liminalità «può comportare anche eventi sovversivi e ludici» (*ivi*, 60). Gli elementi della cultura vengono isolati, manipolati e «ricombinati in molti modi, spesso grotteschi perché disposti secondo combinazioni possibili o immaginarie anziché secondo quelle dettate dall'esperienza» fissata nella tradizione. «In altri termini, nella liminalità la gente 'gioca' con gli elementi della sfera familiare e li rende non familiari. La novità nasce da combinazioni senza precedenti di elementi familiari» (*ibid.*).

Di nuovo, non è difficile cogliere la vicinanza ermeneutica con la valorizzazione delle potenzialità sovversive del Carnevale popolare e con la sua peculiare costruzione delle immagini, secondo l'estetica del realismo grottesco come lo definisce Bachtin.

Anche il concetto di antistruttura, che pure Turner usa per caratterizzare il processo sociale che avviene nella liminalità, deve essere inteso come «la dissoluzione della struttura sociale normativa con i suoi insiemi di ruoli, status, diritti e doveri giuridici ecc.» (*ibid.*). Una dissoluzione che, lungi dall'essere meramente distruttiva, permette l'espressione del sistema latente delle alternative potenziali, da cui potrà scaturire il nuovo, dunque l'antistruttura è la fonte della nuova cultura (*ibid.*). In tal modo, proprio questa scomposizione della cultura nei suoi fattori costitutivi e ricomposizione libera e ludica dei medesimi in ogni e qualsiasi configurazione possibile si rivela l'essenza della liminalità, ciò che la rende «il vero e proprio vivaio della creatività culturale» (*ivi*, 61).

Turner insiste sul fatto che egli non intende affatto l'antistruttura come un rovesciamento speculare o simmetrico della struttura socioeconomica ordinaria, ma come una «liberazione delle potenzialità umane di conoscenza, sentimento, volizione, creatività, ecc. dalle costrizioni normative che impongono di occupare una serie di status sociali, di impersonare una molteplicità di ruoli» (*ivi*, 82). Ciò può avvenire ogni volta che si producono (o si attivano ritualmente) degli intervalli, delle zone e dei tempi, per quanto limitati, di margine o *limen*, appunto, «in cui il passato è temporaneamente negato, sospeso o abolito, e il futuro non è ancora iniziato, un istante di

pura potenzialità in cui ogni cosa è come sospesa a un filo» (*ivi*, 87). Anche se la liminalità tribale, ammette l'antropologo, «non può mai essere molto più che un barlume di sovversione», tuttavia essa «contiene il germe degli sviluppi sociali successivi, del mutamento della società» (*ibid.*).

In quanto «essa solleva problemi che sono fondamentali per l'uomo della struttura sociale, e lo stimola alla riflessione e alla critica», la liminalità fornisce nello stesso tempo un commento 'metalinguistico' alle regole che governano lo stare assieme nella vita ordinaria e un'esperienza¹⁴ di un modello sociale di «*communitas* omogenea non strutturata, i cui confini coincidono idealmente con quelli della specie umana» (*ivi*, 91). Ora, dice Turner, succede che proprio «l'esperienza della *communitas* diventa la memoria della *communitas*» (*ibid.*). Cioè, che il passaggio liminale, per restare in questo lessico, deposita nelle menti e nei cuori di chi vi partecipa il senso di una possibilità di vita diversa da quella in cui sono abitualmente costretti.

Analogamente, Bachtin sottolineava che le feste di tipo carnevalesco eccedevano inevitabilmente gli spazi e i tempi in cui le città e il calendario le confinavano, «l'influenza della percezione carnevalesca del mondo sulla visione e il pensiero degli uomini era radicale: li obbligava a staccarsi in qualche modo dalla loro condizione ufficiale [...], a percepire il mondo sotto il suo aspetto comico e carnevalesco» (Bachtin 1965, 17). Egli sostiene anzi che, nonostante il carattere effimero dei giorni di festa, il riso e la gioia che vi si esprimevano non potevano essere dimenticati: e fu «grazie a questi sprazzi di luce festivi della coscienza umana che si poté sviluppare un'altra verità non ufficiale sul mondo e sull'uomo, la quale aprì la strada alla nuova autocoscienza del Rinascimento» (*ivi*, 102).

L'elaborazione della categoria di liminalità si interseca in Victor Turner, da un certo punto in poi, con quelle di dramma sociale, *performance* ed esperienza. Questo permette alla sua riflessione di arricchirsi di sfaccettature nuove, di discutere gli effetti del rituale nella produzione culturale e letteraria – analogamente a quella che Bachtin chiama 'carnevalizzazione' – e di tracciare anche, a grandi linee, un profilo diacronico ed evolutivo che dia conto delle specificità delle società complesse (post-indu-

¹⁴ Turner si riferisce più volte al concetto di *Erlebnis* come formulato da Wilhelm Dilthey, un autore che, insieme al Martin Buber del principio dialogico, è molto presente sullo sfondo della sua speculazione. Non c'è spazio qui per approfondire questo aspetto, ma basti ricordare che sono due pensatori con cui anche Bachtin si trova in piena sintonia.

striali) rispetto alle società tribali (pre-industriali): un approccio sociologico e processuale che sottrae l'antropologo a una delle ricorrenti accuse che vengono rivolte alle prospettive etno-comparativistiche, cioè di trascurare la variabile storica.

Con dramma sociale Turner intende una «sequenza obiettivamente isolabile di interazioni sociali di tipo conflittuale, competitivo o agonistico» (1986, 93), una «forma processuale pressoché universale» (1982, 133), scandita in quattro momenti: dapprima si ha una rottura delle normali relazioni sociali, un'infrangimento alle regole essenziali di una comunità; da ciò scaturisce una crisi, in cui si formano gruppi antagonisti, fazioni, partiti che esprimono il conflitto che prima era latente; a questo punto inizia una fase di mediazione, di tentativi di riparazione rituali, giuridici o d'altro tipo, comunque nei quali la comunità è spinta a riflettere su se stessa, sulle ragioni del conflitto, per porvi rimedio; l'ultima fase vede o la riconciliazione, la ricomposizione della società che era stata messa in crisi, oppure il riconoscimento dell'insanabilità del contrasto e la separazione fra le parti antagonistiche¹⁵.

Come si sarà forse già intuito, la terza fase del dramma sociale è quella che svolge maggiormente una funzione liminale, di riflessione e messa in discussione delle strutture che hanno fatto esplodere il conflitto; questo avviene anche attraverso processi rituali e rappresentazioni, quindi attraverso tipi di *performance* culturale che Turner considera vere e proprie fonti di generi 'estetici' come il teatro e le varie forme di spettacolo, incluse quelle popolari come le feste e i carnevali¹⁶.

Il dramma sociale ha la caratteristica di attivare le opposizioni e le distinzioni che costituiscono la struttura della società e di trasformarle in conflitti, per risolvere i quali occorre trovare e sperimentare una varietà di forme di compensazione che, a seconda dei livelli di sviluppo, possono avere espressione religiosa, giuridica o anche artistica. Ogni tipo di *performance* culturale, scrive Turner (1982, 36), compresi il rito, la cerimonia, il carnevale, il teatro e la poesia, realizza un processo mediante il quale ciò che normalmente è presupposto, sottratto all'osservazione e alla discussione, viene messo in luce, ovvero fatto oggetto di analisi e contestazione. In questo vero e proprio spazio liminale l'opposizione fondamentale è fra l'indeterminatezza e le modalità della determinazione (*ivi*, 141), entrambe inte-

¹⁵ Turner elabora e riprende più volte questo schema nei suoi lavori (cfr. Turner 1982, 117 e ss.; 1986, 93 e ss.; 2014, 91 e ss.).

¹⁶ «È la terza fase di un dramma sociale, la compensazione, quella che ha più a che fare con la genesi e il mantenimento dei generi culturali, sia 'colti' che 'popolari', sia orali che scritti» (Turner 1982, 137).

se in senso processuale e dove la prima «non è negazione, vuoto, privazione. È piuttosto potenzialità, possibilità di divenire» (*ibid.*).

Considerare il rituale «soprattutto come *performance, rappresentazione*, e non come insieme di regole o rubriche» (*ivi*, 145), che tutt'al più lo incorniciano ma non lo bloccano, permette a Turner di sottolineare che nel corso dell'esecuzione si può generare qualche cosa di nuovo, che «il 'flusso' dell'azione e dell'interazione entro questa cornice può portare a intuizioni senza precedenti e anche generare simboli e significati nuovi, incorporabili in performance successive» (*ibid.*).

L'antropologo insiste sul fatto che «il rituale, nella pienezza della sua esecuzione nelle culture tribali e in molte di quelle post-tribali, è una matrice da cui sono derivati molti altri generi di performance culturale, compresa la maggior parte di quelli che tendiamo a considerare 'estetici'» (*ivi*, 147). E ancora: «il rituale vivente può essere assimilato all'opera d'arte», «è una sincronizzazione di molti generi di performance, ed è spesso ordinato in base a una struttura drammatica, un intreccio, comprendente spesso un'azione sacrificale o autosacrificale» (*ivi*, 148); «lungi dall'essere meramente formale o convenzionale, è una sinfonia che usa anche altri mezzi oltre la musica. Può essere, e spesso è, una sinfonia o un insieme sinestetico di generi espressivi culturali, o una sinergia di svariate espressioni simboliche» (*ivi*, 149).

Sembra fargli eco Bachtin quando sottolinea lo scambio fra realtà e rappresentazione («durante il carnevale [...] è la vita stessa che recita e, per un certo tempo, la recita si trasforma in vita autentica», 1965, 11) o riassume le fonti e le matrici della carnevalizzazione, cioè dell'influsso sulla letteratura antica, medievale e rinascimentale dei principi e della logica delle feste di tipo carnevalesco:

Il carnevale in sé [...] non è naturalmente un fenomeno letterario. È una *forma di spettacolo sincretistica* di carattere rituale. [...] Il carnevale ha elaborato *tutto un linguaggio* di forme simboliche concretamente sensibili [*che esprimeva*] un unico (ma complesso) senso carnevalesco del mondo, che penetrava tutte le sue forme. [...] Questa trasposizione del carnevale nel linguaggio della letteratura è ciò che noi chiamiamo appunto carnevalizzazione [...].

Il carnevale è uno spettacolo senza ribalta e senza divisione in esecutori e spettatori. Nel carnevale tutti sono attivi partecipanti, tutti prendono parte all'azione carnevalesca. (Bachtin 1963, 159-160).

Certamente il pensatore russo enfatizza nel rapporto Carnevale-letteratura essenzialmente il trasferimento di un sistema di immagini, imperniato sull'ambivalenza, il grottesco, il riso ecc., e la logica che lo governa, mentre l'antropologo mette l'accento soprattutto sulla dimensione performativa ed esperienziale. Però non si può fare a meno di notare le straordinarie affinità di formulazione, rivelate anche da passi come questo: «Il rituale, diversamente dal teatro, non fa distinzione fra attori e spettatori. [...] tutti condividono, sia nella forma che nella sostanza, uno stesso insieme di credenze e accettano lo stesso sistema di pratiche, gli stessi insiemi di azioni rituali o liturgiche» (Turner 1982, 199). Quando, nel corso delle sue riflessioni più mature, affronterà le trasformazioni del rituale fuori dalle società tribali, egli non esiterà a scrivere che «lo smembramento del rituale [...] si è rivelato un'opportunità: nella cultura alta per il teatro, e a livello popolare per il carnevale» (Turner 2014, 61).

Parimenti accostabili e sovrapponibili risultano le distinzioni che Turner e Bachtin fanno rispetto a fenomeni che potrebbero essere confusi. Il Carnevale va distinto dalle feste ufficiali del Medioevo, sia ecclesiastiche che laiche, le quali «non facevano altro che consacrare, che sancire il regime esistente e rafforzarlo»; la festa ufficiale «convalidava la stabilità, l'immutabilità e l'eternità dell'ordine esistente: la gerarchia, i valori, le norme e i tabù religiosi, politici e morali in vigore. La festa era il trionfo della verità già data, vittoriosa, dominante, che assumeva l'aspetto di una verità eterna, immutabile e perentoria» (Bachtin 1965, 12-13).

Turner riporterebbe in questo caso la differenza a quella fra rito propriamente detto e cerimonia (o, con altra terminologia, rituale secolare), intesa questa come «una solenne performance istituzionalizzata della realtà sociale indicativa¹⁷, normativamente strutturata» (Turner 1982, 151). La cerimonia appare come una «dichiarazione di guerra della forma contro l'indeterminatezza» (*ibid.*); per esemplificare, «mentre il Carnevale¹⁸ crea una *communitas* [...], la parata militare celebra una *struttura*, perché è la rappresentazione simbolica di distinzioni gerarchiche», in altre parole una cerimonia (Turner 1986, 116). Mentre il rito, attraverso i suoi processi liminali, è associato con le *transizioni* sociali, la cerimonia è invece collegata con gli *stati* sociali (*ivi*, 267).

¹⁷ Qui Turner utilizza la distinzione fra modo indicativo e modo congiuntivo, che dalla morfologia verbale trasferisce a quella della cultura, per significare il contrasto fra modalità affermative o assertive e modalità ottative o potenziali dei processi sociali: un'ulteriore riformulazione della dialettica fra liminalità e strutturalità.

¹⁸ Qui Turner parla della sua esperienza con il Carnevale brasiliano.

Per concludere provvisoriamente questo confronto, non si può sotto-
cendere il fatto che Turner citi occasionalmente Bachtin nei suoi ultimi lavori
(non era evidentemente possibile l'inverso!). Anche se provenienti da espe-
rienze condotte su terreni diversi (la letteratura medievale e rinascimentale
europea/le tribù dell'Africa meridionale), i due studiosi hanno maturato
una visione molto vicina del processo sociale e culturale. Quello che Turner
declina come liminalità corrisponde perfettamente a quello che Bachtin
intende con Carnevale: analoghi apparati simbolici, analoga visione pro-
cessuale e dialettica, analogo accento posto sulla creatività delle situazioni
apparentemente disordinate rispetto all'ordine costituito, enfasi sulle moda-
lità di esperienza di una *communitas* resa possibile dal rito e dalla festa,
valorizzazione delle soglie e dei confini come zone di riflessione sui propri
valori identitari, in cui un io e un tu, un *ego* e un *alter* si possono definire
reciprocamente e ritrovarsi in quello che Buber chiamava il noi essenziale.

Qualcuno si potrebbe chiedere se ci sia una ragione più profonda di
questa sintonia fra due autori per altri aspetti così lontani: una sintonia, tra
l'altro, che si ritrova anche nella loro non sistematicità, nel loro rifiuto,
anche esplicito¹⁹, di dare forma a un sistema coeso e coerente, pur ruotan-
do sempre il loro pensiero attorno ad alcuni assi portanti ben riconoscibili;
una sintonia che si verifica anche, in negativo, nelle critiche che sono state
loro rivolte, di esagerare l'importanza dei momenti rituali, festivi, comuni-
tari, nella dinamica delle società, e rispettivamente di sottovalutare la forza
delle strutture modellizzanti e ordinanti del vivere insieme.

Una sintonia che forse non a caso si rinviene anche in una comune
ispirazione religiosa.

¹⁹ «Sono prevenuto verso la costruzione di sistemi» (Turner 2014, 76).

RIFERIMENTI BIBLIOGRAFICI

Bachtin, Michail

- 1963 *Dostoevskij. Poetica e stilistica* [tr. it. di G. Garritano, Torino, Einaudi, 1968].
1965 *L'opera di Rabelais e la cultura popolare. Riso, Carnevale e festa nella tradizione medievale e rinascimentale* [tr. it. di M. Romano, Torino, Einaudi, 1979].

Deflem, Mathieu

- 1991 *Ritual, Anti-Structure, and Religion: A Discussion of Victor Turner's Processual Symbolic Analysis*, «Journal for the Scientific Study of Religion» 30/1, pp. 1-25.

Remotti, Francesco

- 1981 *Introduzione: Van Gennep tra etnologia e folklore*, in Van Gennep 1909, VII-XXIX.

Sini, Stefania

- 2014 *Venti anni di studi di Michail Bachtin in lingua russa: repertorio bibliografico ragionato e commentato (1995-2015)*, a cura di S. Sini, con la collaborazione di E. Illarionova, «Moderna. Semestrale di teoria e critica della letteratura» 16/1-2, pp. 215-421.

Turner, Victor

- 1969 *Il processo rituale. Struttura e antistruttura* [tr. it. di N. Greppi Collu, Brescia, Morcelliana, 1972].
1982 *Dal rito al teatro* [tr. it. di P. Capriolo, Bologna, il Mulino, 1986].
1986 *Antropologia della performance* [tr. it. di S. Mosetti, Bologna, il Mulino, 1993].
2014 *Antropologia dell'esperienza*, a cura di S. De Matteis [tr. it. di M.Z. Ciccimarra, Bologna, il Mulino].

Van Gennep, Arnold

- 1909 *I riti di passaggio* [tr. it. di M.L. Remotti, Torino, Boringhieri, 1981].

Zadra, Dario

- 1972 *Introduzione*, in Turner 1969, 7-24.

MASSIMO BONAFIN

NO MORE, NOT YET. LIMINALITY AND CARNIVAL
(VICTOR W. TURNER'S AND MICHAIL M. BACHTIN'S CATEGORIES)

Even though coming from experiences conducted on different domains (Medieval and Renaissance European literature / the tribes of Southern Africa), Mikhail Bakhtin and Victor Turner reached a very close vision of the social and cultural process. What Turner defines as liminality matches perfectly to what Bakhtin means with Carnival: analogous symbolic apparatuses, analogous processual and dialectical procedure, similar emphasis on the creativity of apparently disordered situations (by comparison with the established order), emphasis on the modalities of experience of a *communitas* made possible by ritual and feast, enhancement of the thresholds and borders as areas of reflection on one's own identity values, in which an I and a You can be mutually defined and find each other in what Martin Buber named the "essential Us".

KEYWORDS: Rites of passage, carnival/carnivalization, literary anthropology, structure/anti-structure, social drama.

mbonafin@libero.it

INDICE

<i>In limine a una introduzione</i> (DIEGO POLI)	11
ENGLISH ABSTRACTS.	25

DALLA CATEGORIZZAZIONE AI RECUPERI DELL'IMPOSSIBILE

<i>Non più e non ancora. Liminalità e carnevale (sulle categorie di Victor W. Turner e Michail M. Bachtin)</i> (MASSIMO BONAFIN)	65
<i>Confini dell'umano e letteratura concentrazionaria</i> (NATASCIA MATTUCCI)	79
<i>I confini – non confini architettonici di Daniel Libeskind: luci, ombre, memoria</i> (CHIARA CENSI)	95
<i>In limine mortis, in limine vitae: la soglia estrema come luogo d'incontro dell'umanesimo nella vita e nell'opera di Etty Hillesum</i> (CLARA FERRANTI)	109

LA MEDIAZIONE E I CONFINI CON LA PSICOLOGIA, LA NEUROSCIENZA, I SEGNANTI E LA DISLESSIA

<i>I marginali dell'ex ospedale psichiatrico di Girifalco e il lessico delle malattie di nerve alla testa</i> (FRANCESCA M. DOVETTO)	137
<i>Aree in limine fra la lingua dei segni e la lingua vocale: analisi delle interferenze linguistiche come strategie di costruzione funzionale</i> (MARTA MUSCARIELLO)	163
<i>La sfida della lingua cinese per studenti con dislessia: nuove metodologie didattiche, obiettivi e prospettive</i> (FRANCESCA GESÙ)	191
<i>Liminalità e interpretazione: sconfinamenti tra posizioni interazionali e piani comunicativi</i> (RAFFAELA MERLINI - LAURA PICCHIO)	199

LIMEN CULTURALE, LIMEN GEOGRAFICO, LIMEN IMMAGINATO

<i>Il varco folle d'Ulisse</i> (MARIO NEGRI)	227
<i>Urbis limina</i> (CARLO PONGETTI).	241
<i>La scenografia del moderno: come i luoghi diventano non luoghi</i> (ENRICO PULSONI)	255
<i>Il poeta senza ossa ai confini del cielo (ancora su ΑΝΟΣΤΕΟΣ'ΟΝ ΠΙΘΑΑ ΤΕΝΔΕΙ)</i> (GABRIELE COSTA)	265
<i>Trieste: "limen" culturale, linguistico e geografico nell'opera di Giani Stuparich</i> (COSTANZA GEDDES DA FILICAIA)	295
<i>Il corpo come luogo liminare: prospettive in Occidente e in Oriente a confronto</i> (CRISTIANA TURINI)	307

INCONTRO, RELAZIONE, INTERFERENZA

<i>Il confine del testo. Dinamiche in limine nella trasmissione della poesia anglosassone</i> (CARLA CUCINA).	333
<i>Confini testuali del Cinquecento: gli esordi dei trattati rinascimentali</i> (GIANLUCA FRENGUELLI).	365
<i>La forma sonata de L'infinito. Su alcune omologie formativo-strutturali tra linguaggio poetico e musicale</i> (VINCENZO CAPORALETTI).	389
<i>Zōophyton: una parola per l'intermedio tra l'animale e la pianta nella Scala naturae</i> (MARIA FERNANDA FERRINI).	415
<i>Ordo: una trafila paneuropea</i> (MARIA LAURA PIERUCCI).	439

IL LIMEN DELLA PAROLA: VICO, LEOPARDI E L'ETIMO

<i>"La storia de' primi ed oscurissimi incunaboli della società": la riflessione leopardiana zibaldonica sull'idea di origine e il suo rapporto con la Scienza nuova</i> (FABIANA CACCIAPUOTI).	453
--	-----

<i>Il ruolo delle etimologie in Vico e Leopardi</i> (ROBERTO LAURO)	461
<i>Istanze di etimologia fra Vico e Leopardi</i> (ANGELA BIANCHI)	481
<i>Leopardi e Vico: etimologia, ultrafilosofia, conoscenza</i> (MARTINA PIPERNO)	497
<i>L'etimo di Silvia</i> (DANIELE MAGGI)	511
<i>Vico "in limine" fra Historismus, Étienne Bonnot de Condillac e Leopardi</i> (DIEGO POLI)	523

IL LIMEN DELLA TRADUZIONE: TRA RUSSIA E ITALIA

<i>L'Amleto russificato di Aleksandr Sumarokov: testi e contesti</i> (MARCUS C. LEVITT)	599
<i>Il "Pasternak" di Renato Poggioli</i> (BIANCA SULPASSO)	629
<i>Superare il limen: meta-temporalità e rivolta nella poesia di Anna Barkova</i> (CLAUDIA PIERALLI)	651
<i>Scrivere per i bambini, scrivere oltre i confini: Daniil Charms funambolo della so- glia</i> (LAURA PICCOLO)	665
<i>Storia e ricezione delle traduzioni dell'Evgenij Onegin di Ettore Lo Gatto (1925, 1937) nella cultura italiana degli anni '20 e '30</i> (VALERIA BOTTONE)	681

IDENTITÀ, CONFINI, INTEGRAZIONI

<i>Sprachidentität und Schreiben</i> (DAGMAR KNORR)	695
<i>Die diamesische Dimension interlingualer Untertitelung am Beispiel der Über- tragung von Partikeln im Sprachenpaar Deutsch-Italienisch</i> (ANTONELLA NARDI)	713
<i>Confini, lingue, identità</i> (FEDERICA DA MILANO)	729
<i>Scritto e parlato: incroci e confini nella storia delle lingue (e delle scritture)</i> (FRANCESCA CHIUSAROLI)	745

SPAZI LIMINALI NELLA SCRITTURA AL FEMMINILE

<i>Tradizioni e traduzioni nomadi: la tecnica del Transcultural Switching nell'opera italoфона di Jhumpa Lahiri</i> (DAGMAR REICHARDT)	781
<i>Mayy Ziyāda (1883-1941) tra femminismo e nazionalismo</i> (MARIANGELA MASULLO).	797