

**IL MARE, L'ARPA E LA SPADA**  
*Cultura e Suoni dalla Tradizione dei Nomadi Celti Giunti Millenni fa dal  
Cuore d'Europa all'Adriatico*

15-21 giugno 1998  
Ancona, Mole Vanvitelliana

**CULTI DEL SOLE E FESTE INVERNALI NELLA TRADIZIONE CELTICA E SCANDINAVA**

(testo non rivisto dall'autore)

Gianluca Ligi  
antropologo, ricercatore Università di Roma

Ringrazio il Centro Studi Oriente-Occidente per avermi invitato qui, stasera, in occasione di questa "settimana celtica", dandomi l'opportunità di condividere con voi alcuni spunti di riflessione critica.

Mi scuso in anticipo per la pronuncia di alcune parole celtiche, ma pur conoscendo abbastanza bene tutt'e tre le lingue scandinave di terraferma, in particolare lo svedese, purtroppo non parlo ancora l'irlandese né il gaelico.

Vorrei fare una breve premessa di metodo. Non sono uno storico, né tanto meno uno storico della cultura celtica, che tuttavia conosco, anche se non in modo approfondito essendomi specializzato più che altro in Scandinavistica. Ma, quel che più conta, sono un antropologo e pertanto mi pongo il problema - vi assicuro assolutamente non banale - dell'analisi antropologica di società storiche, cioè, non contemporanee. Che contributi può fornire la modellistica concettuale e l'attrezzatura metodologica proprie dell'antropologia culturale e sociale, alla ricerca storica? Che contributi può fornire l'indagine storica alle discipline demo-etno-antropologiche? Sono ben convinto che non sia questa la sede appropriata per sollevare un problema come quello dei rapporti tra storia e antropologia, ma tale è la portata teorica della questione e tali le immancabili ricadute sulle pratiche interpretative da adottare, che mi sembra impossibile non fornire almeno qualche indicazione di fondo sul mio approccio in merito.

Già da diversi anni alcune tendenze innovative della ricerca storica, come ad esempio gli studi di Lucien Febvre e la "Nouvelle histoire" francese, si sono proposte di rileggere criticamente la storia, in termini che fino a ieri erano propri delle scienze demo-etno-antropologiche: il quotidiano, il mito, la donna, la morte, ... A questo riguardo possiamo pensare ai lavori di Jacques Le Goff sull'uomo medievale e sulle concettualizzazioni occidentali del meraviglioso, sempre nel Medio Evo; oppure agli studi di Fernand Braudel sulle forme di civilizzazione europee ed extraeuropee, o alle ricerche metodologiche sulla storiografia, di Marc Bloch e alle preziose lezioni di metodo storico dell'italiano Federico Chabod.

L'antropologia, per parte sua, si è sempre posta in posizione dialettica nei confronti della storia. In Italia, il dibattito su questi temi è particolarmente vivo. Ricordo soltanto che a partire dalla definizione del metodo del comparativismo storico di Raffaele Pettazzoni a cui si rivolsero le ricerche di Angelo Brelich, Vittorio Lanternari e Dario Sabbatucci, con l'apporto del concetto di etnocentrismo critico di Ernesto De Martino, venne fondato il periodico "Culture", e successivamente indetto il I Convegno Internazionale di Antropologia Storica, nell'ottobre del 1983, che sembrò tuttavia un episodio isolato. Recentemente, invece, è nata la Sezione di Antropologia Storica dell'AISEA5 e nel '93 si è tenuto il II Convegno Int. di Antropologia Storica, con oltre novanta studiosi di diversa formazione, il cui comitato scientifico si avvaleva della consulenza di alcuni tra i maggiori studiosi italiani, tra cui: A. Buttitta, F. Cardini, S. Giusti, L. M. Lombardi Satriani, G. Mazzoleni, D. Sabbatucci, A. Seppilli, T. Tentori.

Se è vero che alla fine degli anni Quaranta, Siegfried Frederick Nadel dichiarava con una certa perentorietà, che «l'antropologo sociale non è uno storico», data l'irriducibile differenza di punti di vista assunti dalle due discipline, è pur vero che anche all'interno di una feconda tradizione di pensiero quale il funzionalismo - di solito troppo affrettatamente tacciata di perseguire un'antropologia antistorica - il rifiuto o l'accettazione delle

metodologie storiche non furono mai compiuti in modo categorico, meccanico ed incondizionato. Basti pensare, a titolo di esempio, che lo stesso Bronislaw Malinowski, nella polemica che negli anni Trenta lo vide contrapporsi ad Herskovits, sorprendentemente affermò: «credo che il cosiddetto funzionalismo non sia, e non possa essere, opposto all'approccio storico, ne è invece un necessario completamento». Contro le tesi liquidatorie dell'americano, Malinowski rielaborava le posizioni di Boas e Kroeber criticando ogni futile opposizione tra storia e scienza e rivendicando alla storia la possibilità di condurre a generalizzazioni. Resta tuttavia innegabile che l'impostazione funzionalista classica d'un Radcliffe-Brown, in cui l'accento è posto sulla funzionalità statica della struttura, mostri una certa rigidità nei confronti dell'acquisizione degli strumenti storici.

Evans-Pritchard affermò che «l'antropologia sociale e la storia sono ambedue branche della scienza sociale o degli studi sociali e che perciò c'è fra loro un rapporto di coincidenza, ciascuna delle due può apprendere molto dall'altra», come a dire, però, che la coincidenza non potrà mai essere totale; inoltre precisò che gli attacchi dei funzionalisti agli evoluzionisti e ai diffusionisti furono profondamente sbagliati in quanto: «(i funzionalisti) avrebbero dovuto accusarli non del fatto di scrivere la storia, ma di scrivere una cattiva storia». Claude Lévi-Strauss, a cui va riconosciuto senz'altro il merito di averci insegnato a leggere i miti, si impegnò a dimostrare che la differenza tra antropologia e storia non è di oggetto né di scopo, bensì di metodo: «(...) avendo lo stesso oggetto (la vita sociale), e lo stesso scopo (una migliore intelligenza dell'uomo) e un metodo in cui varia soltanto il dosaggio dei procedimenti di ricerca, esse si distinguono soprattutto per la scelta delle prospettive complementari: la storia organizza i suoi dati in base alle espressioni coscienti, e l'etnologia in base alle condizioni inconsce, della vita sociale». L'accento ci sembra vada posto qui sul concetto di dosaggio dei procedimenti di ricerca.

Questi rapidi e frammentari cenni ad alcune posizioni assunte da importanti antropologi e scienziati sociali, dovrebbero dare l'idea che il dibattito scientifico intorno al problema del rapporto tra storia ed antropologia, si presenta assai articolato e complesso. Tuttavia ritengo indispensabile precisare che la soluzione al problema, se di soluzioni si può parlare, non verrà certo da generici ed enfatici appelli ad un meccanico processo di interdisciplinarietà, volto a dissolvere la storia nell'antropologia e viceversa, «(...) in una sorta di palingenesi a partire dalla quale si dispiegherebbe una nuova e finalmente luminosa antropologia scientifica perché integralmente storica o un'abbagliante storiografia scientifica, perché integralmente antropologica». Questa osservazione mi sembra particolarmente pertinente nei confronti, ad esempio delle tesi di un Maitland, il quale ha più volte sostenuto che l'antropologia si troverebbe dinanzi ad una scelta amletica: trasformarsi in storia o annullarsi. Il processo di interdisciplinarietà, in molti casi auspicabile e fecondo come la caduta di vetusti steccati disciplinari, più che altro baluardi di privilegi accademici, non può mai essere però automatico, e soprattutto mai acritico. In merito a questa delicata questione Marc Augé lucidamente osserva: «Oggi il concetto di interdisciplinarietà corrisponde molto esattamente ai luoghi di incompiutezza e di incertezza di ogni disciplina, all'incrocio degli smarrimenti intellettuali; l'interdisciplinarietà è il nome altisonante della inquietudine disciplinare».

Ma d'altra parte, non può farci da guida verso quel dosaggio di procedimenti di ricerca a cui si riferiva Lévi-Strauss, il ricorso a tutta una serie di banalità, come ad esempio sostenere che certi tipi di antropologia sono più contigui al metodo storico e certi approcci storici sono aperti all'analisi antropologica; oppure il concetto che tutte le analisi antropologiche e storiografiche sono esse stesse dei prodotti storici, nel senso di storicamente determinati. Se mai, l'idea assolutamente non banale su cui porre l'accento, è che occorre tener conto del proprio condizionamento socio-culturale nell'elaborare gli strumenti concettuali per spiegare le diversità etnografiche. Come ad esempio nel caso di uno studioso nato e cresciuto in Occidente che, pur dichiarandosi ateo, si ostinasse a spiegare un sistema di credenze sudafricano utilizzando inconsapevolmente un concetto di dio che è il proprio concetto di dio, ovvero quello cristiano; come anche nel caso di protagonisti mitici celtici e vichinghi scambiati per pseudo-divinità. L'antropologo Clyde Kluchohn nel suo "Mirror for Man" ha ribadito: «Le culture non sono immobili, bensì in continua trasformazione. L'evoluzione biologica non si arresta mai. Gli eventi della storia, sia culturale che biologica, non sono fenomeni isolati, ma si modellano su strutture fisse; la storia è un insieme di strutture e di eventi. Se il passato e il presente sono svincolati l'uno dall'altro, la conoscenza del passato non aiuta molto a risolvere i problemi del presente. Ma se una parte del passato vive nel presente, anche se celata sotto le apparenze contraddittorie e spesso ingannatrici del presente, allora la conoscenza della storia può produrre una visione illuminante anche nei riguardi delle circostanze attuali. Il tessuto culturale può essere anche paragonato a

una seta cangiante e di vario colore, trasparente, ma non opaca. All'occhio esperto, il passato traspare, anzi brilla, sotto la superficie del presente. Tocca all'antropologo storico mettere in luce le circostanze meno appariscenti che potrebbero soprattutto oggi, sfuggire ad un occhio poco esercitato».

Attenzione tuttavia ai «monologhi truccati da dialogo» soprattutto quando il modo di porre il rapporto tra storia ed antropologia condiziona pesantemente la scelta delle fonti per una ricerca. Dario Sabbatucci imposta il rapporto tra documento etnologico e documento antichistico in termini di documento prodotto dall'osservatore tramite una ricerca sul campo e di contatti occasionali, nel primo caso; e di documento prodotto direttamente dall'osservato, nel secondo caso. Infatti si studia l'antichità sulla base di quanto essa ha messo per iscritto (fonti letterarie e fonti epigrafiche) e, se possibile, ci si avvale di ricerche archeologiche. Da questo punto di vista l'antropologia che utilizzeremo per il nostro studio sull'antichità nordica, non sarà mai di tipo naturalistico, ma tenderà di essere un'antropologia che: «(...) si fa storica in senso stretto quando si attiene al documento, e si serve della comparazione (lo strumento in più che possiede rispetto alla storiografia tradizionale) per cogliere una realtà originale (incomparabile) e dunque un reale 'fatto storico', invece di distrarsi alla ricerca delle sempre più lontane origini». Lo studioso inoltre specifica di aver usato il verbo distrarsi per richiamare l'attenzione sul fatto che spesso, essendo affascinati dall'originario, si perde di vista l'originale.

Ed è appunto sul problema dell'originale che si coglie il metodo antropologico storico di attenersi alle fonti. Il documento etnologico nel suo senso più classico diventa oggetto specifico di un'antropologia che abbia assunto anche una prospettiva storica, in quanto essa è istituzionalmente volta a ricercarne la genesi e a relativizzarlo alle circostanze della sua formulazione. Ciò conduce inevitabilmente ad una robusta revisione critica di tutto il materiale etnologico a nostra disposizione, troppo spesso assunto senza averne prima accertato il reale valore documentario.

Che significa, quindi, attenersi alle fonti, ad esempio nel caso di una ricerca sui miti scandinavi o celtici? «Ciò non significa accettare acriticamente la loro testimonianza quando si riferiscono a fatti o a cose troppo lontane nel momento della loro redazione. Esse restano valide, da un punto di vista documentario, soltanto per la loro epoca; soltanto i documenti coevi hanno valore per l'antropologia storica. Quando si riferiscono a epoche anteriori, la loro testimonianza è valida non per ciò che ci tramandano, bensì per l'intenzione, lo scopo, il giudizio di chi ha scritto un testo per tramandarlo. Potrà sembrare un'eccessiva soggettivazione, ma non è così. Infatti, al di là dell'occasionale autore, abbiamo la possibilità di cogliere un oggettivo momento storico: quello in cui si affidava ad un proprio esponente, dotato di pubblica rappresentatività (il poeta, lo storiografo, il filosofo, l'erudito, il mitologo, ...), l'incarico di mettere per iscritto un messaggio volto alla fondazione di un sistema di valori. Compito dell'antropologia storica è leggere correttamente il messaggio per risalire al sistema. E, in omaggio (dovuto) a Lévi Strauss, aggiungo che l'antropologia strutturale ci ha insegnato a leggere questi messaggi».

Possiamo concludere, in definitiva, che il problema delle fonti non va risolto in astratto, ma a partire dalle domande che una specifica ricerca pone e che, se è vero che esiste una differenza di status canonica tra documenti per la storia e documenti per l'antropologia, è altrettanto vero che niente è ontologicamente fonte, e ogni cosa può esserlo se adeguatamente interrogata. Dunque il rapporto tra antropologia e storia, a nostro avviso, dovrebbe costituire una questione non da affrontare sul piano astratto della formulazione teorica, o almeno non esclusivamente in esso onde evitare paralisi operative in attesa di improbabili conciliazioni teoretiche. Ma il problema andrà affrontato nella concretezza della specifica ricerca che realizzerà un equilibrio tra prospettive e metodi (il dosaggio di cui abbiamo parlato), senza introdurre gerarchie di valori e imperialismi disciplinari.

Da quanto detto sinora, emerge un concetto di fondamentale importanza che orienterà tutta la nostra posizione metodologica in merito ad un approccio antropologico alla cultura celtica e scandinava. Luigi M. Lombardi Satriani lo sintetizza così: «L'esigenza che spinge molti di noi a parlare di antropologia storica è data dalla volontà di contrapporre a un approccio esclusivamente culturologico e destoricato, una metodologia di analisi dei fatti culturali che li assuma integralmente come prodotti storici e, quindi, si faccia carico di un'interpretazione che tenga conto dei numerosissimi loro condizionamenti socio-economici e delle loro intricatissime relazioni con tutti gli altri aspetti della realtà».

Per quanto riguarda le fonti per la cultura nordica, celtica e scandinava in particolare, ovvero per quanto riguarda le basi documentarie del mio discorso, è bene chiarire subito una questione. Gli antichi Celti

tramandavano la loro cultura unicamente per tradizione orale e, di conseguenza, non sono mai esistiti testi scritti che illustrassero il loro sistema di credenze; gli stessi materiali epigrafici, per altro estremamente modesti, sono quasi tutti a carattere funerario o dedicatorio e arricchiscono, quindi, le nostre conoscenze solo a livello molto superficiale. I documenti figurativi, che per gli indigeni dovevano essere immediatamente leggibili, ci porgono spesso solo occasione per esegesi mal documentabili e presentano obiettiva difficoltà ad essere posti in sicura connessione su ciò che sappiamo dalla tradizione recenziata o indiretta. In tale situazione, quindi assumono peso decisivo le testimonianze degli autori greci e latini - storici, geografi, etnografi, oratori, e così via - che, sempre in maniera non sistematica, ci parlano della cultura e della vita dei Celti. Occorre tener conto poi, di manipolazioni da un punto di vista del giudizio di valore: l'evidenziazione ora dell'aspetto barbarico (Keller) ora positivo (Sozione, Alessandro Polistore) dei Celti; l'ostilità nei loro confronti dei Greci e dei Romani; l'atteggiamento costantemente polemico e confutatorio rispetto ai culti diabolici dei Celti, da parte delle fonti medievali, nel periodo della cristianizzazione.

Rispetto, invece, all'antica società scandinava, vanno specificate quattro cose essenziali:

- 1) l'arco di tempo che ci interessa (età dei Vichinghi) è particolarmente limitato, essendo compreso tra ca. l'800 e il 1050 d. C. ;
- 2) se il popolamento della Norvegia comincia in modo significativo a partire dal 1500 a.C. (inizio dell'età del Bronzo), non abbiamo, per contro, alcuna documentazione scritta della civiltà in Scandinavia, prima del 400 d. C., data della più antica iscrizione runica oggi a nostra disposizione, quella sul celebre corno d'oro di Gallehus (Schleswig);
- 3) i testi essenziali che ci informano sull'articolazione mitica e magico-religiosa degli antichi scandinavi norvegesi, risalgono a ca. il IX sec. d. C. (Edda poetica) e addirittura intorno al 1200 (Edda di Snorri);
- 4) nell'arco di tempo in cui la maggior parte dei racconti mitici sono passati dalla tradizione orale (di cui ci è impossibile dar conto) alla loro prima forma scritta, la cristianizzazione della Scandinavia era ormai quasi del tutto completata.

Stando così le cose, saremmo tentati di concludere che le nostre fonti non siano in nessun caso significative e che nessun tipo di ricerca seria sulla cultura tradizionale nordica possa esser condotta. In realtà ho adottato un punto di vista leggermente meno pessimistico:

- a) tutte le fonti che si possono analizzare, per entrambi i contesti socio-culturali (mondo celtico e mondo scandinavo), ovvero i reperti archeologici, le iscrizioni runiche, l'Edda, l'Edda di Snorri, la poesia scaldica, le saghe islandesi, le Gesta Danorum di Saxo, i reperti numismatici, i toponimi, gli antroponimi, le raccolte di leggi, le ballate e l'iconografia - presentano, per così dire, pregi e difetti direttamente connessi al tipo di fonte cui appartengono, ovvero alle modalità storiche e concrete in cui si sono prodotte e presentate come tali. Tuttavia ritengo che gran parte dei loro limiti possa essere superata integrandole a vicenda, facendole altresì dialogare e convergere intorno ad un problema, lasciando che si completino e si illuminino reciprocamente;
- b) per quanto accurato e approfondito potrà essere questo esame incrociato multifattoriale, il frammento di immagine che saremmo riusciti a ricomporre non potrà mai avere comunque le caratteristiche della certezza e della verità definitiva.

In molti casi è importante, a mio avviso, curare la formulazione di un'ipotesi alternativa costruita, però, con saldi criteri di ragionevolezza che riesca a mostrare, così, a fronte dei limiti oggettivi delle fonti, i limiti soggettivi di numerose altre interpretazioni, orientate da approcci fenomenologici e personificanti, evemeristici o psicologici.

Ciò detto, il concetto fondamentale, da un punto di vista antropologico, che vorrei tentare di analizzare in riferimento contestuale - non già astratto e destoricato rispetto a tutta la complessa rete sistemica di connessioni culturali del mondo scandinavo e celtico - è quello di festa, in particolare relazione con i culti del Sole. Il problema generale può essere sintetizzato in radice da alcune domande quali: che cos'è una festa? Quando un complesso cerimoniale può dirsi festa? Che funzione ha la festa nelle società dell'Uomo? In che modo è possibile costruire un concetto trans-culturale di festa? Ovviamente non pretendo di rispondere in modo completo ed esaustivo a tali questioni, ma mi propongo almeno di tratteggiare una serie di spunti di riflessione in merito.

L'anno celtico, basato su un calendario lunare, con un mese aggiunto ogni cinque anni, era diviso nettamente in due stagioni, Inverno ed Estate; ne deriva che il suo asse principale andava dal primo novembre al primo maggio. Analogamente l'antico Nord scandinavo conosceva solo due stagioni o semestri

(“misseri”) e calcolava il tempo non per anni, ma per inverni (ad es.: Sturla aveva 18 inverni quando si imbarcò per la Norvegia; oppure la sequenze di terne di inverni che precede il Ragnarøkkr); non per giorni ma per notti.

Nella tradizione celtica, la festa principale era quella del 1° novembre, Samain o Samhuin, in irlandese, che corrisponde al termine gallico samonios del Calendario di Coligny. Samain (pron. /sho-uinn/; in francese /cho-ouinn/) etimologicamente è la “fine dell’estate”, in altri termini l’inizio dell’inverno. Era il primo giorno dell’anno nuovo, o piuttosto la prima notte, poiché i Celti, come i Vichinghi contavano per notti. Dobbiamo dire che purtroppo il rituale è mal conosciuto. Si sa, comunque, che la vigilia tutti i fuochi d’Irlanda dovevano essere spenti.

Era sempre a Samain che si ritiene si svolgessero grandi avvenimenti mitici, battaglie, spedizioni nell’Altro Mondo, conflitti con i Tuatha Dé Danann, morti rituali di re, morte violenta di un eroe che ha violato un grave divieto. E’ inoltre a Samain che il Mac Oc viene concepito e che nasce in un tempo contratto che equivale all’eternità. Senza che sia possibile affermarlo, è verosimile che, in questa occasione, fossero allestite delle rappresentazioni drammatiche, che rievocavano i grandi miti primordiali, ognuno recitando un ruolo in un contrapporsi generalizzato di forze rese presenti. Del resto, la festa durava tre giorni, ciò permetteva di moltiplicare le attività, e i banchetti.

Anche Beltaine, la festa del primo maggio, ha un’importanza considerevole presso l’antico mondo celtico. Il nome significa “Fuoco di Bel” e fa riferimento ad un’idea di luce e di calore. E’ la fine dell’Inverno e l’inizio dell’Estate. I famosi Fianna del re Finn avevano l’abitudine di trascorrere i sei mesi d’inverno nelle case degli irlandesi, case che avevano la funzione di proteggere; ma, dal primo di maggio se ne andavano per tutta l’Irlanda a vivere una vita nomade. E’ del pari a Beltaine che hanno luogo le mitiche invasioni dell’Irlanda. Anche il rituale di Beltaine, però, rimane molto incerto. Si trattava, è vero, di una festa sacerdotale, e i druidi dovevano esservi in onore. Senza dubbio vi erano delle cerimonie, dei giochi, delle assemblee, dei banchetti. L’usanza dei rami piantati nei campi, nei giardini e nelle stalle, usanza che continua anche ai giorni nostri, è un lontano ricordo di questo rituale. I fuochi detti di San Giovanni si svolgevano a questa data, e il re d’Irlanda, doveva essere il primo ad accendere il fuoco. Tutti coloro che si fossero permessi di farlo prima di lui sarebbero stati condannati a morte. E’ noto che San Patrizio lo fece, d’altronde impunemente, e che questo atto ebbe un grande peso, a quel che si racconta, nella conversione degli Irlandesi alla nuova religione.

L’anno vichingo presentava due periodi di particolare importanza. Il primo andava dal 15 giugno a circa il 15 luglio, ovvero il sólmánadhr, il mese del sole, durante il quale si svolgeva la transumanza, poiché ogni fattoria possedeva in montagna una dipendenza che poteva essere di notevoli dimensioni; ma si verificavano anche due eventi fondamentali nella società vichinga: la convocazione del thing (o althing, in Islanda); la partenza per i grandi viaggi. Il secondo periodo significativo era quello, molto più lungo, che abbracciava tutti i misseri d’inverno, ovvero dal 15 ottobre al 15 marzo circa. Ottobre era chiamato gormánadhr, il mese conviviale: si facevano inviti, visite, banchetti, si controllavano le riserve alimentari (carne, birra, ...), e quelle di legna e torba; mentre dal 15 novembre al 15 marzo l’attività subiva una brusca interruzione e la società vichinga andava in contro ad una sorta di morte temporanea. Conosciamo nomi di mesi come frermánadhr o ylir, o jólmánadhr (“thorri”) e einmánadhr, ma data l’origine antichissima di questi termini e le dubbie ricostruzioni etimologiche non sappiamo precisarne per ora il significato. La stessa etimologia di jól come il significato del sacrificio invernale blót attestati da molte fonti, costituiscono ancora oggi un serio problema interpretativo.

Dove si può invece scorgere forse un antico legame tra le due tradizioni, la celtica e la scandinava, è nel significato della festa di Valpurga (“Valborg”, in svedese moderno), nel cuore dei misseri d’estate, durante la notte tra il 30 aprile e il primo maggio. Valpurga coinciderebbe dunque con la festa celtica di Beltaine e probabilmente il nome, etimologicamente “il Fuoco di Bel”, è imparentato - attraverso una serie di trasformazioni fonetiche, che desumiamo da fonti tarde ed indirette (Bel > Balor > Belenos > Balderus > Balder) - al celebre protagonista mitico Baldr, chiave di volta della cosmologia medievale vichinga. Ma che significa “Baldr”? Anche questo problema è stato molto discusso. Il significato del nome Baldr, come quello di Freyr, è stato generalmente ritenuto essere Signore, per analogia all’antico inglese bealdor, ma H. Kuhn ha mostrato che vi sono ragioni per dubitare che vi fosse realmente una parola baldr/bealdor con significato di Signore nei dialetti germanici. Ma il migliore excursus sui punti di vista circa il nome Baldr, rimane senz’altro quello di Jan de Vries nel suo celebre “Altnordisches Etymologisches Wörterbuch”. Il nome

Baldr è stato associato a baldinn (ardito, sfrontato), oppure a bál (fuoco) e anche a varie parole indoeuropee significanti rilucente, bianco. Tuttavia il carattere fondamentale del dio sembra rendere più plausibile la conclusione che il nome abbia a che fare con la luce, piuttosto che con un Signore ardito e sfrontato a cui, probabilmente si è richiamato Saxo per la sua interpretazione evemeristica. Baldr, il Buono, è infatti il primo dio che muore, colpito dal vischio, a causa di un inganno di Loki: come la sua morte prefigura e prepara il crepuscolo degli déi, così la sua rinascita alla fine dei tempi, annuncerà una nuova era.

Le festività celtiche, dunque, così come pure quelle scandinave, erano legate strettamente all'anno agricolo e pastorale e alla fertilità in generale. La festa di Beltaine veniva celebrata il primo maggio con l'accensione di grandi falò che annunciavano il ritorno del sole d'estate. Il primo di agosto si celebrava Lughnasad, la festa del raccolto, mentre il giallo dorato del grano maturo testimoniava la potenza fecondatrice del sole. Come abbiamo visto l'usanza di accendere falò in corrispondenza del solstizio d'estate proseguì durante l'era cristiana, conservando la valenza di rituale magico legato alla fertilità. Il fuoco brucia, purifica e prepara i campi per la nuova semina, eliminando le stoppie e i residui del precedente raccolto. Il calore del fuoco richiama quello del sole e dona prosperità alla campagna. Registriamo tuttavia la posizione di Jean Markale - acerrimo nemico dei neo-druidi - per il quale non ci sarebbe, a rigore, nessun legame coi solstizi. Per Markale, le feste druidiche, avendo luogo quaranta giorni dopo un solstizio o un equinozio, rappresenterebbero la quarantena, un periodo di attesa, di incubazione, di preparazione allo schiudersi della festa, considerata quest'ultima come un'orgia, vale a dire una cristallizzazione di tutte le energie liberate.

In riferimento alla festa celtica di Samain, ci si può stupire che l'Anno Nuovo coincidesse proprio con l'inizio del periodo invernale: non dimentichiamo però che la credenza druidica, attestata da Cesare, fa di Dis Pater, vale a dire di una divinità notturna, l'origine degli esseri e delle cose. La carne di maiale, inoltre, consumata nei banchetti di Samain, dava l'immortalità, come dimostra la leggenda dei maiali di Mannan, e il vino procurava l'ebbrezza, cioè quello stato di trance grazie al quale si può superare il reale apparente e afferrare il sovrannaturale. In effetti, in quel giorno, la comunità dei viventi e la comunità dei morti si incontravano. I sidh, cioè i tumuli in cui vivono gli déi e gli eroi, erano aperti. Ovviamente, il tabù del fuoco in Irlanda, in quella occasione, era chiaro segno della morte dell'anno. In effetti se questa festa, era il punto di incontro tra il mondo divino e quello umano, significava che il tempo normale veniva ad essere abolito, o per meglio dire, sospeso.

Al contrario di Samain, nel periodo calendariale che in Bretagna chiamano ancora i mesi neri, la festa di Beltaine, era una apertura alla vita e alla luce, un'introduzione nell'universo diurno. Se, a Samain, come nel momento di Jól per gli Scandinavi, si entra nel sonno, nella celtica Beltaine, così come nella nordica Valpurga, si dà il segnale del risveglio. Durante l'inverno, il fuoco è invisibile, nascosto nelle pietre, nel legno, nella materia inerte. Ma l'energia che il fuoco rappresenta esiste allo stato potenziale. In occasione di Beltaine, questa energia si manifesta, realizza una vera epifania. Le fiamme che scaturiscono dal rogo della collina di Tara, acceso dal re d'Irlanda, sotto la protezione dei druidi, erano più che un simbolo: nel ciclo delle stagioni e dei giorni esse costituivano la prova che dalla morte poteva scaturire la vita.

Abbastanza chiaro, appare dunque il legame di queste feste, con una serie di sistemi di credenza molto antichi, di epoca probabilmente preistorica, che possiamo definire culti solari. In accordo con i paleontologi, sono cauto a collegare qualunque incisione rupestre o usanze che insieme mostrino affinità simboliche con il sole, ad un ben strutturato rituale. Tuttavia gli indizi in questo senso sono molteplici. Ne do solo qualche cenno.

Le prime testimonianze relative a cerimonie e rituali complessi collegati al culto solare, risalgono all'età del bronzo. Strutture come il monumento di pietra a Stonehenge testimoniano un'acuta consapevolezza del sole, il rispetto che gli era tributato, oltre alla capacità, da parte dei suoi adoratori, di servirsi dei movimenti dell'astro per fornire ai contadini uno strumento in grado di misurare le fasi dell'annata agricola. I culti solari erano soprattutto diffusi nell'Europa settentrionale e la maggior parte del materiale archeologico più interessante è costituito proprio dalla celebre arte rupestre della Scandinavia meridionale. Le immagini dei carri sormontati dal disco solare, come quello di Trundholm in Danimarca, alludono a cerimonie che avevano forse lo scopo di persuadere il sole a tornare dopo l'oscurità invernale. L'arte rupestre della Scandinavia in particolare, torna sovente su motivi solari che probabilmente si riferiscono a riti di fertilità. Molti studiosi vedono un legame profondo tra le particolari condizioni climatiche (freddo, oscurità, lunga notte, ...) dell'ecosistema scandinavo e numerosi reperti archeologici attestanti chiare simbologie solari rinvenuti in quelle regioni.

Per i popoli del Nordeuropa, in quel periodo, il sole dovrebbe aver rappresentato un importante segnale di speranza, in modo tale che dovrebbe esser stato associato alla battaglia per la sopravvivenza in un ambiente ostile. Gran parte della cultura materiale dell'Europa centro-settentrionale nell'età del bronzo, esprime, nel contesto di rituali magici, il desiderio di far riapparire il sole dopo la notte e l'inverno.

Per quanto riguarda la prima età del bronzo, le immagini solari si trovano in Scandinavia, ci basti pensare al disco solare di Egelstrup in Danimarca, alle incisioni rupestri della regione del Bohuslän, nel versante svedese del fiordo di Oslo, caratterizzate da una grande varietà di motivi solari e soprattutto da figure in cui l'immagine dell'uomo si fonde con quella del sole. L'arte preistorica della Scandinavia, presente soprattutto in Danimarca e sulle sponde del fiordo di Oslo, risale ad un periodo compreso grosso modo fra il 1500 a. C. e il 400 d. C. e mostra evidenti legami con i manufatti metallici dell'età del bronzo. Nelle incisioni scandinave, la figura solare compare da sola o insieme ad altri motivi, talvolta con le sembianze di una ruota, di norma a quattro raggi, oppure di un cerchio semplice, raggiato o con un punto al centro. La simbologia circolare dunque, (cerchi raggiati, ma anche fiori, occhi, spirali, ...) è nettamente prevalente rispetto alle immagini lineari (es. svastica, croce, mani, ...) anche se alcune incisioni di uomini-disco con asce, ad esempio, nelle incisioni del Bohuslan presentano interessanti somiglianze con i miti vichinghi di Thórr in cui risalta chiaramente il potere fecondante e consacratore (più che distruttivo) del martello Mjöllnir. Gli uomini disco (figure umane con ruote raggiate o cerchi concentrici al posto del tronco) ad esempio quelli di Vitlycke, costituiscono una rilevante ricorrenza nell'arte rupestre della Svezia meridionale (età del bronzo). A Begby, in Norvegia, invece, abbiamo rinvenuto figure in cui sia il sole che le ruote vengono rappresentati mediante cerchi tratteggiati e privi di raggi.

Presente anche la simbologia animale del sole, come il cavallo e il cervo, pensiamo, per esempio, al cervo solare di Kyrkestigen nella Svezia meridionale. Anche i carri venivano spesso rappresentati dagli antichi nordici con doppi o quadrupli cerchi. C'è da dire inoltre che le incisioni non venivano certo disposte a casaccio, ma con cura, su pareti piatte e spioventi, spesso intersecate da canali scavati dall'acqua; le immagini sono altresì sovente raggruppate e intercalate da spazi vuoti, forse per evitare che fossero bagnate dai rigagnoli d'acqua corrente. I siti delle incisioni corrispondevano ad aree densamente popolate, dal terreno facilmente arabile, qualche volta prossimi al mare, ed erano collegati ai luoghi di sepoltura. Mi sembra di grande interesse notare, infine, che nelle incisioni rupestri scandinave, la figura circolare è associata principalmente a tre immagini: la barca, l'animale e l'essere umano; ma senz'altro l'associazione più frequente è quella di sole-barca. Ora non posso addentrarmi in analisi approfondite ricollegandomi magari ai costumi funerari nordici delle navi-sepolcro, o al mito che vuole la pira di Baldr posta su una nave e consacrata da Thórr; né, per brevità, intendo discutere le affermazioni di Görmann secondo cui i segni circolari dell'arte rupestre andrebbero posti in relazione con i bronzi della coeva fase dei campi d'urne, o confutare le tesi di Bahn sul valore funzionale della rappresentazione incisa di creature spirituali, mi basta innanzitutto aver tentato di dar conto della problematicità dell'arte rupestre scandinava nell'ambito dei culti solari nordeuropei, e poi di ribadire una volta ancora, che comunque è scientificamente errato - secondo me - dedurre dalla grande frequenza in cui compare la simbologia solare (a prescindere dagli aspetti morfologici), la presenza e le caratteristiche di un culto ben definito e strutturato. Ogni deduzione meccanica ed acritica dovrebbe essere evitata in quanto c'è il rischio di collegare fra loro simboli incisi in epoche diverse, magari sopravvalutando l'importanza di talune figure che potrebbero invece essere state aggiunte nel corso dei secoli tendendo con ciò a creare un palinsesto che è errato valutare come insieme organico di motivi<sup>35</sup>.

La solarità, per così dire, è egualmente presente in tutta la tradizione celtica, ne sono validi esempi: i reperti archeologici in Provenza, in Alsazia e nel Surrey; il dio della ruota di Corbridge; la grande dea taumaturgica di Bath, di nome Sulis; il dio Sucello, o dio con il maglio dei Galli, attestato in particolare nella Valle del Rodano; l'Apollo Grannus celtico, - dall'irlandese grian (sole) - che ha dato il nome a Grand, nei Vosgi, ed anche ad Aix-la Chapelle che è un antico Aquae Granni (dove il tedesco Aachen); la fata Morgana dei romanzi arturiani. Morgana è la regina dell'isola di Avallon: l'isola è l'immagine del sole sull'oceano che è l'universo, e la mela, frutto per eccellenza di Avallon e di tutte le isole dello stesso genere, è il simbolo della conoscenza, della luce e dell'immortalità. E Morgana è ugualmente guaritrice, ciò che ci riporta all'aspetto Dianecht dell'Apollo celtico, più in particolare alla figlia di Dianecht, Airmed il cui nome significa misura. D'altronde, Modron-Morgana, nella tradizione gallese come nei romanzi arturiani, ha un figlio, Owein-Yvain,

il vincitore della prova della fontana dedicata a Belenos, dove mette in fuga, e poi uccide il Cavaliere Nero, simbolo dell'oscurità notturna.

Possibili testimonianze relative a una dea solare celtica sono fornite anche dalla letteratura irlandese del primissimo Medioevo, laddove si parla di Ériu, divinità eponima dell'Irlanda. Secondo una leggenda, la divina Ériu si univa in matrimonio con i re mortali che si succedevano sul trono d'Irlanda, e suggellava le nozze porgendo loro ogni volta una coppa d'oro colma di vino rosso. Alcuni studiosi vogliono vedere nella coppa un simbolo del sole, il che farebbe rientrare la stessa Ériu nel novero delle divinità solari.

Mi avvio finalmente a concludere tracciando alcune considerazioni più generali, dal punto di vista antropologico, sui materiali sin qui presentati, ovvero sul senso delle feste, in particolare quelle d'inverno legate al culto del sole, nelle società tradizionali.

Durkheim trattò le feste come riti rappresentativi che legano i gruppi che vi partecipano in azioni collettive e che dimostrano e rafforzano il potere della società sul singolo. Van Gennep nella sua raccolta di riti di passaggio dimostrò che molte feste servono al superamento di periodi critici della vita umana (nascita, maturità, matrimonio, morte). Gli iniziandi, in una fase intermedia di distanza sia dallo status precedente che dal nuovo, devono vivere le paure connesse alla transizione, e nell'interesse dell'intero gruppo, vincerle. La Scuola funzionalista, per parte sua, studiò le feste in termini di controllo collettivo di fenomeni di crisi, e come meccanismo simbolico di controllo della coesione del gruppo. L'analisi delle feste nel corso del ciclo vitale venne ulteriormente sviluppata anche da Victor Turner. Nei suoi studi sulle società africane egli poté confermare la tesi di Van Gennep del carattere limite della situazione di festa; egli riprese inoltre il concetto di festa come gioco di Huizinga. Il modello di Turner sull'antistruttura della festa può essere documentato molto bene con i rituali di trasformazione e le feste in maschera, in parte molto crudi e per lo più legati al ciclo annuale, propri delle società sia tradizionali che moderne. Il problema dell'analisi antropologica delle pratiche di mascheramento rituale in contesto festivo, presenta molteplici ed articolate sfaccettature: maschera come sospensione dell'identità; mascheramento come rito di possessione; mascheramento come rito di messa in scena simbolica dell'Alterità, ovvero rapporto lo/non-lo; mascheramento come strategia esorcistica della morte, sia sul piano individuale che su quello cosmico (la morte dell'anno); mascheramento come rito di plasmazione culturale del caos, del ritorno del rimosso, attraverso la sua esplicita teatralizzazione. Da un punto di vista delle società tradizionali extraeuropee, un ottimo esempio è il complesso sistema dei riti di impersonazione zufii, del quale ci riferiscono interessanti ricerche, nel quadro dell'etnografia dei Pueblos meridionali, di Parsons, Cazeneuve, Bunzel: ovvero l'iniziazione alla 'ko'tikili o le feste kachina. Grazie ai riti di impersonazione svolti nelle cerimonie del solstizio invernale la civiltà zufii controllava determinate realtà naturali nel momento stesso in cui le classificava (con la maschera appropriata) inserendole in un universo logico significativo.

Ma anche nella cultura folklorica nordeuropea, l'elemento maschera assume spesso un carattere fondamentale nell'economia cerimoniale della festa. Durante la notte del 31 ottobre, nei paesi anglosassoni, si celebra la festa d'Ognissanti comunemente detta Halloween (da "Hallowe' en", vigilia di Ognissanti, da "(h)all" - ogni, tutti "hallowed(s)" -santi, santificati e "even"- sera). La festa consiste nel fatto che i bambini indossino delle maschere spaventose, si travestano da streghe, diavoli, scheletri, gatti neri, fantasmi, ... e vadano in giro per le case vicine minacciando gli adulti di fare qualche brutto scherzo se non riceveranno dolci e caramelle. Anche in questa festa, dalla quale traspare chiaramente il rito dell'antico capodanno celtico precedente la festa di Samain, il travestimento allo scopo di mimare il ritorno dei morti sulla terra, appare l'elemento centrale, eppure nonostante la chiara connotazione carnevalesca, non si può esaurire un'ipotetica analisi sulla festa di Halloween dicendo solo che è "una specie di Carnevale".

In Scandinavia abbiamo la processione di Santa Lucia, Luciatåget, e soprattutto l'utklädningsupptåg, ovvero letteralmente la "farsa di mascheramento" e la processione degli stjärngossarna, rituali tutti compresi nel periodo notturno ed invernale coincidente con il cambio dell'anno. Inoltre nella cultura popolare nordica, una complessa simbologia è anche associata allo Julbock (il capro di Natale), cioè ad un antico rito di mascheramento in cui un ragazzino travestito da caprone svolgeva il compito poi assolto dal tomte, lo gnomo scandinavo equivalente di Babbo Natale, infatti il mitico apportatore di doni viene tutt'ora chiamato, in Finlandia, Joulupukki. Di estremo interesse sono poi i cosiddetti mummers, in particolare lo Halmstaffan, cioè un uomo completamente travestito da fantoccio di paglia, protagonista di una Julupptåg (beffa di Natale), all'alba del giorno dopo Natale, annandagsottan, in particolare nella zona di Björkö nell'Uppland.



Durante le feste invernali, in particolare, sia quelle celtiche che quelle più tipicamente scandinave, a cui abbiamo rapidamente accennato, notiamo alcune caratteristiche che da un punto di vista antropologico hanno per così dire valore strutturale, ovvero: la sospensione ritualmente controllata del tempo ordinario; la redistribuzione o distruzione di beni; specie quelli alimentari; l'accesso al soprannaturale mediato da pratiche di mascheramento; strategie di conferma di status; scambi cerimoniali; la gestione culturalmente sorvegliata di determinate forme di mutamento sociale e in vari casi, una procedura di composizione simbolica dei conflitti.

Tuttavia mi sembra di poter dire che nella maggior parte delle feste tradizionali vengono liberate e, per così dire, messe in gioco, energie orgiastiche in funzione della gestione di quel salutare caos rifondatore di cui ha già parlato Dumézil (senza tuttavia storicizzarlo troppo, alla maniera dei fenomenologi). Si tratta in altre parole della plasmazione di un evento di natura che viene culturalmente e ciclicamente rifondato; con tutta la potenza fondativa propria del mito: mi riferisco ad una crisi radicale: il radicale passaggio dalla vita alla morte e viceversa, basti pensare ad esempio alla festa di osirizzazione propria dell'antico Egitto faraonico, come anche, in un contesto del tutto differente, alla celebrazione Makahiki, per l'anno nuovo, in Polinesia, in particolare nella baia di Kealakekua alle Hawaii, per cui data la coincidenza, con la festa, dell'arrivo del capitano Cook, egli venne scambiato, secondo Sahalins, per il dio Lono dei Maori. D'altra parte nella tradizione celtica, il primo maggio era il giorno sacro a Beltené, uno dei nomi del dio della morte, il dio che dona agli uomini la vita e se la riprende. Così, fu nel giorno dedicato a questo dio che i figli di Miled diedero inizio alla conquista dell'Irlanda. Beltené in irlandese moderno è il nome del mese di maggio e deriva da un'antica radice conservata nel termine antico irlandese *epelta*, "morto". Analogamente per la tradizione scandinava.

Nell'universo magico-mitico scandinavo antico (Norvegia e Islanda intorno all'800 d.C.), le forze che appartengono al caos e all'oscurità partecipano dell'esistenza stessa del cosmo e sono indispensabili al suo equilibrio. Ciò è coerente con la constatazione che la posizione geografica della Scandinavia rende il problema della lunga notte, l'evento regolatore essenziale delle attività domestiche e agricole quotidiane (ed. es.: l'organizzazione delle case comuni vichinghe). Queste forze perciò non possono essere completamente annientate, ma soltanto confinate ai limiti dello spazio (l'incatenamento temporale del lupo Fenrir), in ciò si traduce l'opera di destorificazione: il fenomeno notte, da evento di natura (pericoloso, incontrollabile, ignoto), acquista un senso, un ordine, viene reso cultura fondando le cause del suo svolgersi al tempo del mito: è l'antica società scandinava (norvegico-islandese) a conferirgli significato, quindi lo domestica.

Per concludere, la mia ipotesi circa il mito di Baldr, strutturalmente connesso a questa dinamica culturale, e probabilmente ai rituali festivi di Valpurga (festa parallela a quella di Beltaine, ovvero del "Fuoco di Bel", in Irlanda) è che esso rappresenti la fondazione mitica di una radicale trasformazione: la metamorfosi indispensabile dell'essere umano da una condizione di "non ancora vichingo" a quella di "vichingo". Il passaggio dall'infanzia (non ancora vichingo - natura), all'età adulta (vichingo - cultura), viene cosmologizzato collocando le due fasi del processo trasformativo-iniziatico in corrispondenza sincronica ai due momenti fondamentali del ciclo stagionale nordico: la crisi dell'ordine naturale (solstizio d'inverno, notte artica) in cui il dio Baldr muore alla condizione di bambino, e il conseguente superamento della crisi medesima (solstizio d'estate, sole di mezzanotte) in cui il dio Baldr rinasce nella condizione di uomo.

Si tratta di una dinamica essenziale: la crisi fatale di produzione e riproduzione della società (rischio dell'assenza di nuovi uomini) è connessa alla crisi naturale altrettanto fatale legata alle condizioni ambientali (rischio dell'esaurimento delle scorte di raccolto, e dell'assenza di risorse per il sostentamento). Ma il superamento ciclico dell'una consente il superamento ciclico dell'altra: ciò è reso possibile dalla plasmazione culturale di queste specifiche realtà, che la società tradizionale vichinga nell'alto Medioevo ha compiuto, istituendone una coerente fondazione al tempo immutabile del mito.

A Mangaia, nelle isole Cook, l'annuale dipartita dei morti per l'occidente ha luogo con il termine della stagione delle piogge (agosto) ed è connessa in molteplici modi con la vicenda del sole. «Gli spiriti partono sempre in coincidenza con il tramonto del sole. Fin dall'alba del giorno definitivo, la schiera degli spiriti in attesa della partenza fissa lo sguardo intensamente al sole che sorge. In frotte vanno i morti a salutare verso oriente traversando il mare, ne seguono il corso celeste e la sera, quand'esso discende sotto l'orizzonte, si dipartono dalle amate scene di questa terra. Gli spiriti, come il sole, prendono la via dell'occidente: il viaggio dei morti coincide con il viaggio notturno-invernale del sole. Insomma i morti ripetono, oltre l'andamento diurno, quello annuo del sole». Nelle isole Marchesi «ogni anno verso ottobre si dava il via al periodo delle



feste, che durava fino ad aprile-maggio secondo le condizioni del clima. La cerimonia finale del grande ciclo festivo celebrava la dipartita degli dèi e dei morti per il soggiorno delle tenebre. Fu chiamato perciò rito di addio agli dèi e ai morti. Ritiratisi nei templi, i partecipanti supplicavano gli dèi di “far presto ritorno dal regno delle tenebre” (Po), verso cui andavano, e di venire al più presto alla luce del sole (Noa-noa). Il loro ritorno al regno luminoso era celebrato nella primavera, inizio del periodo dell’abbondanza e del ritorno del sole. Il grande ciclo festivo si inaugurava con l’uscita degli dèi dalle tenebre, con il loro ritorno alla luce». Non mi resta che scusarmi con voi per la forse eccessiva ampiezza del mio intervento e ringraziarvi per la cortese attenzione.