

# Gioco e giocattolo

A cura di  
VALENTINA ROSSI

Atti del XIII Incontro  
Museo delle tradizioni popolari di Canepina  
5 - 6 - 7 dicembre 2014



Attualità e inattualità degli studi folklorici  
nella società contemporanea.  
Qualche spunto di riflessione

di Sandra Puccini\*

Il volume “*Il matrimonio. Dalla tradizione al neo-folklore. La cerimonialità*” raccoglie gli atti del Convegno dallo stesso titolo che si è tenuto l’anno scorso. Il libro - curato da Valentina Rossi - raccoglie in oltre 300 pagine 17 interventi di diverso spessore e consistenza.

È evidente che non è facile, in pochi minuti, presentare un libro composito, articolato e ricco come questo. Mi limito perciò ad una sintetica panoramica dei saggi che esso contiene per poi trarne qualche spunto più generale.

Alcuni scritti esaminano specificamente il matrimonio: Osbat & Bartoli lo guardano dal punto di vista storico, Cedrone & De Rubéis da quello della dote; Scapin da quello delle consuetudini alimentari. Giammaria parla delle “panarde” (cibi che non sono solo legati al pranzo nuziale). Sono poi indagati gli aspetti poetici e musicali (Cimarra); quelli delle prescrizioni, dei tabù e dei presagi (Mancini); di alcune recenti trasformazioni del rituale (Pirovano & Negri), dei rapporti tra nozze e parto (Copponi). Altri interventi toccano aspetti diversi della cerimonialità: si parla dei significati simbolici dei fiori non solo in occasione delle nozze (Simeoni), della presenza parodistica e lasciva del matrimonio nel carnevale (Kezich & Mott); del rapporto tra riti funebri e nuziali (Biondi); dell’uso degli abiti da sposa nella vestizione delle statue sacre (Silvestrini); delle funzioni delle confraternite nella vita tradizionale (Nicolai); e infine della centralità della festa di Santa Rosa nella vita viterbese (Riccio).

C’è poi l’intervento di Galeotti sul matrimonio all’interno dell’intreccio di un film classico come *Mezzogiorno di fuoco* che è certamente discordante rispetto agli altri, pur mantenendo un legame con la complessiva discorsività del convegno. Esamina infatti il rito in rapporto alla sua funzione narrativa nella storia, consentendoci di

\* Università della Tuscia.

avvicinare – oltre alla realtà – le valenze immaginarie delle nozze nella fantasia cinematografica.

La maggior parte dei contributi riguarda territori precisi (prevalentemente il Lazio, ma anche l’Abruzzo, la Toscana, la Lombardia, il Trentino); altri affrontano invece le questioni in chiave generale, allargando il discorso all’intera ritualità che pervade la vita umana.

Nettamente prevalenti sono i lavori che riportano in luce valori e consuetudini antichi, documentano cibi e tradizioni tramontate da tempo, costumi ormai abbandonati la cui memoria è custodita soltanto dagli anziani (e dalle anziane) dei luoghi indagati.

Un posto a parte – che però non mi sembra affatto laterale rispetto al resto del libro – occupano l’intervento di Quirino Galli sui 25 anni del Museo di Canepina e quello di Pietro Clemente che, proprio partendo dal Museo “che resiste” (come lo chiama), approfitta per tracciare un bilancio – per la verità assai pessimistico – della vicenda presente e delle sorti della museografia etnografica italiana.

A partire da questo scarno ed essenziale sommario, vorrei avanzare alcune riflessioni e alcune domande che la lettura del libro mi hanno suscitato: perché – al di là della differenza dei temi e delle prospettive – è possibile guardarlo come un continuum. Lo userò quindi per fare una sorta di bilancio relativo allo stato dell’arte dei nostri studi – nel quale entrano anche i musei demologici, perché non si tratta di campi separati, ma di settori contigui che si intrecciano e che sono assai vicini tra loro.

Infatti, proprio come accade nei musei del mondo contadino la maggior parte dei saggi porta in luce e riallaccia i fili con la tradizione e con il passato e ne documenta le caratteristiche, con lo stesso atteggiamento salvifico che caratterizza (o almeno: che ha caratterizzato fino ad oggi) anche gli scopi e le pratiche museali.

Che cosa emerge dunque in modo evidente da tutti questi lavori?

Mi sembra che il dato più significativo sia *l’inattualità* dei temi di cui ancora oggi demologi ed etnografi (e anche museografi) si occupano: perché gli oggetti di studio sembrano tanto più rilevanti quanto più sono distanti dal nostro presente, come se il valore delle ricerche risieda nel ricostruire – per il matrimonio e per la cerimonialità più in generale – usi e credenze, pratiche e comportamenti scomparsi o in via di rapido oblio. E questo sia che vengano documentati in modo storico-filologico oppure affrontati in modo sincronico; sia che si analizzino alla luce di una visione “classica” del folklore (*fra-*

zeriana, per così dire) o che siano interpretati in chiave post-moderna.

Ma oggi questa *inattualità* – che ha sempre caratterizzato gli studi di tradizioni popolari – si scontra vistosamente con il clima politico e sociale che pervade questo nostro tempo e non può non suscitare qualche problema e qualche domanda.

In Italia, oggi, viviamo in un momento in cui la parola d'ordine è “rinnovamento” (chiamato con un termine sgradevole e sprezzante *rottamazione*); nel quale se si auspica – giustamente – una radicale trasformazione delle classi dirigenti del paese, contemporaneamente, si nega in modo esplicito il valore della storia e della memoria condivise (considerate come impacci e ostacoli al processo di modernizzazione del paese) e dunque si rifiutano – anche brutalmente – le radici storiche e ideologiche della nostra società. Per di più assistiamo anche alle accuse di inutilità rivolte alle prospettive e ai saperi umanistici considerati sempre più marginali rispetto alle conoscenze ritenute necessarie per vivere in una cultura globale fondata sulla tecnologia e sulle nuove forme di comunicazione. Basta pensare al dibattito recentissimo sul liceo classico: un dibattito che però torna ciclicamente, proprio come le feste.

Il termine “conservare” sembra aver perso qualunque valore positivo per assumere quasi soltanto il significato di ritardo e freno allo sviluppo e al cambiamento al quale – viceversa – viene attribuito (acriticamente) per intero e in modo univoco valore positivo.

Dovremmo allora abbandonare le nostre ricerche, farci “rottamare” anche noi?

Per evitare equivoci premetto subito (e lo dimostra la mia produzione scientifica) che sono profondamente convinta del fatto che soltanto la conoscenza del passato permette di comprendere il presente e che, senza sapere da dove veniamo, è impossibile capire dove stiamo andando. Perché il passato illumina il presente. E di questa luce a me sembra che proprio oggi la nostra società abbia un grandissimo bisogno: anzi, una vera necessità.

Detto questo, però – e approfittando dell'occasione offerta dal volume – si possono avanzare una serie di questioni che investono il nostro lavoro e che, nel clima presente, mi sembrano essere diventate acute e ineludibili. Come è chiaro, la riflessione – che svolgo ponendomi delle domande senza pensare di poter rispondere a tutte – riguarda i presupposti teorici, lo stile e le opzioni conoscitive che guidano le nostre interpretazioni e i concetti che utilizziamo. A cominciare da quello di tradizione che si porta dietro, come corollari,

quelli di *documento, testimonianza, memoria, nostalgia, autenticità, riscatto*.

Ma allora: che cos'è oggi la tradizione? E soprattutto: come si costruisce?

Sicuramente segue ancora in parte la via lenta della trasmissione orale, che passa da una generazione all'altra quasi sempre dentro le mura familiari. Ma contemporaneamente intercetta messaggi svariati, mutevoli e penetranti, che parlano ai giovani di modelli di comportamento, costumi, mode, immagini esterne tanto alla famiglia che alla comunità alla quale essi appartengono. È chiaro che i due processi avvengono simultaneamente: ma allora in che modo i diversi messaggi (con i loro contenuti spesso divergenti e dotati di diversa influenza ed egemonia) si integrano e interagiscono tra loro? E in questo andamento cosa dobbiamo considerare *autentico* e cosa invece *manipolato* o *contaminato*? Tra parentesi questi termini, che nel linguaggio comune hanno un lieve valore dispregiativo, in antropologia, dopo Clifford, hanno assunto un significato diverso – *neutro* e descrittivo – che indica proprio i caratteri meticci della cultura planetaria in cui siamo immersi. Un esempio tra tanti è quello rappresentato dal revival di tante feste locali, riprese in funzione turistica: come considerarle?

Inoltre: portare in luce la memoria si può ancora considerare una forma di *riscatto*? Possiamo ancora parlarne – con le parole di Cirese – come della “nostalgia dei prezzi pagati” dalle classi subalterne nel passaggio dall'agricoltura all'industria? Un passaggio del quale – come sappiamo – la nascita dei musei del mondo contadino (alla fine degli anni Sessanta del Novecento) è stata la testimonianza scenografica, visibile e materica che riscattava quella perdita attraverso la conservazione – mediante i suoi oggetti – dei tratti di una collettività che svaniva di fronte all'affermarsi dell'industria dentro e fuori le campagne, trasformando i ritmi e i gesti del lavoro, i rapporti sociali e i saperi condivisi.

Oggi, però, dovremmo chiederci quali (e cosa) sono oggi le classi subalterne – visto che egemonia e subalternità traversano ancora (anzi: si direbbe sempre più pesantemente) la nostra vita economica e sociale. E perché è così scarso l'interesse che l'antropologia riserva agli usi e costumi di quei migranti che approdano tra noi, spinti dalla miseria e dalle guerre? Non mancano – è vero – ricerche sui fenomeni migratori: ma raramente vi si coglie lo sguardo del folklorista mentre prevalgono quello del sociologo e talora dell'etnografo. Non uso a caso la denominazione di *folklorista* perché

l'etimologia della parola rimanda al popolo e al suo "sapere" e in questo senso non ha perso specificità e vocazioni, perché è un modo di guardare alla cultura umana da un preciso punto di vista. E anche perché – di recente (con Fabio Dei) – ci si è interrogati sull'esistenza stessa di questo settore disciplinare. Ma se è vero che i confini sociali e culturali del "popolo" sono oggi cambiati, forse dovremmo ampliare i nostri orizzonti per includervi i nuovi abitanti del nostro paese: che vengono da lontano ma che sono pur sempre dotati di tradizioni, credenze e pratiche specifiche, non diverse nelle loro forme e nelle loro dinamiche da quelle di qualsiasi altro gruppo umano. E come quelle oggi più che mai subalterne alla cultura dominante.

E allora – e proprio in relazione a quanto ho appena affermato –: ricostruire il passato, conservare memoria di gesti, abitudini, e denominazioni arcaici e desueti è un esercizio antiquario oppure mantiene ancora un valore importante (di testimonianza e di conoscenza in senso più ampio) anche al di fuori dalla nostra comunità scientifica?

Ma in sostanza: come guardare – sempre nel quadro del presente – i rapporti della tradizione con le imponenti trasformazioni e i mutamenti epocali (e forse irreversibili) che hanno investito rapidissimi la nostra società?

Come dunque si ripercuote sulla vita culturale la crisi economica devastante che stiamo attraversando e che rischia di creare (anzi: sta già creando) guerre tra poveri, nuove subalternità – meno nette e più trasversali rispetto al passato – e nuovi razzismi che però, non per caso, recuperano le forme arcaiche con le quali – storicamente – sono state rivestite l'intolleranza, la paura, il rifiuto verso l'alterità? Anche l'Italia – in tempi non molto lontani – ha avuto le sue colonie – dove il dominio traeva alimento proprio dalla costruzione di gerarchie razziali e da nozioni come quelle di primitivo, incivile, inferiore.

Infine, l'accentuazione dell'appartenenza locale è una fuga dalla complessità oppure è ciò che può salvarci dallo sfaldamento della coesione sociale, dall'appartenenza comunitaria e dalla perdita di solidarietà che ne derivano, segnando oggi il nostro orizzonte?

Ma ora vorrei fare un passo indietro.

Alberto Mario Cirese, sulla scorta di Tylor, racchiudeva in modo icastico le due principali vocazioni del sapere antropologico in due proverbi: "*Paese che vai, usanza che trovi*" e "*Tutto il mondo è paese*".

Li possiamo usare – come faceva lui – per indicare le due principali prospettive teoriche e conoscitive che caratterizzano storicamente le nostre discipline: da una parte quelle particolaristiche e dall'altra quelle generalizzanti. Ma li possiamo anche usare per individuare i temi di cui ci occupiamo: perché è chiaro che le identità locali si collocano dentro il primo proverbio in quanto rilevano le differenze e le specificità culturali di un luogo rispetto a tutti gli altri. Mentre è altrettanto evidente che la globalizzazione rimanda al secondo. Ma i proverbi non sono poi così divergenti come le teorie a cui rimandano: infatti possiamo guardare i microcosmi locali alla ricerca delle leggi che li governano e il vasto mondo alla ricerca delle sue peculiarità. E possiamo anche integrare queste prospettive, dislocando il locale e appaesando il globale. E a far questo il tema della cerimonialità si presta particolarmente bene. Infatti – e a proposito di appaesamento – al di là di tutti i cambiamenti che hanno investito la ritualità, gli elementi invarianti dei riti e delle cerimonie sono numerosi e non sembrano essersi affievoliti nel tempo: spesso hanno solo cambiato le loro forme esteriori. E poi, lo sappiamo, ogni popolo ha le sue feste che sono formalmente diverse ma che assolvono – per i gruppi sociali ed etnici che vi partecipano – funzioni simili e contengono analoghi significati simbolici.

Avanzo ora rapidamente – e un po' provocatoriamente – qualche esempio di ricerca.

Che cosa succede nei centri commerciali e quali sono le forme di socialità che vi si esprimono?

Perché essi – secondo me – non sono affatto *non luoghi*: sono invece *iperluoghi* che presentano caratteri ipermoderni (dall'ostentazione delle merci alla serialità dei punti vendita, uguali in tutta Italia) ma che forse hanno qualche legame (da indagare) con le vecchie fiere di paese. Inoltre – e qui entra in scena la prospettiva storica – essi sono il punto terminale della fenomenologia consumistica inaugurata dalle Esposizioni universali della seconda metà del XIX secolo (come ha mostrato Benjamin e come hanno raccontato scrittori come Flaubert e Zola), dove per la prima volta tra noi le merci sono messe a portata di mano, si dispiegano invitanti, esposte e apparentemente accessibili a tutti, generando nuovi desideri. Desideri e non bisogni: perché è questo che crea il consumismo, facendoceli percepire come bisogni – e sostituendoli a quei bisogni fondamentali per soddisfare i quali è nata la cultura umana.

Oppure, quali sono i valori simbolici, le aggregazioni e il tipo di



comunicazione contenuti nello *struscio* – rituale e collettivo – del sabato pomeriggio sul corso di Viterbo (ma anche di Roma)? Anche questi comportamenti hanno radici antiche. Dunque: come sono cambiati, che ruolo vi giocano i nuovi modelli di comportamento, le mode, l'abbigliamento?

O ancora – visto che il cibo è parte di tanti momenti rituali del passato – perché non ricercare i significati antropologici delle infinite rubriche di cucina che a tutte le ore ci invadono dai teleschermi? Chi le guarda, e perché? Sono soltanto un passatempo come un altro, che fa da sottofondo alla preparazione dei pasti familiari? Oppure servono ad apprendere quelle manualità (antiche pure queste) che non vengono più trasmesse in ambito familiare da nonne e madri? E magari sono più viste dai maschi che dalle femmine, perché è cambiata la composizione familiare e agli uomini – che vivono da soli – nessuno ha pensato di insegnare a cucinare. E qual è la morfologia di queste trasmissioni: tra quelle in cui si cucina in diretta, passo passo, e quelle in cui i protagonisti – avendo cucinato prima – “impiazzano” i cibi e li sottopongono al giudizio di una severa giuria di chef blasonati e inflessibili, come un X Factor culinario in cui viene premiato il migliore? Nel primo caso si tratta di una forma moderna di consegna di conoscenze (una tradizione); nel secondo caso è un gioco come un altro, dal quale ci si aspetta un vincitore. Tutti elementi non banali, perché riguardano sia le trasformazioni che hanno investito i ruoli sessuali sia le modifiche subite dalla struttura familiare.

E infine: cosa c'è di nuovo nella cerimonialità nuziale, oltre all'abbigliamento o agli aspetti saldamente immutabili della simbologia del rito (dai fiori, ai confetti al riso)? Basta solo pensare alle rappresentazioni dell'evento: dai video alle fotografie, agli scenari che fanno da sfondo alla costruzione del ricordo: tra quelli sacri e quelli profani. Anche qui è significativo che ci siano programmi televisivi in cui si parla di matrimonio e si mettono a confronto le diverse forme del rito, in Italia e fuori – a cominciare dall'abito della sposa.

E mi fermo qui, anche se si potrebbe continuare con altri esempi.

Ma per compiere tutte queste possibili ricerche sulla contemporaneità è necessario che l'osservazione partecipante – sincronica – si congiunga con l'indagine storica. Perché oggi la vita delle società complesse impone che – insieme alle trasformazioni – si guardino anche le invarianti dei fenomeni in cui siamo immersi. E questo

l'unico modo per dare un senso alle modificazioni vorticose che segnano la nostra cultura – a livello internazionale, nazionale e locale. E che permettono di guardare da nuovi punti di vista i rapporti tra il passato e il presente e tra il presente e le radici storiche e culturali che hanno lungamente segnato la vita tradizionale. È qui che è possibile utilizzare pienamente i nostri strumenti conoscitivi e i nostri saperi consolidati.

Infatti, in conclusione, mi pare che su tutto aleggi un altro interrogativo cruciale al quale, io credo, soltanto gli antropologi (e i folkloristi) possono dare risposta: perché, nei momenti fondamentali del ciclo della vita, non si può fare a meno di attingere alle risorse e alle pratiche tradizionali?

Forse la risposta è che, anche al di sotto delle forme recenti dello stare insieme, dell'incontrarsi e del comunicare messaggi e valori si trovano bisogni umani fondamentali e universali (“elementarmente umani”), che trascendono le contingenze, che continuano ad agire sul nostro immaginario e che arricchiscono o impoveriscono l'insieme di simboli di cui la cultura è pervasa. È quel ciclo della vita di cui parlava Van Gennep, identico ovunque e per tutti gli uomini, che tutte le società umane hanno sentito (e continuano a sentire) come bisognoso di scansioni collettive e condivise. Quel ciclo in realtà è un tempo unilineare, che continua sempre ad essere racchiuso tra nascita e morte: eventi che possono anche mutare di forma (dal parto in casa a quello in ospedale; dalla fecondazione naturale a quella assistita; dal prolungamento dell'esistenza all'eutanasia) ma che nessun progresso scientifico potrà modificare nei loro tratti fondamentali, invariabili.

Insomma, alla fine credo che questo libro abbia offerto molti spunti di riflessione, e altri se ne potrebbero trovare.

Mentre smentisce – almeno in parte – la nostra *inattualità* (e anzi, forse, ci invita a difenderla) ci stimola però anche ad affrontare con i nostri strumenti – che non sono affatto obsoleti – nuovi temi d'indagine nella direzione di scoprire quanto c'è di antico nel moderno e quanto sia importante – ancora oggi – testimoniare con i documenti che (per dirla con Carlo Levi) il futuro ha un cuore antico.

Del resto, è proprio quello che fanno i nostri Musei: perché essi – come scrive Clemente – non servono soltanto a conservare il passato ma anche a immaginare un futuro.

## Giocare a far festa: creatività, socialità, tradizione

di Paola Elisabetta Simeoni\*

Tutte le feste, in special modo quelle post-moderne, sono oggi caratterizzate da fenomeni di *revival* che sembrano sviluppare la dimensione ludica in maniera anche più evidente che nelle antiche feste popolari. Oggi alcune di esse sono organizzate perfino con uno scopo meramente ludico, altre – e tra queste anche quelle religiose connotate in particolare da religiosità popolare – mettono in atto comportamenti ludici. Questi si manifestano spesso sotto la forma di riti, tanto che, in diversi casi, è difficile distinguere il tempo festivo da quello quotidiano, il sacro dal profano, il gioco dal rito, per quanto riguarda le rappresentazioni e i vissuti così come accade nelle società di interesse antropologico non capitalistiche che avevano o hanno un orizzonte culturale diverso.

Vi è poi in Occidente una vera e propria reviviscenza del gioco in ambito festivo e assistiamo a uno sviluppo esponenziale della voglia di divertirsi della spettacolarizzazione. Se si analizza la realtà più a fondo si nota un'esigenza di socializzazione e di condivisione delle occasioni rituali che si svolgono in un quadro che, pur assegnando ancora un posto rilevante alle modalità tradizionali di fare festa, potenzia la dimensione ludica dell'evento cerimoniale. Sono grammatiche cerimoniali e vissuti delle comunità locali nei quali è sempre viva la necessità di riappropriarsi dei processi culturali che liberano la spontaneità culturale e permettono di ricucire il tessuto di solidarietà (tracce di un ritorno alla reciprocità) che nelle metropoli è reso "liquido" (Zygmunt Baumann, 2000) dalla globalizzazione e spezzato dall'emigrazione. Fermare l'alienazione provocata dalla velocità e dalla frequentazione dei non-luoghi della vita moderna serve a colmare i vuoti affettivi, i conflitti psichici e le lacune culturali pro-

\* Studiosa di demotnoantropologia, già Direttrice Coordinatrice presso il Ministero per i Beni, le Attività Culturali e il Turismo (MIBACT), docente presso la Scuola di Specializzazione per i beni culturali demotnoantropologici (Università di Roma "Sapienza"), socia dell'Etnolaboratorio per il Patrimonio Culturale Immateriale (EOLO)

vocate dallo sradicamento e dalla standardizzazione del tessuto civile segnato dalla semplificazione culturale e dall'inaridimento delle relazioni sociali.

La dimensione ludica, o meglio la grammatica ludica, è propria delle attività festive siano esse sacre o profane, abbiano intenti "giocosi" in senso stretto o meno. Si intende rilevare peraltro come, nella festa prescelta in questo scritto, il carnevale, siano presenti le proprietà tipiche del gioco evidenziate da Roger Caillois<sup>1</sup> e che le performance legate a grammatiche ludiche siano più diffuse di quanto si creda. In realtà molte attività umane e i processi dinamici che le caratterizzano sono intessute da questi processi comunitari ed esistenziali ludici, in particolare quando si voglia osservare i gruppi sociali e le loro elaborazioni culturali come organismi viventi e facendo riferimento al paradigma della complessità.<sup>2</sup> Ma non mi allargherò così tanto in questa sede e prenderò qui in considerazione, come già accennato, solo le grammatiche e le funzioni ludiche relative alla "festa delle feste", partendo dall'assioma che giocare sia sinonimo di "creare cultura" nei processi di rappresentazione e attivazione dei flussi vitali nei diversi aspetti del vivere sociale: attività, saperi, relazioni, rappresentazioni, processi immaginifici e poetici, energia emozionale, funzioni psico-sociali.

Se si possono riconoscere dei momenti particolari da considerare in senso stretto "giochi" – anche se la loro funzione anche rituale sia da definirsi meglio (Dario Sabbatucci 1964) – va osservato che la loro natura non è dissimile da quella che si esprime anche in altre attività culturali. L'attività ludica non si manifesta solo nel gioco come spazio a sé, distinto dall'ambito del sacro, come invece ipotizza Caillois.<sup>3</sup> È viceversa interessante recuperare il tentativo di Huizinga di attribuire alla dimensione ludica uno sguardo più ampio: «Le grandi attività originali della società umana sono tutte già intessute di gioco», scrive lo studioso, così il linguaggio col quale l'uomo «di-

<sup>1</sup> R. CAILLOIS, *I giochi e gli uomini. La maschera e la vertigine*, Milano, Bompiani, 2004 (ed.or. *Les jeux et les hommes. Le masque et la vertige*, 1967).

<sup>2</sup> Cfr. tra gli altri Cfr. G. BOCCHI - M. CERUTI, *La sfida della complessità*, Milano, Mondadori 1985; E. MORIN, *La méthode, La Vie de la Vie*, Paris, Editions du Seuil, 1980; F. CAPRA, *Il punto di svolta. Scienza, società e cultura emergente*, Milano, Feltrinelli, 1990 (ed.or. *The Turning Point. Science, Society and the Rising Culture*, 1982).

<sup>3</sup> R. CAILLOIS, *I giochi e gli uomini*, cit.

stingue, definisce, stabilisce, insomma nomina», il mito che è «trasfigurazione di ciò che esiste» e il culto che utilizza «giochi autentici» per compiere «le sue azioni sacre». <sup>4</sup>

La riflessione sul gioco è ancora da approfondire e occorre mettere in discussione molte delle categorie scientificamente stabilite anche riportandole alla loro qualità di “categorie” e cioè di distinzioni elaborate dalla cultura e dalla scienza nell’intento di analizzare i vari aspetti della realtà. Come è noto le nostre categorie rispondono all’orizzonte occidentale colto, attraversato storicamente dal pensiero dicotomico, razionalizzante e laico, ma spesso non corrispondono a quanto percepito e agito in altri ambiti culturali. Sacro *versus* profano, festivo *versus* quotidiano, lavoro *versus* ozio, gioco *versus* serietà, saggezza *versus* follia<sup>5</sup>... sono dicotomie inesistenti nelle altre culture. Per aprire l’orizzonte delle possibilità, vedere le cose con occhi sempre nuovi ed elaborare altri sguardi, ripensare le nostre stesse convinzioni culturali e formulare nuove e diverse interpretazioni scientifiche, occorre de-categorizzare e de-strutturare non la realtà, che non possiede categorie in sé, ma il nostro stesso pensiero che le crea.

Fa parte di questo ambito la nozione di “sacro” e anche chi ne relativizza il significato si ritrova purtroppo a ragionare nei termini dicotomici abituali (Dario Sabbatucci, 2003). Siamo assuefatti all’idea che il sacro è rappresentato da sentimenti di timore referenziale, serietà, compostezza e raccoglimento, mentre molte performance culturali sono anche caratterizzate, come sappiamo, dal riso, dallo scherzo, dal dileggio della divinità, ecc. Qual’è quindi l’area del sacro e quale la sua funzione?

Mentre Caillois individua il gioco e il rito come due categorie diverse e distinte, Sabbatucci sottolinea che: «[...] Caillois nega a Huizinga la possibilità di attribuire al giuoco in generale vere e proprie valenze sacrali» negando «l’equazione gratuità=sacralità sulle quali Huzinga fonda le sue valutazioni del gioco». <sup>6</sup> Far riferimento alle finalità economiche del gioco per asserire che, per tale ragione, esso non ha valenze rituali o sacrali è un non-senso in società non

<sup>4</sup> J. HUIZINGA, *Homo ludens*, Torino, PBE, 2002.

<sup>5</sup> *Ibidem*.

<sup>6</sup> D. SABBATUCCI, *Ginoco d’azzardo rituale altri scritti* (a cura Di G. Mazzoleni), Roma, Bulzoni, 2003 (ed.or. 1964), p. 63.

capitalistiche. Nelle comunità di interesse etnologico vige un sistema complesso di “reciprocità” che ingloba funzionalmente tutti i momenti della vita associata e contemporaneamente il mondo degli antenati e degli spiriti.<sup>7</sup> Senza seguire l’argomentare di Sabbatucci, il quale analizza in particolare il gioco d’azzardo rituale tra i popoli americani settentrionali, condivido il suo ragionamento che tenta di mettere invece in luce il rapporto tra gioco e rito, gioco e cleromanzia da una parte e ordalia dall’altra<sup>8</sup>, restituendo cioè all’orizzonte “magico” demartiniano la sua specificità.<sup>9</sup>

Huizinga fa di più. Nel suo trattato generale che pone la dimensione ludica al centro della cultura di tutti i tempi, lo studioso sostiene che nell’ambito del mito e del culto «sorgono le grandi attività della vita culturale: giustizia e ordine, traffico e industria, artigianato e arte, poesia, filosofia, scienza». Lo studioso vuole dimostrare «che si tratta di ben più che di un confronto retorico quando crediamo di poter considerare la cultura *sub pecie ludis*».<sup>10</sup> Già nel Seicento, sottolinea, gli uomini hanno considerato il mondo come gioco dei ruoli (quando sorge il grande teatro “profano”) avvalorando il carattere ludico della vita culturale.

Sul piano psicologico, per Donald Winnicott il gioco si sviluppa sin dai primi mesi di vita del bambino in un’area intermedia tra l’“interno” e l’“esterno”, uno «spazio potenziale» che nasce tra il bambino e la madre. Area «ipotetica» essa si crea quando «finisce l’essere fuso con l’oggetto» (cioè la madre o parte di essa). Quest’area che è risultato della separazione o distinzione, è un’area relazionale «che il lattante, il bambino, l’adolescente, l’adulto possono creativamente colmare con il gioco, che col tempo diventa il godimento della eredità culturale».<sup>11</sup> Tale spazio potenziale è spazio di creatività, di sperimentazione, che permette di accogliere le dinamiche della comunicazione

<sup>7</sup> Cfr. in particolare M. MAUSS, *Saggio sul dono*, in M. MAUSS, *Teoria generale della magia e altri saggi*, Torino, Einaudi, 1965; J.T. GODBOUT, *L’esprit du don*, Paris-Montréal, Éditions de La Découverte, 1992; cfr. anche P.E. SIMEONI, *Prati fioriti, metamorfosi, rigenerazioni*, in V. ROSSI (a cura di), *Il matrimonio. Dalla tradizione al neofolklore. La cerimonialità*, Viterbo, Union Printing, pp. 27-44.

<sup>8</sup> D. SABBATUCCI, *Gioco d’azzardo rituale* cit., p. 15.

<sup>9</sup> Cfr. E. DE MARTINO, *Il mondo magico. Prolegomeni a una storia del magismo*, Torino, Boringhieri, 1948.

<sup>10</sup> J. HUIZINGA, *Homo ludens*, cit., pp. 7 e segg.

<sup>11</sup> D. W. WINNICOTT, *Gioco e realtà*, Roma, Armando Editore, 1974 (ed. or. *Playing and reality*, 1971), pp. 184 e segg.