

## IL TRICKSTER E L'INFINITO.

### ALCUNE RIFLESSIONI A PARTIRE DA ESEMPI ROM<sup>1</sup>

Esiste un corpus ben isolabile di miti rom riguardanti la creazione del mondo e attestato da fonti che coprono l'arco temporale di circa un secolo. Le prime testimonianze furono raccolte da Heinrich von Wlislöcki nella seconda metà dell'Ottocento: membro di una famiglia di origine polacca, visse nella Transilvania ungarico-asburgica dove fra l'altro studiò il folklore e l'organizzazione sociale dei rom *cortorari* che nomadizzavano per la regione e nelle regioni confinanti<sup>2</sup>. Wlislöcki fu spesso considerato un millantatore ed un imbroglione, dal momento che il ricchissimo materiale di letteratura orale che raccolse, enorme rispetto a quello reperibile in altri gruppi zingari, non sembrava poter derivare da uno dei popoli considerato il più primitivo e degenerare d'Europa. Grazie ai lavori di alcuni ricercatori di professione come Veronika Görög-Karady<sup>3</sup>, ma anche di intellettuali rom come Károly Bari<sup>4</sup>, folklorista e scrittore ungherese contemporaneo, sappiamo invece quanto ancora oggi sia ricca la letteratura orale dei rom della Transilvania e dell'Ungheria meridionale – giusto le regioni frequentate dai *cortorari* di Wlislöcki. Quando costui pubblicò il racconto che ci interessa, nel 1890, molti rom erano da due o tre decenni emigrati da quella e da altre regioni romenofone, e con un movimento a ventaglio s'erano sparsi verso tutti e quattro i punti cardinali. Alcuni arrivarono fino in Siberia e alcuni, da lì, qualche generazione dopo, in seguito alle scosse provocate dalla rivoluzione del 1917, tornarono verso Occidente. È fra i rom *kalderaš* (o *kalderaša*) venuti dalla Russia, e per questo chiamati *rusuja*<sup>5</sup>, che è stata raccolta una delle varianti del racconto che ci interessa: tra il 1954 e il 1955, Zanko, della *vitsa* (cioè del gruppo di discendenza) dei Palešti<sup>6</sup>, frequentante allora la regione di Lione, la narra, assieme ad una grande quantità di altri racconti, al padre Chatard, un domenicano che faceva opera di evangelizzazione fra

---

<sup>1</sup> Quest'articolo rappresenta una versione qua e là ritoccata della relazione presentata al convegno internazionale *Pulcinella. L'eroe comico nell'area euromediterranea*, tenutosi a Fisciano e Napoli l'1-3 luglio 2009; quella relazione è ora in stampa negli Atti del convegno. Ringrazio Domenico Scafoglio sia per il suo invito a partecipare al congresso sia per aver gentilmente concesso di ripubblicare qui l'intervento. Un grazie anche a Maurizio Bettini per la sua lettura attenta del testo e per i suoi ben graditi suggerimenti.

<sup>2</sup> Vd. PIASERE 1999, pp. 152-158, 184-188.

<sup>3</sup> Vd. GÖRÖG-KARADY 1994.

<sup>4</sup> Vd. BARI 1990.

<sup>5</sup> Le informazioni di carattere generale sui rom *kalderaš* derivano da WILLIAMS 1984.

<sup>6</sup> È pure Patrick Williams che mi informa in una comunicazione personale circa l'appartenenza di Zanko ai Palešti. Zanko è stato evidentemente un rom importante, se oggi i suoi discendenti, come mi dice l'antropologo francese, sono semplicemente indicati dagli altri *kalderaš* come 'gli Zanko'.

di loro<sup>7</sup>. La seconda variante è raccontata negli anni settanta da Zlato, membro di quella parte della *vitsa* dei Čukurešti che si era invece spostata in Croazia e da lì, all'inizio del Novecento, era poi giunta in Italia. Zlato narra il mito a Mirella Karpati, allora direttrice della rivista di studi zingari *Lacio Drom*, la quale pubblica i suoi racconti in un volumetto negli anni ottanta<sup>8</sup>. Do questi dettagli perché il racconto è stato qualche volta riportato con una lettura inopportuna, come è il caso di una storica delle religioni, Françoise Cozannet<sup>9</sup>, che, prendendo da Wlislöcki, lo tratta come un generale 'mito degli zingari', quando invece è la sua provenienza e diffusione in precisi gruppi rom che è da tenere in considerazione.

Il mito, dunque: abbiamo a che fare con la creazione del mondo in un momento in cui esistono solo una grande distesa d'acqua e due protagonisti: *del*, dio, e *beng* (trascritto in vari modi), il diavolo:

- Variante dei *cortorari*: dio vuole creare il mondo ma non sa che tipo di mondo. Irato per non avere amici e fratelli, scaglia il suo bastone da cui emerge un grandissimo albero. Il diavolo compare seduto sotto tale albero e si propone come fratello a dio. Costui lo può accettare solo come amico. Dio e il diavolo girano sopra le acque, ma soffrono di solitudine e il secondo vorrebbe creare degli altri esseri, ma ne è incapace; allora dio gli propone di tuffarsi nell'acqua per recuperare della sabbia dal fondo, così poi dio stesso, pronunciando il proprio nome, potrà creare la terra e gli altri esseri. Il diavolo si tuffa, ma volendo essere lui il creatore, è il proprio nome che pronuncia una volta raccolta della sabbia: la sabbia diventa ardente ed è costretto a lasciarla cadere e a riemergere senza. Ci prova per nove giorni, fino a diventare tutto nero per le scottature che di continuo si procura. Perché non si bruci del tutto, dio gli intima di smettere di pronunciare il proprio nome, e così il diavolo riesce finalmente a portare su della sabbia con cui dio fa la terra. «Bene», dice il diavolo, «ora io vado ad abitare sotto l'albero e tu arrangiati!» Rivelatosi un cattivo amico, il diavolo viene trascinato via da un toro comparso improvvisamente, mentre gli uomini hanno origine dalle foglie cadute del grande albero e diventate di carne<sup>10</sup>.
- Variante dei *kalderaš Palešti*: qui dio è il *Phuro Del Sinpetra* (Vecchio Dio San Pietro) che un giorno col suo grande bastone e in compagnia del suo compagno il *beng* arriva ai bordi della *Marea*, il grande fiume-mare del primo mondo. Ne esaminano la profondità e il *del* si chiede se si possa arrivare a toccarne il fondo. «Io sì che posso», dice il *beng*, e allora dio lo sfida: «Portami una prova

<sup>7</sup> Vd. CHATARD - BERNARD 1959.

<sup>8</sup> Vd. LEVAK - KARPATI 1984. Zlato ha lasciato come testamento la sua genealogia, pubblicata nel numero del 1978 di *Rom* (con una correzione nel numero del 1979), la rivista annuale dei missionari cattolici fra gli zingari; la genealogia che compare in appendice a LEVAK - KARPATI 1984 ne differisce in molti punti sostanziali.

<sup>9</sup> Vd. COZANNET 1973, p. 48.

<sup>10</sup> WLISŁOCKI 1890, pp. 254-255. Una variante molto simile compare nella raccolta che Jerzy Ficowski raccolse negli anni Cinquanta (vd. FICOWSKI 1961, pp. 23-25), senza che sia specificato il gruppo rom presso cui fu raccolta.

che ci riesci!» Il *beng* si tuffa e come prova porta quella terra dal fondo che gli resta in mano e sotto le unghie (è da allora che gli uomini hanno sempre le unghie sporche di terra). Ora dio lo sfida a fare due statuette di rom con la terra portata: e il *beng* riesce a fare anche questo; allora lo sfida a farli uomo e donna, *rom* e *romní*, e anche questo viene fatto dal *beng*. «Bene», dice il *del*, «ora falli parlare»; ma qui il *beng* cede, questo non lo può fare e si riconosce sconfitto. Dio stende allora il proprio bastone e, in riva alla Marea, sorgono improvvisamente due alberi, uno dietro alla statuetta dell'uomo e uno dietro a quella della donna, che le avvolgono con i loro rami e le trasformano in carne umana: sono Damo e Yehwah, il primo uomo e la prima donna, che sono rom<sup>11</sup>.

- Variante dei *kalderaša Čukurešti*: *del* e *beng* sono come fratelli. *Del* dice al *beng* di andare in fondo all'acqua che costituiva il mondo perché possa portargli una branca di terra. Il *beng* si tuffa, serra nei suoi pugni la terra, ma tornando su l'acqua gliela trascina via. Ma un po' rimane sotto le unghie lunghe, e *del*, con uno stecco, gliela gratta via e la ammuccia. Il *beng* si tuffa varie volte e così *del* riesce a farne un bel mucchietto. Poi con la terra *del* si fa una seggiola, vi si siede sopra e si addormenta. Il *beng*, che ha fatto tanta fatica e che ora deve restarsene in piedi, si arrabbia: prende *del* per una gamba e cerca di trascinarlo in acqua. Ma quando si avvicina all'acqua la terra si allarga, e in questo modo si forma una grande distesa di terra. *Del* si sveglia e reputa la terra troppo grande: bisogna accorciarla. Allora il *beng* che cosa fa? Si mette a saltare da tutte le parti creando così affossamenti e salite, valli e montagne. Poi, senza niente da fare, il *beng* fa un uomo con della terra, solo che non è vivo. Il *del* se lo fa regalare, gli fa una croce sopra, gli soffia in bocca e l'uomo di terra diventa vivo. Quando si addormenta, *del* e *beng* gli tagliano una costola e fanno la donna: Adamo ed Eva. Qual è il loro primo peccato? Cacciare una carovana di rom che un giorno arriva nel loro giardino<sup>12</sup>!

Come si vede, basterebbe cambiare il nome dei demiurghi e potremmo avere in mano un mito simile a quelli raccolti all'inizio del Novecento da Kroeber fra gli indiani Gros Ventre o da Lowie fra i Crow del Montana<sup>13</sup>. Non arriveremo fino là, perché in realtà il termine di raffronto più vicino lo troviamo in certi racconti balcanici che lo storico e filologo bulgaro Jordan Ivanov aveva raccolto, pure all'inizio del Novecento, a margine della sua ricerca sul bogomilismo<sup>14</sup>. Come è noto, a differenza del manicheismo o del paulicianesimo che professavano un dualismo estremo, il bogomilismo preferiva un dualismo moderato che consisteva, tra l'altro, nel riconoscere che l'iniziativa della creazione spettava a dio e che il diavolo, per imitarlo, cercava di creare anche lui

<sup>11</sup> CHATARD - BERNARD 1959, pp. 22-24.

<sup>12</sup> LEVAK - KARPATI 1984, pp. 13-14.

<sup>13</sup> Vd. RADIN 1954, pp. 126-127.

<sup>14</sup> Vd. IVANOV 1925. Già Chatard e/o Bernard (nel testo è difficile riconoscere le parti dell'uno o dell'altro) nei loro commenti pastrocchiati alle narrazioni di Zanko avevano notato che «si trovano dei racconti della creazione dell'uomo molto simili a questo presso i manichei e gli albigesi» (CHATARD - BERNARD 1959, p. 68), senza dire oltre.

qualcosa di suo. Il bogomilismo si diffuse in profondità fra le popolazioni balcaniche e molte sue tracce le troviamo appunto nella tradizione orale. Eppure Ivanov insiste sul fatto che nel folklore il racconto della creazione ha delle sue peculiarità e che «non concorda interamente con la dottrina cosmogonica di nessuna delle religioni dualiste, quali il mazdeismo, il manicheismo, il paulicianesimo o il bogomilismo. (...) In nessuna di queste dottrine vediamo il diavolo collaborare con dio all'opera della creazione»<sup>15</sup>. Nella tradizione orale, invece, questo avviene; ad esempio, un racconto raccolto nel 1868 in Bessarabia dice:

All'inizio, ovunque era acqua. Dio e il diavolo vivevano insieme. Per fare la terra, Dio disse al diavolo di entrare nell'acqua e di estrarne della melma. Il diavolo si tuffò due volte nell'acqua dicendo: «Per la forza di Dio e per la mia!», ma non riuscì a raggiungere il fondo. La terza volta ci riuscì perché disse solo: «Per la forza di Dio!» e riportò un po' di melma sotto le unghie. Dio mise questa melma nell'acqua ed essa diventò un po' di terra. Dio e il diavolo si stendono per dormire. Il diavolo prese nelle proprie braccia dio addormentato e andò verso l'acqua per annegarlo, ma ovunque andasse in direzione delle quattro estremità la terra si ingrandiva e il diavolo non riusciva a raggiungere l'acqua. Il diavolo alla fine svegliò dio perché benedicesse la terra ingrandita durante il sonno. «Benedicevo la terra – disse dio – quando mi portavi ai quattro angoli per annegarmi e quando tracciavi la croce col mio corpo». Allora il diavolo si adirò molto e lasciò dio correndo via<sup>16</sup>.

In una versione ucraina il diavolo si nasconde in bocca un po' della sabbia riportata, ma quando la terra comincia ad ingrandirsi, si ingrandisce anche la sabbia tenuta in bocca, fino a lacerarla. Allora il diavolo la sputa e così facendo dà forma alle montagne e alle rocce<sup>17</sup>.

Alla fine dell'Ottocento il grande folklorista ucraino Michail Dragomanov individuò i seguenti elementi base di questo insieme di miti: «ci sono due rivali creatori del mondo, uno dei due manda l'altro a cercare nell'acqua la materia con cui sarà creata la terra ferma»<sup>18</sup>; e tale insieme mitologico avrebbe avuto un areale vastissimo, dal Baltico all'Adriatico ai monti Altaj, in Siberia centrale, e forse oltre. Sia Dragomanov che Ivanov erano impegnati in questioni diffusioniste allora all'avanguardia e cercavano di stabilire l'origine e i focolai di diffusione dei miti dualisti. In alcune regioni, diceva Ivanov, esistono solo poche versioni «abbreviate», e la loro frammentazione avrebbe dimostrato la loro provenienza straniera. E qui, citando Dragomanov che forse conosceva i lavori di Wlislöcki, egli cita fra gli altri giusto l'esempio degli «zingari di Transilvania». Conoscendo noi

<sup>15</sup> IVANOV 1925, pp. 330-331.

<sup>16</sup> IVANOV 1925, pp. 328; versione integrale alle pp. 292-295.

<sup>17</sup> IVANOV 1925, pp. 329.

<sup>18</sup> Cit. in IVANOV 1925, pp. 326.

oggi anche la letteratura orale dei kalderaš, è difficile parlare di versioni frammentarie, così come è difficile poter accettare l'idea espressa da uno ziganologo ungherese, Jozsef Vekerdi<sup>19</sup>, secondo cui gli zingari avrebbero avuto il mero ruolo di preservatori del folklore dei non zingari: nel caso del nostro mito, i rom ne sono stati senz'altro dei co-costruttori, e tutte le varianti vanno contemplate all'interno del numero delle varianti presenti nella regione balcanica: i miti si diffondono a mo' di nuvole e non si fermano ai confini degli Stati o delle tradizioni culturali. Anche nei rom qualche autore ha visto un popolo fondamentalmente dualista<sup>20</sup>, interpretando alcuni il *del* dei kalderaš come principio del Bene e il *beng* come il principio del Male<sup>21</sup>, ma ovviamente non è questa la direzione che seguirò. Il dualismo è solo apparente.

Che io sappia, nessuno mai ha fatto uno studio sui trickster rom. Sempre che io sappia, l'unica che abbia individuato nel *beng* dei kalderaš la figura del trickster è stata Mirella Karpati, la quale, in un commento alle narrazioni di Zanko raccolte dal padre Chatard, scrisse:

Il Beng è tipicamente il trickster comune a molti miti: un mediatore dal carattere ambiguo ed equivoco, in quanto la sua funzione mediatrice è sempre legata al dualismo che deve superare. Egli partecipa alla natura divina in quanto nasce direttamente dalla Terra assieme al Del. Ma si oppone a lui in un continuo gioco di sfide, in cui risulta però perdente. È come una potenza oscura (...) e quindi negativa in quanto elemento di disordine, contrapposta ad una potenza illuminante (...) e quindi positiva in quanto elemento di ordine<sup>22</sup>.

Qui Karpati plagia una famosa lettura sul trickster di Lévi-Strauss<sup>23</sup>, ma si ferma qui. Prima di affrontare l'analisi, vediamo le caratteristiche del *beng* quali vengono descritte nei loro ricchi racconti da Zanko dei Palešti e da Zlato dei Čukurešti.

Zanko dice chiaramente che il *beng* «non è così cattivo come si dice», egli «non è il nemico del *Phuro Del*. È soprattutto con gli uomini che non è buono. È il compagno del *Phuro Del*, ma lo fa spesso arrabbiare perché cerca sempre di prendere il suo posto»; «spesso si provocano a vicenda per vedere chi è più forte, ma il *Phuro Del* vince sempre»<sup>24</sup>. Anche Zlato dice che *del* e *beng* erano «insieme come fratelli. Così mi raccontava mio nonno, forse era vero»<sup>25</sup>. Per gli uomini, dice Zanko, il *beng* «è più malizioso che cattivo», è nato nella foresta dove «gli piace passeggiare di notte»: se vi incontra qualcuno, gli fa perdere la strada e lo fa girare tutta la notte per il bosco, ma

<sup>19</sup> Vd. VEKERDI 1976.

<sup>20</sup> ANGOLD 1956; COZANNET 1973.

<sup>21</sup> CLÉBERT 1961, p. 175.

<sup>22</sup> KARPATI 1971, p. 32.

<sup>23</sup> «Il trickster è dunque un mediatore, e questa funzione spiega il fatto che egli mantenga qualcosa della dualità che ha la funzione di superare. Donde il suo carattere ambiguo ed equivoco» (LÉVI-STRAUSS 1958, p. 254).

<sup>24</sup> CHATARD - BERNARD 1959, pp. 22, 23.

<sup>25</sup> LEVAK - KARPATI 1984, p. 13.

non c'è da preoccuparsi perché al mattino lo rimetterà nella giusta via<sup>26</sup>. Anche Zlato, che riconosce l'importanza delle «capriole» con cui il *beng* ha modellato il mondo così com'è, dice «che è meglio che se ne va per la sua strada, perché non bisogna avere niente a che fare con quello là»<sup>27</sup>. In realtà, non è vero che *del* vince sempre: quando *Šon* (Luna) e *Danitza* (Venere) vogliono sposarsi, essendo essi fratello e sorella compirebbero un incesto, per cui *beng* si adira fortemente con *del* che permette tale peccato. Insomma, il diavolo fa la morale a dio, il quale, ravveduto, decide di lasciare i due amanti incestuosi in cielo, ma sempre ad una certa distanza l'uno dall'altra, in modo che non si possano incontrare ed abbracciare<sup>28</sup>. Zlato afferma chiaramente che *del* non è sempre buono, che a volte è cattivo con i buoni e buono con i cattivi<sup>29</sup>. Zanko, da parte sua, dice che quando c'è un temporale dio cerca il *beng* con la sua folgore, ed è quando lo colpisce che comincia a cadere la pioggia benefica<sup>30</sup>. Ma egli racconta anche la storia di Sunto Proroc e Sunto Ilia, avvenuta al tempo del primo mondo:

un contadino incontra per strada i *benga*, i diavoli, che gli giocano un tiro: facendo finta di tornare dal suo villaggio, «facevano i matti, cantavano e ballavano camminando, come degli ubriachi che tornano da una festa», e lo avvisano che al villaggio è in corso una festa di nozze: di chi? Ma di sua moglie! Rientra in tutta furia, ed effettivamente vede sua moglie sotto il portico dormire con un altro. Prende l'ascia e li ammazza entrambi. Sale in camera, dove però ritrova sua moglie viva. In effetti non aveva ucciso la moglie e il presunto novello sposo, ma i propri genitori, cui i *benga* avevano dato le sembianze della moglie e dello sposo. Grazie all'aiuto dei piccioni, riesce poi a far risuscitare i genitori. Ilia, il contadino imbrogliato, chiede allora al padre, Proroc, la folgore e la picca per poter dare la caccia ai *benga*: «Era colto da un estremo ardore: saltava al di sopra delle nuvole, scavalcava le montagne, marciava sul mare, attraversava lo spazio, volava nel vento; niente fermava la sua foga». Quando vedeva un *beng* lo colpiva e un grande fragore di tuoni e lampi riempiva la terra. Ma allora le donne sulla terra abortivano e incendi scoppiavano in giro nei boschi e nei campi. Il padre cerca allora di frenare l'ardore di Ilia, che «oltrepassa la misura»: prima gli toglie una gamba, poi un braccio, poi un

<sup>26</sup> CHATARD - BERNARD 1959, p. 23.

<sup>27</sup> LEVAK - KARPATI 1984, p. 60.

<sup>28</sup> In un racconto bulgaro raccolto da IVANOV 1925, pp. 309, il diavolo si arrabbia con dio perché non è stato invitato al matrimonio del Sole. Rimprovera a dio di non aver pensato che, una volta sposato, il Sole farà figli che riscalderanno tanto finché bruceranno la terra. Ravveduto, dio interrompe le nozze del Sole. Il tema dell'ordine cosmico in cui ogni elemento ha il suo posto, ricorre in un mito dei cortorari (WLISŁOCKI 1890, pp. 263-64): il Cielo e la Terra erano una cosa sola, una coppia strettamente avvinghiata, ma i loro cinque figli litigavano: il re Sole, il re Luna, il re Fuoco, il re Nebbia e il re Vento. Allora Cielo e Terra si avvinghiano ancora di più, rinchiudendo tra essi i cinque figli. Costoro provano a separarli, volgendosi ora all'uno ora all'altra. Alla fine il Vento riesce a staccarli e la Terra decide di mettere in Cielo quelli che le si erano rivoltati contro (Sole, Luna e Vento) e di tenere presso di sé quelli che non l'avevano importunata (Fuoco e Nebbia). È da allora che il cielo e la terra sono divisi.

<sup>29</sup> LEVAK - KARPATI 1984, p. 60.

<sup>30</sup> CHATARD - BERNARD 1959, p. 23.

occhio, finché «l'equilibrio viene ristabilito nel mondo». E così Ilia il contadino del primo mondo diventa Sunto Ilia<sup>31</sup>.

Anche Zlato conferma una storia simile, ma senza le amputazioni: «Quando ci sono tuoni – mi raccontava mio nonno – è Santo Ilja che spara. E contro chi spara? Contro Bengh, perché lui lo prende in giro: gli volta il culo e gli dice: “spara qui” (...) Si mette contro una casa e mostra il culo: “Spara qui!”. E addio casa»<sup>32</sup>. Ma Zlato introduce una spiegazione sul perché santo Ilia non riesce a prendere il *beng*: il fatto è che «lui si fa come vuole», si può trasformare in tutto, «un sasso, una bestia, e via!» Quello spara, lui si trasforma in una paglia e viene colpito chi si trova nei paraggi. La capacità di una indiscriminata metamorfosi si accompagna, nella versione di Zanko, a quella dell'auto-moltiplicazione: se Ilia incontra non il *beng*, ma dei *benga* (non il diavolo, ma dei diavoli), è perché è in opera tale principio. Come spiega Zanko, c'è soltanto un *beng*, il compagno rivale del *Phuro Del*, ma egli ha a sua volta molti compagni di malaffare: sono i *mulé*, i morti di mala morte che lo aiutano nelle male imprese e che per questo sono individuati come *benga*<sup>33</sup>. Ci sono quindi due tipi di *benga*: il *beng* primordiale, figlio della Terra come dio e non umano, e i *mulé*, uomini diventati *benga* e che tornano fra i vivi<sup>34</sup>. Ora, se la caratteristica del *beng* primordiale è quella di essere creatore ma anche un rivale perdente di *del*, quella dei *benga* quotidiani è di riuscire certo a fare del male ai mortali, ma anche di essere imbrogliati da loro. Le narrazioni che parlano di incontri paurosi con i *benga* sono tante (e sono entrate anche nella narrativa scritta, ad esempio dello scrittore kalderaš Matéo Maximoff, anch'egli della *vitsa* dei Čukurešti<sup>35</sup>), ma sono tante anche le narrazioni che mettono in ridicolo il *beng* o il *muló* che torna dai vivi a rivendicare qualcosa e che viene raggirato dal rom furbo o, anche più spesso, dalla romní furba. Così, Zlato dei Čukurešti racconta la storia di colui che aveva promesso al *beng* il figlio che la moglie stava per partorire, ma quando il *beng* va per prenderselo, la moglie, strappandosi un pelo dal pube, dice: «Ti do mio figlio se riesci a raddrizzare questo». Ma più il *beng* tira il pelo, più quello si ariccchia, per cui alla fine il diavolo crepa dalla rabbia. Oppure, Zanko dei Palešti narra di quell'amante rifiutato che muore d'amore e che torna una notte dalla sua amata per prenderla e portarla con sé nella tomba. Visto che

<sup>31</sup> CHATARD - BERNARD 1959, pp. 95-102. Maurizio Bettini mi segnala un'analogia con altri miti occidentali; famoso è quello greco di Agave che, ingannata da Dioniso, uccide il figlio Penteo scambiato per un cinghiale. Qui, all'inverso, è il figlio che uccide 'momentaneamente' i genitori.

<sup>32</sup> LEVAK - KARPATI 1984, p. 60.

<sup>33</sup> CHATARD - BERNARD 1959, pp. 102-103.

<sup>34</sup> *Ibid.* pp. 173.

<sup>35</sup> MAXIMOFF (1949; 1986, pp. 55) informa che fra i membri di una *vitsa*, quella dei Miyeyešti, vigeva l'uso sistematico di «ammazzare il cuore del morto», cioè ficcare uno spillone nel cuore di una persona deceduta per impedire in questo modo che diventasse un *revenant*.

il periodo d'azione dei *mulé* va dal tramonto al canto del gallo<sup>36</sup>, la *romní* ha l'idea, sull'orlo della tomba aperta, di cominciare un lentissimo *strip tease* che dura tutta la notte, finché il canto del gallo la coglie nuda sì, ma salva<sup>37</sup>. Già Chatard e Bernard sottolineavano che il «rom è più astuto del *beng*, il quale si comporta spesso come una grossa bestia»<sup>38</sup>, e notavano che i racconti in cui il *beng* viene imbrogliato dai rom erano una caratteristica dei kalderaš e che non si trovavano in altri gruppi zingari, come ad esempio fra i sinti<sup>39</sup>. Il che non è completamente vero, ma è vero che qui assumono un tono forte, in sintonia con una marcata visione ironica del mondo. A tale proposito, Williams sottolinea come spesso l'antenato che dà il nome alla *vitsa*, al gruppo di discendenza, viene ricordato non tanto per qualcosa di grande che ha compiuto in vita, ma per qualcosa di ridicolo, di bizzarro: gli stessi Čukurešti, ad esempio, derivano il loro nome da Čukuro, il quale un giorno, ubriaco, si mangiò una cipolla che aveva messo dentro una donna<sup>40</sup>.

Insomma, anche per il fatto che il costrutto antropologico del trickster è ampiamente politetico, il *beng* dei cortorari e dei kalderaš è certamente annoverabile fra i trickster dell'universo mondo. Nelle narrazioni ritroviamo persino il tema dello smembramento del corpo, tipico dei trickster amerindiani (anche se qui il corpo smembrato è del cacciatore del trickster, Sunto Ilia, più che del trickster stesso), o il tema del trickster come signore della morte. Ma qui mi interessa completare il quadro con un altro aspetto: la capacità del *beng* di creare discontinuità, o a partire da una continuità che egli stesso ha creato, come ad esempio la piatta distesa di terra che con le sue capriole da saltimbanco rende disomogenea formando valli e monti, o a partire da una continuità che *del* ha creato, come nel caso dell'ape: creata da dio, viene mandata a spiare il *beng*, il quale se ne accorge e la taglia in due con un colpo di frusta, tanto che le due parti restano appena attaccate. Dio la premia rendendo indispensabile agli uomini la sua merda: il miele e la cera<sup>41</sup>. Questa capacità va ad aggiungersi a tutte quelle già segnalate e mi permette di riassumere, con le parole con cui Radin descriveva alla fine il trickster, che anche il *beng* «è così dio, animale, essere umano,

<sup>36</sup> Spiega Zanko: «Noi non viaggiamo di notte, dal tramonto fino al canto del gallo, perché il sole non esercita più la sua sorveglianza ed è l'ora dei *benga*, cioè dei *mulé*. Escono liberamente dai loro buchi, attraversano le strade, esercitano il loro malaffare e impongono il loro terrore notturno. Noi ci rinchiudiamo nel nostro accampamento» (CHATARD - BERNARD 1959, p. 85).

<sup>37</sup> Una variante di questa storia è narrata da MAXIMOFF 1986, pp. 167-185.

<sup>38</sup> CHATARD - BERNARD 1959, pp. 50.

<sup>39</sup> *Ibid.* pp. 175.

<sup>40</sup> «Ando Rusija sas. And ek birto. Kadala birtuja kaj žanas le Ŗom te mat'on, kaj marenas pe le masarena! Vo ando mat'ipe l'a yek purum aj spida la ande Gaži! Aj xala la e purum!» (Era in Russia. In un'osteria. Quelle osterie dove i rom andavano ad ubriacarsi, dove litigavano con i macellai. Lui, nella sua sbornia, ha preso una cipolla e l'ha introdotta in una gaži, una donna non rom! E dopo, la cipolla, l'ha mangiata!) (WILLIAMS 1984, pp. 135).

<sup>41</sup> Il racconto è di Zlato e da M. Karpati viene trattato a parte rispetto alla narrazione della creazione del mondo. Nella tradizione balcanica raccolta da Ivanov, invece, un episodio simile costituisce un momento del mito della creazione.

eroe, buffone, colui che è vissuto prima del bene e del male, negazione, affermazione, distruttore e creatore»<sup>42</sup>.

Riprendo ora un filo argomentativo iniziato una quarantina d'anni fa nell'ambito di un convegno palermitano da un antropologo canadese, Rémy Savard, e in seguito molto sviluppato da Silvana Miceli. Savard, postulando che il mito in generale si configuri come «una sorta di riflessione metalinguistica indigena»<sup>43</sup>, sottolineava come il trickster algonchino che a sua volta analizzava, in quanto «specialista degli assi semantici» (*à la* Greimas), occupasse uno spazio di oscillazione «tra la continuità e la discontinuità», e si caratterizzasse come una sorta di creatore ondulatorio «della diversità a partire da un continuum»<sup>44</sup>. È da questa sua posizione, mostra in dettaglio Silvana Miceli, che nasce la «peculiare disposizione del trickster ad assumere su di sé ogni sorta di contraddizioni e polarità contrapposte (e su ogni possibile piano)»<sup>45</sup>. Da qui la sua «radicale, primaria inconfigurabilità»<sup>46</sup>, la «contraddittorietà e il disordine»<sup>47</sup> che lo caratterizzano, la sua in-decenza in quanto «violatore di norme»<sup>48</sup>, la sua, insomma, «coerente contraddittorietà». La «radicale consustanzialità del trickster col disordine»<sup>49</sup> lo configura come l'«esploratore solitario del disordine» stesso<sup>50</sup>. Questa è una bella definizione, e vorrei partire da qui per proporre le mie considerazioni.

Silvana Miceli, sostituendosi al suo trickster, va egli stessa ad esplorare in che modo possa essere inteso il disordine, e individua quattro modalità: 1) il disordine come fuori-ordine, come marginalità rispetto all'ordine dato, 2) il disordine come potenzialità distruttiva dell'ordine dato, 3) il disordine come contenente in modo creativo l'ordine dato, 4) il disordine in quanto contenente altri possibili ordini<sup>51</sup>. Trovo qui una dilatazione forse eccessiva del concetto di disordine, che propongo di ritoccare. Diversi anni fa Giorgio Colli, nello studio sul principio di contraddizione in Zenone di Elea, invitava a non confondere la coppia di contrari con la coppia di contraddittori: «buono e cattivo», diceva, sono una coppia di contrari, perché «oltre a questi due predicati restano fuori tutti gli altri predicati possibili, ad esempio bianco, simpatico, ecc.»; «buono e non buono», invece, sono una coppia di contraddittori in quanto in «“non buono” sono inclusi tutti i predicati

<sup>42</sup> RADIN 1954, p. 133.

<sup>43</sup> SAVARD 1978, p. 28.

<sup>44</sup> *Ibid.* pp. 30, 36.

<sup>45</sup> MICELI 1984, p. 72.

<sup>46</sup> *Ibid.* p. 74.

<sup>47</sup> *Ibid.* p. 77.

<sup>48</sup> *Ibid.* p. 85.

<sup>49</sup> *Ibid.* p. 109.

<sup>50</sup> *Ibid.* p. 113.

<sup>51</sup> *Ibid.* pp. 116-118.

possibili»<sup>52</sup>. Ora, chiariva, in italiano si usa spesso il prefisso *dis-*, ma questo non è un prefisso privativo, ma peggiorativo, per cui, ad esempio, ‘dissimile’ non è il contraddittorio di ‘simile’, che è semmai ‘non simile’. Se noi applichiamo queste considerazioni al trickster e mantenendo la bella definizione di Miceli, noi potremmo rettificare dicendo che egli è un ‘esploratore del non ordine’, più che del disordine<sup>53</sup>, quel non ordine che può percepire oscillando tra il continuo e il non continuo e che può essere visto come *disordine* (e *discontinuo*) solo perché la prospettiva del narratore parte sempre da un dato ordine (e da un dato continuum), che lo flette tramite le sue categorizzazioni.

Ma che cos’è allora l’esplorazione del non ordine attraverso l’andirivieni dal continuo al non continuo, se non il tentativo di esplorazione degli indizi della presenza dell’infinito nel mondo? Nelle culture occidentali l’infinito è stato indagato attraverso la filosofia, la teologia e soprattutto la matematica, come è noto. La famosa ‘ipotesi del continuo’ di Cantor, che ha a che fare con gli insiemi infiniti, rappresentava il primo punto della famosa lista dei problemi da risolvere stilata da Hilbert nel 1900, ipotesi su cui hanno lavorato nei decenni successivi alcuni fra i più grandi logici di tutti i tempi, come Gödel e Coen, dimostrandone la indecidibilità. Ora, l’ipotesi del continuo non è altro che una variante del problema umano più generale che riguarda l’ordinabilità o la non ordinabilità dell’universo. La matematica, è stato detto, «è la scienza dell’infinito»<sup>54</sup>; la matematica, vorrebbe correggere l’antropologo, è la scienza *occidentale* dell’infinito o, meglio ancora, è la scienza dell’infinito costruita dalle élite intellettuali occidentali. Alla base della matematica moderna, spiega Giorgio Colli, sta infatti il problema dell’infinito nel «tentativo di risolvere l’infinito in termini finiti»<sup>55</sup>. Brouwer, il capofila degli intuizionisti, diceva che l’intuizione di base della matematica sta nel fatto che «il connesso e il separato, il continuo e il discreto sono uniti»<sup>56</sup>. Se queste sono le basi della scienza occidentale dell’infinito, allora lo studio del trickster fa parte a pieno titolo della compagnia delle scienze dell’infinito. Mi pare che ci sia una tacita convinzione per cui la ricerca dell’infinito sia di appannaggio della sola cultura occidentale<sup>57</sup>. Marcel Proust lo confermava accennando nel suo romanzo a quel personaggio che aveva scritto «un saggio sul senso

<sup>52</sup> COLLI 1998, pp. 43. In base agli appunti raccolti da Ernesto Berti, Colli spiegava questo nelle sue lezioni di Storia della filosofia antica tenute all’Università di Pisa nell’anno accademico 1964-65, nell’ambito della sua interpretazione di Zenone di Elea quale scopritore del principio di contraddizione. Qualche anno dopo un’argomentazione simile venne presentata e sviluppata giusto da Greimas (da cui partiva Savard per l’analisi del trickster algonchino) col suo ‘quadrato semiotico’ di ispirazione aristotelica (vd. GREIMAS 1966, e soprattutto GREIMAS - RASTIER 1968).

<sup>53</sup> Alla fine del suo studio Miceli sembra accorgersi di questa possibilità, quando accenna alle diverse modalità con cui le società possono rappresentare il disordine, «o meglio, anzitutto e più genericamente, il non-ordine» (MICELI 2000, p. 123).

<sup>54</sup> MAOR 1987, p. 6.

<sup>55</sup> COLLI 1998, p. 23.

<sup>56</sup> BROUWER 1964, p. 69.

<sup>57</sup> L’unico antropologo che abbia svolto ricerche mirate sull’infinito in una cultura non occidentale, a mia conoscenza, è Jadran Mimica, a partire dall’analisi del sistema di computo degli Iqwaye, una popolazione della Nuova Guinea (vd. MIMICA 1988).

dell'Infinito sulla riva occidentale del lago Victoria-Nyanza»<sup>58</sup> – e l'ironia è evidente! Ma io credo che con la figura del trickster, appunto, gli antropologi hanno da tempo sotto gli occhi l'esempio di questo tentativo di ricerca dell'infinito *in* questo mondo operata dalle più diverse popolazioni *di* questo mondo. Tanto che il trickster sembra a volte un tentativo di personificazione dell'infinito stesso, se è vero che può essere definito nei suoi stessi termini: rubando le parole a uno studioso dell'infinito, non egli è l'unione delle «due facce apparentemente più inconciliabili dell'infinito: la pura affermazione e la pura negazione»<sup>59</sup>? Andando più in profondità, si potrebbe anche notare come il *beng* dei rom e più in generale il diavolo balcanico, assieme ai trickster prototipici 'alla Radin', diciamo, si presentano come la raffigurazione di un preciso tipo di infinito. Mi spiego: nel pensiero occidentale, almeno a partire da Aristotele, si è molto discusso sulla distinzione tra infinito potenziale e infinito attuale: i teoremi di Gödel e di Coen non fanno che inficiare la possibilità dell'infinito attuale postulata da Cantor. Ora, il trickster sembra proporsi come una figura dalle possibilità indefinitamente aperte (si pensi alla inconfigurabilità del *beng*) e quindi sembra essere più dal lato dell'infinito potenziale, dell'infinito aperto; ma il fatto di riunire su di sé, cioè nella propria identità, le infinite alterità concepibili, lo pone contemporaneamente dal lato dell'infinito attuale, dell'infinito chiuso. Ma allora questa compresenza delle due dimensioni della indefinitezza e della totalità richiamano una tesi espressa da Hermann Weyl nel 1932 e riportata da Zellini, secondo cui, «l'infinito è accessibile intuitivamente come campo di possibilità indefinitamente aperto», ma «l'esigenza della totalità spinge la mente a rappresentarsi l'infinito come entità chiusa per tramite di costruzioni simboliche»<sup>60</sup>: ora, Cantor individuò tale costruzione negli insiemi transfiniti, i rom, da parte loro, hanno invece scelto il *beng*... In generale, col trickster/infinito siamo di fronte allora, più che ad una concezione intellettuale, a quella che Jadran Mimica chiama la «qualità affettiva, l'intensità emozionale della consapevolezza mitopoietica del cosmo»; anche il trickster unifica «le totali differenze esperienziali nell'unicità, sottolineando il continuo che genera la sua identità»<sup>61</sup>. Sembra quindi che il trickster, più che, o oltre che, una costruzione intellettuale col suo corollario di incognitività, si configuri come una riflessione metalinguistica su quella sorta di precognizione dell'infinito di cui, secondo Hermann Broch<sup>62</sup>, sono impregnate sia la scienza che la letteratura, e di cui, secondo Matte Blanco<sup>63</sup>, è affettivamente impregnata l'umana esperienza

---

<sup>58</sup> PROUST 1919, p. 29.

<sup>59</sup> ZELLINI 1980, pp. 236.

<sup>60</sup> ZELLINI 1980, p. 233.

<sup>61</sup> MIMICA 1988, p. 98.

<sup>62</sup> BROCH 1955.

<sup>63</sup> MATTE BLANCO 1975.

quotidiana del cosmo, un'esperienza che, diceva Giorgio Colli<sup>64</sup>, non sempre la mente umana è capace di cogliere con quel tipo di pensiero che chiamiamo razionalità.

«C'è un concetto che corrompe e altera tutti gli altri», diceva Borges<sup>65</sup>: è l'Infinito! C'è un essere che corrompe e altera tutti gli altri, avrebbero potuto dire Zanko dei Palešti e Zlato dei Čukurešti: è il *beng!*

E queste stesse pagine costituiscono forse uno dei suoi tanti tiri ...

Leonardo Piasere

Università degli Studi di Verona  
Dipartimento di Psicologia e Antropologia culturale  
Lungadige Porta Vittoria 17  
I – 37129 Verona  
e-mail: [leonardo.piasere@univr.it](mailto:leonardo.piasere@univr.it)

#### RIFERIMENTI BIBLIOGRAFICI

ANGOLD 1956: F. H. Angold, *The Gypsy approach to the basic opposites of Good and Evil*, «Journal of the Gypsy Lore Society», 3rd s., 35 (1956), pp. 154-161.

BARI 1990: K. Bari, *Le vėšeski dēj*, Budapest 1990.

BORGES 1996: J. L. Borges, *Discussioni* (ed. or. *Discusión*, Buenos Aires 1996), trad. it. Milano 2002.

BROCH 1955: J. L. Broch, *Azione e conoscenza*, (ed. or. *Erkennen und Handeln. Essays*, Zürich 1955), trad. it. Milano 1965.

BROUWER 1964: L. E. J. Brouwer, *Intuitionism and formalism*, in P. Benacerraf, J. Putnam (eds), *Philosophy of mathematics*, Oxford 1964.

CHATARD - BERNARD 1959: Le R. P. Chatard, M. Bernard, *Zanko chef tribal. Traditions, coutumes, légendes des Tsiganes Chalderash*, Paris 1959.

CLÉBERT 1961: J.-P. Clébert, *Les Tziganes*, Paris 1961.

COLLI 1998: G. Colli, *Zenone di Elea. Lezioni 1964-1965*, Milano 1998.

COZANNET 1973: F. Cozannet, *Gli zingari. Miti e usanze religiose* (ed. or. *Mythes et costume religieuses des tsiganes*, Paris 1973), trad. it. Milano 1975.

FICOWSKI 1961: J. Ficowski, *Il rametto dell'albero del sole* (ed. or. *Galqzka z Drzewa Słońca*, Warszawa 1961), trad. it. Roma 1985.

GÖRÖG-KARADY 1994: V. Görög-Karady, *Le statut du folklore et de la culture populaire tsiganes en Hongrie*, «Études tsiganes», 2 (1994), pp. 63-82.

<sup>64</sup> COLLI 1998, p. 101.

<sup>65</sup> BORGES 1996, pp. 123.

- GREIMAS 1966: A. J. Greimas, *Sémantique structurale. Recherche de méthode*, Paris 1966.
- GREIMAS - RASTIER 1968: A. J. Greimas, F. Rastier, *The Interaction of Semiotic Constraints*, «Yale French Studies», 41 (1968), pp. 86-105.
- IVANOV 1925: J. Ivanov, *Livres & légendes bogomiles (aux sources du Catharisme)*, (ed. or. *Bogomilski knigi i legendi*, Sofija 1925), trad. fr. Paris 1976.
- KARPATI 1971: M. Karpati, *Il mito cosmogonico degli Zingari Kalderaša*, «Lacio Drom», 6 (1971), pp. 29-35.
- LEVAK - KARPATI 1984: B. Z. Levak, M. Karpati, *Rom sim. La tradizione dei Rom Kalderaša*, Roma 1984.
- LÉVI-STRAUSS 1958: C. Lévi Strauss, *Antropologia strutturale*, (ed. or. *Anthropologie structurale*, Paris 1958), trad. it. Milano 1966.
- MAOR 1987: E. Maor, *All'infinito e oltre. Storia culturale del concetto di infinito* (ed. or. *To Infinity and Beyond. A Cultural History of the Infinite*, Boston 1987), trad. it. Milano 1993.
- MATTE BLANCO 1975: I. Matte Blanco, *L'inconscio come insiemi infiniti. Saggio sulla bi-logica* (ed. or. *The Unconscious as Infinite Sets. An Essay in Bi-logic*, London 1975), trad. it. Torino 2000.
- MAXIMOFF 1949: M. Maximoff, *The tribe of the Miyeyešti*, «Journal of the Gypsy Lore Society», 3rd s., 38 (1949), pp. 61-66.
- MAXIMOFF 1986: M. Maximoff, *La poupée de mameliga. Le livre de la peur*, Romainville/Champigny sur Marne 1986.
- MICELI 1984: S. Miceli, *Il demiurgo trasgressivo. Studio sul trickster*, Palermo 1984.
- MIMICA 1988: J. Mimica, *Intimations of infinity. The cultural meaning of the Iqwaye counting and number system*, Oxford 1988.
- PIASERE 1999: L. Piasere, *Un mondo di mondi. Antropologia delle culture rom*, Napoli 1999.
- PROUST 1919: M. Proust, *All'ombra delle fanciulle in fiore* (ed. or. *À l'ombre des jeunes filles en fleurs*, Paris 1919), trad. it. Torino 1978.
- RADIN 1954: P. Radin, *I Winnebago e il ciclo del briccone*, in C. G. Jung, K. Kerényi, P. Radin, *Il briccone divino*, (ed. or. *Der göttliche Schelm*, Zürich 1954), trad. it. Milano 2006, pp. 93-133.
- SAVARD 1978: R. Savard, *Structures sémantiques et mythologie. Le personnage du décepteur dans la littérature orale amérindienne*, in D. S. Avalle et al., *Strutture e generi delle letterature etniche* (Atti del simposio internazionale, Palermo 5-10 aprile 1970), Palermo 1978, pp. 27-38.
- VEKERDI 1976: J. Vekerdi, *The Gypsy's role in the preservation of non-Gypsy folklore*, «Journal of the Gypsy Lore Society», 4th s., 1 (1976), pp. 79-86.
- WILLIAMS 1984: P. Williams, *Mariage tsigane. Une cérémonie de fiançailles chez les Rom de Paris*, Paris 1984.
- WLISLOCKI 1890: H. von Wlislöcki, *Von wandernden Zigeunervölke*, Hamburg 1890.
- ZELLINI 1980: P. Zellini, *Breve storia dell'infinito*, Milano 1980.