

“Se caschi dentro, arrivi all’Aldilà.” Luoghi liminali del paesaggio nel folklore del Carso

KATJA HROBAT VIRLOGET

Univerza na Primorskem, Koper
Università del Litorale, Capodistria

Il presente contributo fa parte di una più ampia ricerca sulla percezione del tempo e dello spazio nella tradizione orale del Carso (Hrobat 2010a). La presentazione si basa su materiali raccolti tramite interviste e ricerca topografica del terreno. La metodologia è composita, all’incrocio tra folkloristica e archeologia: la tradizione orale viene analizzata attraverso la sua collocazione nel paesaggio, cioè nel suo contesto originario.

Gli antropologi concordano sul fatto che lo spazio è un costruito sociale; le sue concettualizzazioni derivano dai mutevoli contesti storici e le specificità culturali (Descola, Pálson 2002, 15; Cadoret 2007, 235-236; Geertz 1972, 87-88). Nell’immaginario tradizionale il paesaggio è intessuto di luoghi liminali, passaggi nell’Aldilà, dai quali le forze dell’altro mondo s’insinuavano nel mondo dei vivi, forze che in tempi più o meno pericolosi (dell’anno e del giorno) l’uomo cercò di dominare con i rituali (Dragan 1999, 157-158). Pertanto lo spazio assume valori diversi in momenti diversi: alcuni periodi dell’anno, ad esempio il solstizio estivo (intorno al 23 giugno - Giovanni Battista), o alcune parti della giornata, come la notte, sono più sensibili alle transizioni tra il mondo dei vivi e dei morti – così un atteggiamento particolare è legato a questi momenti (Mencej 2005, 179).

La percezione di liminalità nelle culture tradizionali è legata ad alcune grotte nel paesaggio. Le grotte sono di solito dimore di esseri soprannaturali, tradizionalmente percepiti come provenienti dallo spazio tra i due mondi, e sono quindi dotati di attributi di entrambi i mondi (Leach 1964, 39; Mencej 2005, 179).

Tra le numerose grotte carsiche nelle vicinanze di Rodik – paese con ricco folklore legato al paesaggio – due di queste si distinguono come “il passaggio all'Aldilà”. Come disse un abitante di Rodik:

Questo è la grotta di Cik (it.: Abisso di Roditti). Questa grotta, dicono, se cadi dentro, raggiungi l'Aldilà. Questo è accaduto, un pastore è caduto dentro / ... /, ha vissuto per anni dentro, poi è venuto fuori, dopo 100 anni, nel paese di Rodik (Roditti). Egli si presentò, io sono tale e tale, ma i suoi genitori erano già morti e la gente non lo riconobbe. / ... / In questa grotta c'è l'acqua / ... / Questa grotta di Cik, dentro, si suppone che abbiano trovato il primo taglio, l'abbiano trovato qua dentro /... / (Hrobat 2010a, 144-145; il taglio è in seguito legato ai racconti sui contrasti tra i villaggi).

È interessante notare che il taglio – uno degli alberi sacri nella tradizione più recente popolare slava (Šmitek 2004, 84) – arriva dal luogo, percepito dagli abitanti locali come passaggio all'Aldilà. Nella grotta si trova anche l'acqua che nel folklore slavo ed europeo era ritenuta come il mediatore con l'Aldilà (Mencej 1997). La seconda grotta, quella di Šlaver, è conosciuta come il luogo, dove molti paesani, soprattutto donne, si sono suicidati, come lo spiega un informatore:

Le donne avevano l'usanza di legare il proprio fazzoletto a un albero sopra la grotta e poi si tuffavano nell'abisso. Lasciavano il loro fazzoletto per riprenderlo sulla strada per il paradiso. Il dragone le avrebbe redente (Hrobat 2007, 44).

Secondo Mirjam Mencej il passaggio soprannaturale del tempo è un'indicazione dell'ingresso in un altro mondo, in un'altra dimensione con la connotazione dell'Aldilà. Il motivo dello scorrere soprannaturale del tempo e del passaggio nell'Aldilà attraverso una grotta è parte di un comune retaggio mitico indoeuropeo. Il più antico racconto conosciuto di questo tipo è il ritorno del re bretone Herla da una grotta dopo due secoli, pari a tre giorni nella caverna, storia già scritta nel XII sec. Già nella mitologia celtica le spelonche erano presentate come ingresso a “quel mondo”. La maggior parte delle persone che – nel folklore europeo – erano entrate nell'Aldilà tramite le grotte, o anche tramite tombe, montagne

o più precisamente caverne nelle montagne, l'acqua o la foresta, non si riprese mai da questa esperienza. Costoro non erano eletti da Dio ma gente comune che non aveva desiderato provare tale esperienza e che dopo di essa era spaventata, frastornata e confusa (Mencej 2009, 187-206).

LE GROTTE COME LUOGHI DELLA MORTE E DELLA FERTILITÀ, CHE PROVIENE DALL'ALDILÀ

Le grotte sul Carso e nella Slovenia occidentale (Posočje – nell'Alto Isontino) sono collegate anche con i rituali e le tradizioni orali sulla fertilità, la morte e il personaggio mitico di *Baba*. Le grotte nel folklore sono spesso la dimora delle così dette *Babe*, "le vecchie", in qualche caso anche *Divje babe* o "le Vecchie Selvagge", che assistono durante il parto, che portano i neonati dalle grotte, ma dall'altra parte prendono con sé i bambini (morti) nelle grotte / li cuociono (collegamento con il forno). Tra i numerosi casi di tradizione orale: secondo la tradizione locale c'era un culto presso una *Babna jama/Buhnja pri Soči* ("Grotta della Vecchia"), al di fuori della quale si andava a pregare per invocare fertilità; in una caverna dell'Alto Isontino, dove vivevano due "Vecchie" (*Babe*) veniva portato in dono prosciutto (Mihelič 2013); a *Ravne pri Cerknem* (Rauna) i paesani avrebbero murato una caverna dopo una grandinata possente a causa di due *Babe Selvatiche* che da là dentro fabbricavano tempeste (Hrobat 2010a; 207); secondo una tradizione slovena la "Vecchia *Baba*" (*Stara Baba*) dalla grotta soffia sempre fuori vento quando è arrabbiata (Kropej 2007, 669). Nella *jama Vilenica* (Grotta di Corgnale) tra tre fate (slv.: *vila*) ne sarebbe vissuta una che sarebbe stata d'aiuto nei parti. Questa si sarebbe trasformata in una "Baba Maligna" (*Hudobna Baba*) che con un certo preciso aiuto dei paesani sarebbe tornata indietro nella grotta ad aiutare le puerpere (Čok 2012, 64). Nelle Grotte di San Canziano *Baba Ančka* portava con sé i bambini morti nella grotta dove cucinava le fave (Peršolja 2006, 27-35). Nell'Alto Isontino, nella *jama Skruca* (Grotta Skruca) vive una „Vecchia Selvaggia“ (*Divja Baba*) che cuoce la polenta/ha un forno, caccia i bambini per arrostirli. Nella Grotta di San Giovanni d'Antro (*Landarska jama pri Špetru*) nella *Benecia* vivrebbero due Vecchie Selvatiche (*Divje Babe*), Nella *Dantejeva jama* (Grotta di Dante), nel Tolminotto, la *Jaga Baba*. Tutte cacciavano bambini che avrebbero arrostito/cotto e mangiato. Quando nascevano

dei bambini nell'Alto Isontino dicevano che i lattanti erano stati portati da due *Babe*/"Vecchie" dalla jama Zara (Grotta Zara). Nella Divja Jama (Grotta Selvaggia) c'è la *Frkova Baba* che come la *Pehtra Baba* pure porta i neonati (si veda Mihelič 2013). La *Pehtra Baba* (figura simile alla *Baba*) vive vicino a Luserna, in Trentino, e guarda i bambini non nati dalla cima del Wasserkufen (si veda Mencej 2009, 199). Miha Mihelič (2013) nota nella tradizione della Slovenia Occidentale un collegamento con le *Babe* che riportano i bambini dalle grotte e quelle che cacciano, cucinano, mangiano, prendono con sé i bambini nella grotta, un collegamento cioè delle *Babe* delle grotte con la nascita e la morte.

In breve, *Baba* ("La vecchia") appare nel folklore e nei rituali slavi come una figura arcaica mitica femminile con caratteristiche sia vitali, fertili che degradate, abominevoli, legate alla vecchiaia. Dal Quarnero attraverso il Carso fino al Nord Italia e la Francia si estendeva il folklore grottesco dei bambini, un tipo di *rite de passage* territoriale, secondo il quale i bambini dovevano baciare etc. *la Baba / La vecchia / La vieille* quando lasciavano il proprio territorio o entravano in un altro territorio (città, foresta etc.) per la prima volta. Le parti del territorio, le colline o i monoliti con il nome di *Baba / La vecchia* erano collegati con le previsioni popolari del tempo piovoso (Bracchi 2009, 335-338; Delavigne 1982, 111-115). Sul Carso e in Liguria quando un bambino cadeva, gli dicevano che ha baciato *La vecchia / Stara Baba*. Questa e altre credenze indicano che *la Baba / La vecchia* personalizzava la terra ed era legata sia alla morte sia alla nascita e alla fertilità (Hrobat 2010a, 183-286; Hrobat Virloget 2013).

Le grotte nel folklore non sono collegate con la nascita solo tramite *le Babe* ("Le vecchie"). Secondo la tradizione orale, i neonati a Pliskovica sul Carso (it.: Pliscovizza della Madonna) vengono da una grotta sotto le tre querce (o sotto le tre guerce - quercia appare in molte tradizioni sul Carso e altrove come l'albero sacro / della Madonna, con forze soprannaturali / medicinali. È l'albero del dio slavo celestiale, nominato Perun) (Hrobat 2010a, 156-159; Šmitek 2004, 75-86; Risteski 2005, 258-260; Hadalin, Kocjan 1993, 57). Simili credenze sulle grotte in quanto luoghi di nascita dalle quali anime nuove arrivano al nostro mondo, si trovano in altre nazioni slave e in Germania. Secondo la tradizione orale a Žepče, in Bosnia, da una certa caverna soffierebbe un vento tale a ragione del quale i locali ne avrebbero murato l'ingresso, dato che però durante quell'anno non sarebbe nato nessuno, l'avrebbero di nuovo aperto (Čajkanovič 1994, 425; Mencej 2009, 199). Secondo una tradi-

zione tirolese nella grotta di Lebenshöhle (ted.: *grotta della vita*) ci sono tanti lumi quante persone e quando un lume si spegne, qualcuno muore (Petzoldt 1970, 127-128, numb. 203; Mencej 2009, 1999).

La nascita dei bambini nella cultura tradizionale era rappresentata come un passaggio da un altro mondo o addirittura dal mondo dei morti (Risteski 2001, 167; Dragan 1999, 287, 292, 299-298). Nei casi enumerati, quando i nuovi nati arrivano dalle grotte, anche il mondo dei morti è accessibile dalle grotte.

Le grotte sono legate alla fertilità non solo tramite la tradizione orale ma anche tramite i rituali. Nella Grotta Triglavca (“La grotta delle tre teste”) tra Prelože (Prelose di Corgnale) e Divača (Divaccia) sul Carso, fino intorno a 1830, si svolgevano dei rituali di fertilità intorno a una stalattite e una stalagmite, percepite nella tradizione locale come vulva e fallo, nominati *Deva* e *Devač* (Čok 2012, 21-23). Una simile tradizione orale si riscontra anche a Huje a Brkini (Birchinia) nella regione di Ilirska Bistrica (Villa del Nevoso) dove le donne infertili supplicavano la fertilità a una stalattite in una grotta nella forma del fallo, chiamato *Devar* (Medvešček 2006, 226). Il significato culturale delle grotte con simboli fallici è attestato anche dagli scavi archeologici nella Spila Nakovana (Grotta di Nacovana) nei pressi di Donja Nakovana a Pelješac (Nacovana Inferiore a Sabbioncello), nell’omonima penisola della Dalmazia Meridionale (Menalo 2005, 25-27). Un culto simile lo possiamo forse anche ritrovare alla Grotta presso Trnovski Studenec sopra Ilirska Bistrica (Villa del Nevoso) chiamata anche Japodska jama sull’Altopiano del Snežnik (Nevoso), dove su una stalagmite falloide sono incisi diversi simboli – cerchi cancellati e frecce (Hrobat Virgolet 2014).

“Se sappiamo che fertilità, fecondità secondo le rappresentazioni tradizionali provengono da quel mondo, ovvero dallo stesso mondo dove vanno dopo la morte le anime dei morti, dopo nelle rappresentazioni dei luoghi, ovunque ci siano “bambini immagazzinati” che vengono al mondo, naturalmente possiamo riconoscere rappresentazioni dell’Aldilà (Mencej 2009, 1999).” Pertanto è pure logico che in questi luoghi si svolgano riti per la fertilità, come è stato mostrato in certe grotte. La caratteristica che ulteriormente indica che nella percezione popolare determinate grotte nella regione valevano come luogo di passaggio nell’Aldilà, è questo un flusso soprannaturale del tempo che secondo l’opinione di Mirjam Mencej è uno dei più indubbi segni di passaggio in una seconda dimensione (Mencej 2009, 202).

Le grotte che indicano le percezioni tradizionali della dimora degli esseri soprannaturali, della fertilità, del flusso soprannaturale e dell’accesso all’Aldilà non sono gli unici punti nella regione che hanno valore nella tradizione per i luoghi liminali, luoghi di passaggio nel mondo dei morti.

Analizzando il folklore nell’ambito del paesaggio dal quale proviene, diventa evidente che la maggior parte delle tradizioni sulle apparizioni, sacrifici e le sepolture delle creature, che si muovono fra i due mondi, come la “coscia insanguinata” (*krvavo stegno*), il benandante (*vedamec*), il fabbro, i morti impuri, stranieri, serpenti, diavoli, cavalli, etc., appaiono lungo i confini catastali (per esempio a Rodik / Roditti) (Hrobat 2010a, 70–89). Lungo i limiti del villaggio si svolgevano delle processioni, si trovano luoghi sacri o liminali (chiese, cimiteri, croci e querce con il ruolo della protezione dei limiti catastali in Macedonia, Romania e Bulgaria, templi in antichità, tumuli preistorici) (Hrobat 2010a, 64–67; Risteski 2005, 185, 194–200; Šmitek 2004, 211–212; Scarduelli 1985, 6).

Ai confini in Romania eseguivano sacrifici (Dragan 1999, 99). Nei tempi antichi all’epoca dei Terminalia, festività in onore del dio dei confini *Terminus*, i vicini si riunivano e compivano sacrifici ai cippi di confine (Dilke 1971, 98–108). Il rituale delle offerte nella posa dei cippi è stata accertata anche nell’istriana Sv. Peter (San Pietro dell’Amata) (Hrobat 201a, 67). Nel folklore della Scandinavia si trovavano tombe e compievano omicidi ai confini (Kvideland 1993, 13–19).

Nei racconti sloveno-croati, svizzeri, resiani e greci antichi sulla demarcazione, il confine si fissava sul luogo, dove il corridore o i corridori si accasciano morti o vengono sepolti vivi, per cui alcuni autori riconoscono elementi di sacrifici umani ai cippi terminali (Grafenauer 1957, 97–105; 1959, 135–148). Nella delimitazione dei confini dello spazio abitativo di un insediamento in molti luoghi venivano effettuati riti magici (per es. nelle antiche colonie, in Macedonia) il che è particolarmente evidente sullo sfondo mitico della formazione del *pomerium*, il confine sacro della città di Roma (Segaud 2008, 100–103, 121; Risteski 2001, 157; Dragan 1999, 96; Risteski 2005, 185, 195–200). Nella tradizione del Carso ed oltre lo spostamento del confine o dei confini era sanzionato con la morte (Hrobat 2010a, 65).

La maggior parte dei folkloristi concorda sul fatto che l'uomo con il concetto del limite differenziava tra uno spazio sicuro, ordinato e uno spazio pericoloso, caotico, abitato da pericoli, bestie, streghe, morti impuri etc. Questa divisione gli dava un senso di sicurezza e un sistema coordinativo (Durkheim 1982; Douglas 1966; Eliade 1987; Radenković 1996; Mencej 2005, 178-181; Risteski 2005; Dragan 1999 etc.). Ricerche attuali hanno peraltro scomposto il paradigma dualistico con cui hanno mostrato che “il selvaggio” si definisce a seconda del contesto e non opera all'interno di un sistema binario principale (Descola, Pálson 2002, 8-12).

Il significato speciale dei confini dei villaggi si rifletteva nei movimenti rituali attraverso il paesaggio – nel fenomeno dei “luoghi di sosta dei morti” (*mrtva počivala*). Questi erano luoghi rituali in cui le processioni funebri si fermavano, pregavano per l'anima del defunto, i portatori della bara si scambiavano e il defunto era posato per terra (Hrobat 2010a, 107–118; Hrobat 2010b, 37-44). Come un informatore spiegava dei “luoghi di sosta dei morti”, nominati “*mrtva počivala*” entro Brestovica (Brestovizza di Poverio) e Povir (Poverio):

Là c'era... Fenditura, era una roccia, là ci si fermava sempre quando si portava a seppellire qualcuno. Si riposavano o si sostituivano i portatori della bara. / .../ Quando portavano o guidarono, si fermavano sempre lì. Anche quando non ce n'era bisogno, si fermavano sempre lì. Era una vecchia abitudine, sai, non so, di fermarsi lì (Hrobat 2010a, 114-115).

I nomi di questi luoghi rituali di sosta dei cortei funebri nel Carso che chiameremo col loro nome più diffuso *mrtva počivala* ovvero luogo di sosta dei morti”, possono essere anche differenti, per esempio *Križen drev* (l'Albero della Croce), *Mrtvaški hrib* (“Il Colle dei Morti”), *Mrtvaški breg* (“Salita dei Morti”) etc. (Hrobat 2010b, 38-41). L'analisi spaziale ha mostrato che la maggior parte dei “luoghi di sosta dei morti” si trovava lungo i confini catastali (Hrobat 2010a, 108–116). Poche sono le eccezioni (due) dove tali luoghi si possono riscontrare vicino all'acqua (che sul Carso è rara) che secondo l'analisi di Mirjam Mencej nel folklore slavo e europeo funzionava come il mediatore tra il mondo dei vivi e l'Aldilà (Mencej 1997).

Interessante è la situazione a Gropada sul Carso triestino, dove la processione funebre cominciò la camminata verso il cimitero nel villaggio vicino di Basovizza - Bazovica sotto i due tigli alla fine del villaggio (perciò di chi sta per morire, gli abitanti di Gropada dicevano che

andrà sotto i tigli), passava di fronte al monolito della Mati (“Madre”) (secondo la quale si prevedeva la pioggia) e si fermava al confine con Basovizza – Bazovica al *Pri križu, Na počivališču* (“Alla croce”, “Alla stazione di sosta”), dove “il luogo della sosta dei morti” è segnalato da una croce con un’iscrizione: “Qui riposa il corteo funebre di Gropada con il defunto” (*Tukaj počivajo pogrebci s pokojnimi iz Gropade*) (Hrobat Virloget, Kavrečič 2015).

È ben noto che tutte le usanze e i riti legati alla morte erano destinati a separare il defunto dal mondo dei vivi a causa del pericolo della contaminazione del mondo dei vivi dall’Aldilà (Bacqué 1997, 247–276; Baudry 1997, 225–244; Etnolog 9/1). In alcune aree, tutte le processioni funebri dovevano percorrere le “vie dei morti”, anche quando questo significava prendere dei percorsi più lontani (Dragan 1999, 157). Nei Carpazi, in Polonia i cortei funebri non attraversavano mai il campo perché la gente credeva che questo avrebbe portato l’infertilità alla terra (Lehr 1999, 126-127). In tutta l’Europa, i cortei si fermavano per le preghiere sui limiti o nei luoghi liminali del paesaggio, partendo dalla porta di casa, passando per il cortile, per gli incroci stradali per arrivare al cancello del cimitero (Dragan 1999, 153–154; Ložar Podlogar 1999). Al ritorno dal funerale, il corteo doveva prendere un percorso diverso, e non quello dei morti (Dragan 1999, 157). In alcuni luoghi (Idrija / Idria), esisteva un percorso funerario separato per i suicidati (Grošelj 2008, 28; Hrobat 2010a, 107).

Se si considera che ogni morto diventa come principio portante di morte uno straniero nella propria comunità (Risteski 2001, 169–170), i suicidi sono ancora più pericolosi, perché muoiono “di morte impura”. Dato che non possono trasferirsi nell’altro mondo, rimangono sulla terra e diventano una dannosa presenza demoniaca (Vinogradova 1999, 45-49). Gli atti rituali, soprattutto sulle “vie dei morti”, servivano a mantenere il limite, la divisione dello spazio e ad assicurare l’eliminazione dei morti e quindi la morte stessa (Risteski 2001, 169-170).

In Macedonia, l’abitudine di attraversare l’acqua al ritorno da un funerale è spiegato da alcuni ricercatori come un modo per proteggere la comunità dal ritorno dell’anima del defunto, siccome egli non sarebbe in grado di attraversare l’acqua (Risteski 1999, 92). Mirjam Mencej invece interpreta quest’usanza con il principio della magia simpatetica, ossia per aiutare il defunto ad attraversare l’acqua e arrivare dall’altra parte, nell’Aldilà (Mencej 1997, 131-143). L’usanza dei “luoghi di sosta

dei morti” (*mrtva počivala*) si potrebbe quindi interpretare in un modo analogo, come un principio della magia simpatetica, quindi per aiutare l’anima del defunto ad andare nell’Aldilà nei luoghi dove il passaggio tra i mondi è il più aperto – sui limiti del villaggio (Hrobat 2010a, 116).

Usanze funerarie simili ai “luoghi di sosta dei morti” (*mrtva počivala*) sono le tradizioni di *mirila* lungo l’Adriatico orientale e l’entroterra, nonché le tradizioni *Cross-tree* e *Karsikko* della regione Baltica. *Mirila* si possono interpretare come un tipo dei “luoghi dei riposi con i morti” (*mrtva počivala*) con la differenza che si sono evoluti in veri e propri monumenti funebri. Durante il corteo funebre un rituale si eseguiva presso il luogo del futuro *mirilo*, al fine di separare il corpo e l’anima e farla riposare. Dopo la sepoltura del defunto al cimitero la gente costruiva un monumento in pietra per il defunto al luogo rituale (sui monumenti funebri è documentato che al cimitero veniva sepolto il corpo del defunto, così l’anima rimane sui *mirila*, come si vede per esempio dall’immagine 7.6, Trošelj 2010, 65; Pleterski, Šantek 2010; Katić 2012). Secondo le interpretazioni, il rituale di *mirila* legava l’anima alla pietra, mentre la tradizione Baltica del *Cross-tree* la legava ad una croce incisa e un rituale all’albero. La tradizione *Karsikko* assomiglia ancora di più a *mirila* a causa delle iscrizioni commemorative sugli alberi, pareti etc. (Vilkuna 1993). È interessante notare che alcuni dei “luoghi di sosta dei morti” (*mrtva počivala*) sul Carso venivano chiamati *Križen drev*, il che significa “l’albero della croce” o *Cross-tree*. Secondo la teoria di Arnold van Gennep tutte queste usanze funebri possono essere interpretate come *rites de passage* dell’ultimo passaggio dell’uomo dal mondo dei vivi in quello dei morti. I resti materiali in questo contesto sono comprensibili come simboli del confine fra due mondi con l’anima legata alla pietra/albero, che scongiura il loro ritorno nel mondo dei vivi (Katić 2012, 119, 129; Vilkuna 1993, 149).

Così presso i “luoghi di sosta dei morti” (*mrtva počivala*), *mirila* e *cross-tree* abbiamo dunque da eseguire tracce materiali dei confini simbolici tra il mondo dei vivi e quello dei morti nel paesaggio. La questione è se il confine assolveva alla funzione di difesa, impedire la circolazione delle anime od il contrario, come rendere possibile il passaggio nell’Aldilà, cioè in quegli stessi luoghi del paesaggio che fossero più aperti al passaggio tra mondi.

All'interno dei confini catastali, la transizione tra i mondi è la più permeabile sugli incroci stradali, dove ritualmente si fermavano i cortei funebri (oltre agli altri luoghi liminali menzionati) (Dragan 1999, 153–154). Già nell'antichità, l'incrocio era considerato un luogo di contatto con il mondo dei morti. Ad esempio prima del contatto con le anime degli Inferi, Ulisse deve compiere il sacrificio rituale alle divinità ctonie Ade e Persefone, ovvero sulla roccia dove confluiscono due fiumi (Odissey K–X, 512–518; Λ–XI, 20–50; Petrović 2000, 8). L'ingresso nella Terra delle Ombre nell'epos omerico si apre cioè alla confluenza tra due fiumi, ad un'incrocio a forma di lettera Y, che è uno dei migliori archetipi della rappresentazione delle crocevie (Dragan 1999, 151). Ad una crocevia ad Y nel poema epico nazionale finlandese del *Kalevala* è possibile una magica guarigione di ferite eroiche (Puhvel 1976, 171, 173). Sugli incroci si incontravano figure folkloriche come “tantasmota” (*tantava*), *Kresnik* (simile ad un benandante; per un confronto tra la tradizione europea ed italiana degli esseri folklorici e la tradizione slovena, si veda Kropelj 2012; 2008), *Mrakova stopinja* (letteralmente “l'impronta del crepuscolo/ della oscurità”), il diavolo, le streghe, etc. Secondo la tradizione, registrata sul Carso, gli incroci si consacravano. La maggior parte dei rituali magici, purificatori si eseguiva lì (o con elementi degli incroci). Nei momenti più transitivi il passaggio all'Aldilà si poteva aprire inscrevendo un cerchio di protezione all'incrocio stradale. Per il giorno di San Giovanni i falò venivano accesi sugli incroci “per scacciare le streghe” (come dissero a Lokev / Corgnale), impedendo così l'intrusione delle forze dell'Aldilà durante i periodi più transitivi (Hrobat, Lipovec Čebren 2008; Hrobat 2010a, 130-139).

Una forma d'incrocio sono anche gli angoli delle case, dove secondo la tradizione orale di Sežana (Sesana) di notte si trattengono le anime dei morti, che non possono andare in paradiso (Hrobat 2010a, 123). Altre tradizioni mostrano che i confini con l'Aldilà emergono sia nell'ambiente abitato (come finestre, porte, cortili etc.), sia nel paesaggio più ampio (recinti, strade, siti archeologici, cimiteri, acqua, foresta, etc.); tuttavia, la maggior parte dei luoghi liminali si trova al di fuori dello spazio abitato, quindi sui confini (Hrobat 2010a, 119-138).

D'altra parte i folcloristi più volte hanno mostrato che la “santità” dello spazio o la sua percorribilità dall'Aldilà si riduce alle isolinie dal centro, dalla casa (focolare, “bohkov kot” – angolo nella casa dove ci

sono le immagini sacre) attraverso la soglia della casa (come prima pietra di confine) fino al muretto di cinta od al cortile di confine, al limitare del villaggio (Nevskaja 1990; Radenković 1996; Risteski 2005; Mencej 2005). Anche nel Carso sono state registrate tradizioni che indicano la liminalità del centro. Secondo la tradizione orale di Sežana (Sesana) il fuoco del fornello emette i suoni dei morti, dal purgatorio:

Quando iniziamo a cuocere nel forno, quando lo iniziamo a bruciare, si sente lo scoppiettio (se i legni sono secchi) ed uno stridio (se sono più freschi). Ai bambini i vecchi han sempre detto che sono le grida ed i lamenti delle anime del purgatorio. Quegli schiocchi sono in realtà i gradini verso l'alto – il cielo (Hrobat 2010a, 140).

Se prescindiamo da tutta la complessità dello spazio vitale, è possibile ridurre lo spazio ad un confine che protegge un centro. Il confine come centro che qualifica lo spazio sono spazi molto insicuri, pertanto devono rimanere impercorribili (Dragan 1999).

Secondo l'ipotesi di Mircea Eliade, l'uomo religioso pone con ogni nuova costruzione una nuova struttura nel "centro del mondo" con cui imita l'azione cosmogonica con la quale il caos primigenio si tramutò in cosmo. Lo spazio si organizza ed orienta in rapporto al mondo che lo capisce come centro della vita umana, "ombelico del mondo" (Eliade 1981; 1991).

Nonostante che oggi ci siano molti critici sul conto della teoria sui simboli archetipi del centro del cosmo, i ricercatori hanno mostrato che determinate ipotesi esprimono un modello esplicativo accettabile. Jean-Pierre Vernant, che pure è critico verso le applicazioni delle teorie psicoanalitiche sui miti antichi, in quanto sono storicamente specifici (Vernant 1994, 59-75), riconosce il concetto di centro sacro nell'antica cultura spirituale greca. Secondo la sua analisi il centro sacro nell'antica cultura greca si stabiliva tramite *Hestia*, la dea della famiglia e del focolare pubblico della città. Attraverso il fumo dal focolare stabiliva la comunicazione con il mondo ctonio e quello degli dei olimpici (Vernant 2001, 147-200). Nei folklore dei Balcani, il focolare era considerato il centro rituale della casa, il luogo del serpente guardiano, delle anime protettrici, del Dio di pietra etc. (Risteski 2001, 133-135; Vukanović 1971, 174-175). L'idea della comunicazione tra mondi tramite i focolari è possibile rintracciare anche nella cultura neolitica nei Balcani, dove sono state trovate tombe in case accanto al focolare, talvolta anche nel sotto di esso (Naumov 2006, 85).

La logica della percezione tradizionale dello spazio non va intesa in un modo rigido (Dragan 1999, 143-150; Hrobat 2010a, 182, 296). I valo-

ri dello spazio cambiano in costante dipendenza dalla transitività dei tempi diversi: lo spazio ha valori diversi in tempi diversi (Mencej 2005, 179). Nel paesaggio dove nulla è sicuro, si effettua una complessa dinamica spaziale delle relazioni contrastanti che sono in reciproco equilibrio e alternandosi garantiscono il funzionamento del mondo.

Secondo la tradizione orale della così detta *Mrakova stopinja* (“l'impronta del crepuscolo”), documentata sul Carso (Peršolja 2006, 67-69; Hrobat 2010a, 132), il passaggio nel mondo dei morti si apre quando vi si posa il piede sopra – l'uomo perde l'orientamento e muore. Uno spazio liminale o il passaggio all'Aldilà così non era legato solo ai punti fissi del paesaggio, bensì era percepito anche come uno spazio imprevedibile, non fissato e incontrollabile.

CONCLUSIONE: LUOGHI DI PASSAGGIO NELL'ALDILÀ NEL FOLCLORE RELATIVO AL CARSO

L'analisi della fonte orale sul contatto col soprannaturale ha mostrato quali luoghi fossero nella regione locale percepiti come liminali, come luoghi di contatto con l'Aldilà. Nelle rappresentazioni più diffuse, all'Aldilà si accede tramite alcune grotte. Un'altra dimensione nelle grotte è possibile riconoscere nelle rappresentazioni della dimora degli esseri soprannaturali (a Rodik/Roditti un essere del folclore avrebbe trasportato una donna nell'altro mondo), oppure nelle rappresentazioni del corso del tempo soprannaturale o dei luoghi dove si conservano i bambini ancora non nati e le anime morte (bambini, neonati) o dove li conserva la mitica Baba, “la Vecchia”

I luoghi di contatto col soprannaturale sono i confini delle terre comuni, sui quali si concentrano le tradizioni sugli esseri soprannaturali e sulla morte e su dove si trovano i cosiddetti *mrtva počivala* (“luoghi di sosta dei morti”), luoghi di sosta rituale dei cortei funebri. Tutti i culti connessi con la morte, proprio come le cosiddette strade dei morti, sono state destinate alla creazione di una dicotomia (spaziale) ed all'eliminazione della stessa morte. Nei “luoghi di sosta con i morti” (*mrtva počivala*) secondo la teoria di van Genep è possibile riconoscere un riflesso materiale del confine simbolico tra il mondo dei vivi e dei morti ed il riflesso rituale dell'ultimo passaggio nella vita umana, nel mondo dei morti.

Rimane la questione dell'interpretazione o se questo confine interveniva in funzione di difesa, scongiurare la rotazione delle anime od al contrario, rendere possibile il passaggio all'Aldilà, cioè in quei luoghi nella regione che fossero più aperti al passaggio tra mondi.

Nel folclore erano conosciuti anche altri luoghi liminali nella regione; luoghi dove il passaggio fra mondi fosse più praticabile, come i crocevia, gli angoli delle case o dei focolari od il forno come centro dello spazio abitativo. Comunque sia la liminalità degli spazi oscillava in continua dipendenza dal valore del tempo. Accanto a questo la tradizione carsica sulla morte alla "orma del crepuscolo" (*mrakova stopinja*) ha mostrato che i luoghi di passaggio nell'aldilà non sono necessariamente fissi ma imprevedibili ed indeterminabili.

(Traduzione di Natale Vadori, Neža Čebtron-Lipovec)



Nel luogo detto "Pri križu", "Na počivališču" ("Alla croce", "Alla sosta") sul confine tra Gropada e Basovizza - Bazovica il defunto veniva appoggiato a terra e si recitava una preghiera per lui. Tali stazioni rituali di sosta del corteo funebre, legate a particolari usanze e costumi legati alla morte, vengono annoverate tra i cosiddetti "mrtva počivala" ("luoghi di sosta dei morti"). A Gropada il suo significato simbolico di contatto con il mondo dei morti è rafforzato dalle parole (in sloveno): "Qui riposa il corteo funebre di Gropada con i defunti" (Foto: Katja Hrobat Virloget)

BIBLIOGRAFIA

Bacqué, Marie-Frédérique, 1997: »Conclusion: Les vertus psychologiques des rites funéraires.« In: Bacqué, Marie-Frédérique (ed.), *Mourir aujourd'hui. Les nouveaux rites funéraires*. Paris: Editions Odile Jacob. Pp. 245-274.

Baudry, Patrick, 1997: »Le sens de la ritualité funéraire.« In: Bacqué, Marie-Frédérique (ed.), *Mourir aujourd'hui. Les nouveaux rites funéraires*. Paris: Editions Odile Jacob. Pp. 223-244.

Etnolog 9/1, 1999: *Etnološki in antropološki vidiki preučevanja smrti. Ethnological and Anthropological Approaches to the Study of Death*. Ljubljana: Slovenian Ethnographic Museum.

Bracchi, Remo, 2009. *Nomi e volti della paura nelle valli dell'Adda e della Mera*. Zeitschrift für romanische Philologie. Beihefte 351; Tübingen: Walter de Gruyter.

Cadoret, Anne, 2007: »Espace.« In: Bonte, Pierre and Izard, Michel (eds.), *Dictionnaire de l'ethnologie et de l'anthropologie*. Paris: Presses universitaires de France. Pp. 235-236.

Delavigne, Raymond, 1982. "Sur les expressions angevines. »Aller à Brion bijer le cul de la Vieille«; étude ethno-mythique de littérature orale," and *Actes du colloque de langue et littérature orales dans l'Ouest de la France, Angers, le 14 mai 1982*. Angers: Presses de l'Université d'Angers.

Čajkanović, Veselin, 1994. *Studije iz religije in folkloru 1910-1924. Sabrana dela iz srpske religije i mitologije*. Belgrade: Srpska književna zadruga, Beogradski grafično-izdajavački zavod, Prosveta, Panteon M. A. M.

Čok, Boris, 2012. *V siju mesečine*. Ljubljana: ZRC-SAZU.

Hrobat Virloget Katja and Kavrečič, Petra 2015 (libro in stampa).

Descola, Philippe and Pálson, Gísli, 2002 (1996): »Introduction.« In: Descola, Philippe and Pálson, Gísli, (eds.), *Nature and Society. Anthropological perspectives*. London, New York: Routledge. Pp. 1-22.

Dilke, O. A. W., 1971: *The Roman land surveyors. An introduction to the Agrimensores*. Newton Abbot: David & Charles.

Geertz, Clifford, 1972: »The Wet and the Dry: Traditional Irrigation in Bali and Morocco.« *Human Ecology* 1: 73-89.

Dragan, Radu, 1999: *La représentation de l'espace de la société traditionnelle. Les mondes renversés*. Paris: L'Harmattan.

- Durkheim, Emil, 1982 (1912): *Elementarni oblici religijskega života*. Beograd: Prosveta, Biblioteka Kariatide.
- Douglas, Mary, 2008 (1966): *Purity and Danger. An Analysis of Concept of Pollution and Taboo*. London, New York: Routledge.
- Eliade, Mircea, 1981: *Okultizam, magija i pomodne kulture*. Zagreb: Izdavač Grafički Zavod Hrvatske.
- Eliade, Mircea, 1987. *The Sacred and the Profane. The Nature of Religion*. Orlando: A Harvest Book, Harcourt Inc.
- Eliade, Mircea, 1991: *Images and Symbols: studies in Religious Symbolism*. Princeton and New Jersey: Princeton University Press.
- Grafenauer, Ivan, 1957. "Zveza slovenskih ljudskih pripovedk z retijskimi – A." *Slovenski etnograf* 10: 97-112.
- Grafenauer, Ivan, 1959. "Zveza slovenskih ljudskih pripovedk z retijskimi – C." *Slovenski etnograf* 12: 135-148.
- GROŠELJ, Lenka 2008, *Smrt in šege ob smrti na Idrijskem*. Vaje kultura in način življenja.
- Slovenec/Rituali, Unpublished seminary (2.04.2008), Department for Ethnology and Cultural Anthropology, Faculty of Arst, Ljubljana.
- Hadalin, Jelka and Kocjan, Danila, 1993: *Bežji zlodej, baba gre: kraške štorije*. Ljubljana: Kmečki glas (Zbirka Glasovi, št. 6).
- Hrobat, Katja, 2007: »Use of Oral Tradition in Archaeology.« *European Journal of Archaeology* 10 (1): 31-56.
- Hrobat, Katja and Lipovec Čebren, Uršula, 2008: »Križišča niso nikoli sama. Mejni prostori na Krasu in v Istri.« *Studia mythologica Slavica* 11: 25-37.
- Hrobat, Katja, 2010. *Ko Baba dvigne krilo. Prostor in čas v folklori Krasa*. Ljubljana: Znanstvena založba Filozofske fakultete.
- Hrobat, Katja, 2010b: »Mrtva počivala na Krasu v primerjavi z mirili.« In: Pleterski, Andrej and Šantek, Goran Pavel (eds.), *Mirila. Kulturni fenomen*. Ljubljana: Inštitut za arheologijo ZRC SAZU, Založba ZRC (Studia mythologica Slavica Supplementa). Pp. 37-44.
- Hrobat Virloget, Katja, 2013. "The snooty Baba in the Landscape of Karst, Slovenia: about a Slavic Ambivalent Female Mythical Figure." *Cosmos* 29: 141-171.

Hrobat Virloget, Katja, 2014: »Petroglifi iz Jame v bližini Trnovskega studenca nad Ilirsko Bistrico na Snežniški planoti.« *Studia mythologica Slavica* 17 (in stampa).

Katić, Mario. »Prilog istraživanju običaja obijeležavanja mjesta odmaranja s pokojnikom.« *Studia Mythologica Slavica* 15 (2012): 117–133.

Kvideland, Reimund, 1993: »Establishing Borders: The Narrative Potential of a Motif.« In: Ellis Davidson, Hilda (ed.), *Boundaries & Thresholds*. Gloss: The Timble Press. Pp. 13-20.

Krojej, Monika, 2007: »Veter.« In: Baš, Angelos (ed.), *Slovenski etnološki leksikon*. Ljubljana: Mladinska knjiga. Pp. 669.

Krojej, Monika, 2008. *Od ajda do zlatoroga. Slovenska bajeslovna bitja*. Klagenfurt, Ljubljana, Vienna: Mohorjeva.

Krojej, Monika, 2012: *Supernatural Beings. From Slovenian Myth and Folktales*. Ljubljana: ZRC Publishing: Institute of Slovenian Ethnology at ZRC SAZU, 2012 (*Studia Mythologica Slavica*. Supplementa 6).

Lehr, Urszula, 1999: »The magic of the time of death. A contribution to the study of funeral customs on the Carpathian village.« *Etnolog* 9/1. *Etnološki in antropološki vidiki preučevanja smrti. Ethnological and Anthropological Approaches to the Study of Death*: 117-126.

Leach, Edmund, 1964: »Anthropological Aspects of Language: Animal Categories and Verbal Abuse.« In: H. Lenneberg, Eric (ed.), *New Directions in the Study of Language*. Cambridge in Massachusetts: The M. I. T. Press. Pp. 23–63.

Ložar - Podlogar, Helena, 1999: »Šege ob smrti na slovenskem podeželju.« In: *Etnolog* 9/1. *Etnološki in antropološki vidiki preučevanja smrti. Ethnological and Anthropological Approaches to the Study of Death*: 101-115.

Menalo, Romana 2005: *Spila Nakovana. Ilirsko svetišče na Pelješcu*. Dubrovnik: Dubrovački muzeji, Arheološki muzeji.

Mencej, Mirjam, 1997: *Pomen vode v predstavah starih Slovanov o posmrtnem življenju in šegah ob smrti*. Ljubljana: Slovensko etnološko društvo.

Mencej, Mirjam, 2005: »Funkcije povedk o nočnih srečanjih s čarovnicami in njihova vloga v konstrukciji prostora in časa.« *Studia mythologica Slavica* 8: 167-186.

Mencej, Mirjam, 2009. "Konceptualizacija prostora v pripovedih o nadnaravnem poteku časa." *Studia mythologica Slavica* XII: 187-206.

Mihelič, Miha, 2013: »Z lune na luno. Kamenodobni „odmevi“ v ustnem izročilu Zahodne Slovenije?« *Arheo* 30: 67-98.

Naumov, Goce, 2006: »Sadot, pečkata i kućata vo simbolička relacija so matkata i ženata (neolitski predloški i etnografski implikaciji).« *Studia mythologica Slavica* 9: 59-95.

Nevskaja, L. G., 1990: »Balto-slavjanske pričitanja: rekonstrukcija semantičeskoj struktury.« In: Ivanov, Vjač. Vs. and Nevskaja, L. G (eds.), *Issledovanija v oblasti balto-slavjanskoj duhovnoj kul'tury: pogrebal'nyj obrjad*. Moskva: Nauka. Pp. 135-146.

Peršolja, Jasna Majda, 2006: *Škočjanski kaplanci*. Škočjan: Turistično društvo.
Petrović, Sreten, 2000: *Srpska mitologija. Mitologija razkršća (IV. knjiga)*. Niš: Prosveta.

Petzoldt, Leander, 1970: *Deutsche Volkssagen*. Munchen: C. H. Beck.

Puhvel, Martin, 1976: »The Mystery of the Cross-Roads.« *Folklore* 87: 167-177.

Radenković, Ljubinko, 1996: *Simbolika sveta u narodnoj magiji južnih Slovena*. Beograd: Prosveta, Balkanološki institut SANU (Biblioteka slovenski svet).

Risteski, Ljupčo S., 1999: The Concept of Death in the Folk Culture of Macedonians. In: *Etnolog* 9/1. *Etnološki in antropološki vidiki preučevanja smrti. Ethnological and Anthropological Approaches to the Study of Death*: 87-98.

Risteski, Ljupčo S., 2001: »Space and Boundaries between the worlds.« *EthnoAnthropoZoom* 1: 154-179.

Risteski, Ljupčo, S., 2005: *Kategorite prostor i vreme vo narodnata kultura na Makedoncite*. Skopje: Matica Makedonska.

Scarduelli, Pietro, 1985: »La morfologia dell'organizzazione simbolica del territorio.« *La ricerca folklorica* 11. *Antropologia dello spazio*: 5-12.

Segaud, Marion, 2008: *Anthropologie de l'espace. Habiter, fonder, distribuer, transformer*. Paris: Armand Colin.

Šmitek, Zmago, 2004: *Mitološko izročilo Slovencev. Svetinje preteklosti*. Ljubljana: Študentska založba.

Trošelj, Mirjana, 2010: »Natpisi i likovni prikazi na velebitskim mirilima.« In: Pleterski, Andrej and Šantek, Goran Pavel (eds.), *Mirila. Kulturni fenomen*. Ljubljana: Inštitut za arheologijo ZRC SAZU, Založba ZRC (Studia mythologica Slavica Supplementa). Pp. 63-222.

Pleterski, Andrej and Šantek, Goran Pavel (eds.), 2010: *Mirila. Kulturni fenomen*. Ljubljana: Založba ZRC SAZU (Studia mythologica Slavica Supplementa).

Vilkunna, Janne, 1993. "The Karsikko and Cross-Tree Tradition of Finland: The Origins, Change and End of the Custom." *Ethnologia Europaea* 23: 135-152.

Vinogradova, Lyudmila N., 1999: »Notions of ‚good‘ and ‚bad‘ death in the system of Slavic beliefs.« *Etnolog* 9: 45-49.

Vernant, Jean-Pierre, 1994: »Ojdipus brez kompleksa.« In: Vernant, Jean-Pierre and Vidal–Naquet, Pierre. *Mit in tragedija v stari Grčiji*. Ljubljana: Študentska organizacija Univerze (Knjižna zbirka Prevodi). Pp.: 59-76.

Vernant, Jean-Pierre, 2001: *Mito e pensiero presso i Greci. Studi di psicologia storica*. Torino: Piccola Biblioteca Einaudi.

Vukanović, Tatomir P., 1971: »Studije iz Balkanskog folklor III.« *Vranjski glasnik* VII: 165–274.