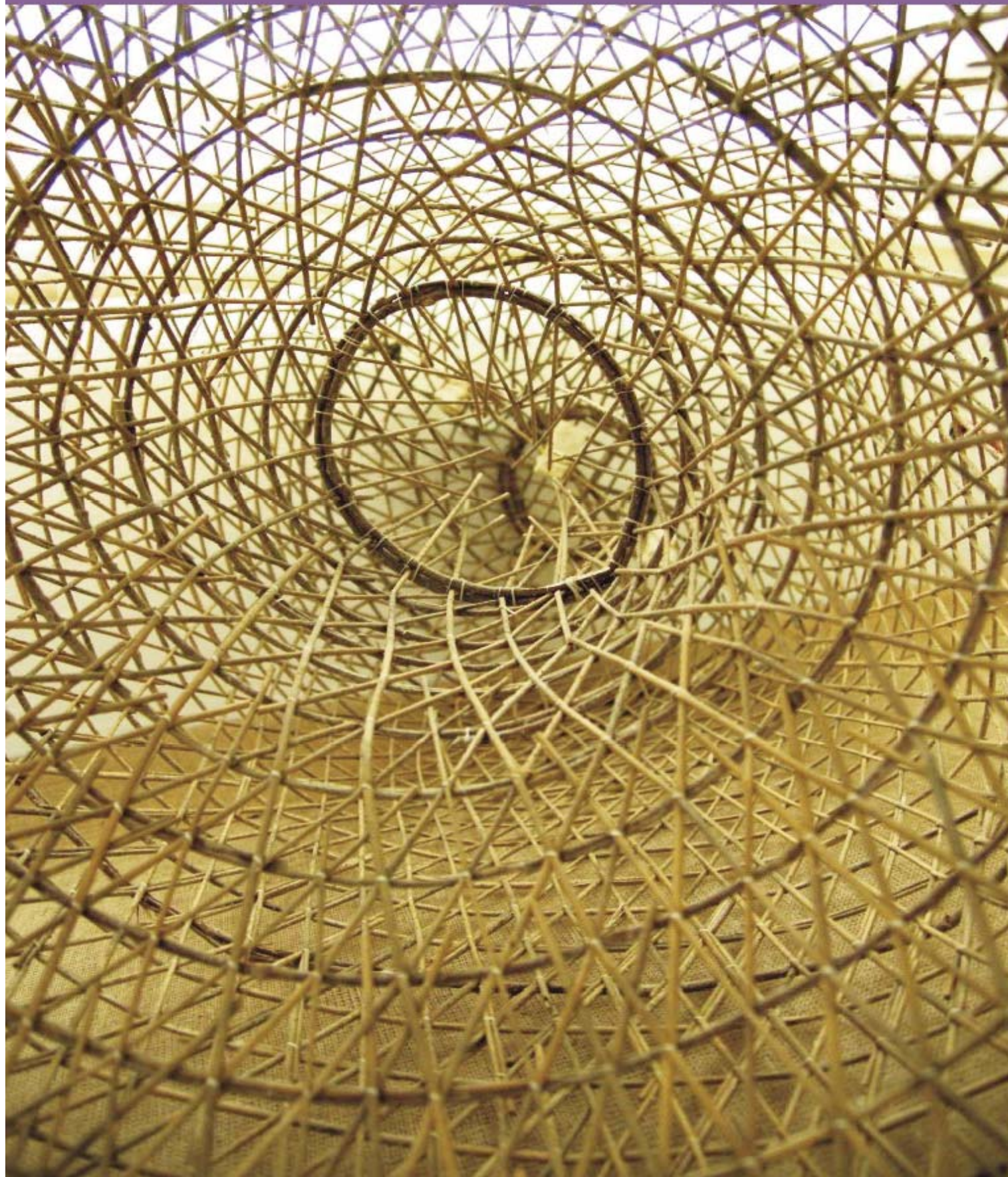


# ARCHIVIO ANTROPOLOGICO MEDITERRANEO

anno XII/XIII (2009-2010), n. 12 (1)

on line



ARCHIVIO ANTROPOLOGICO MEDITERRANEO on line

ANNO XII/XIII (2009-2010), N. 12 (1)

SEMESTRALE DI SCIENZE UMANE

ISSN 2038-3215

Università degli Studi di Palermo  
Dipartimento di Beni Culturali, Storico-Archeologici, Socio-Antropologici e Geografici  
Sezione Antropologica

*Direttore responsabile*  
GABRIELLA D'AGOSTINO

*Comitato di redazione*  
SERGIO BONANZINGA, IGNAZIO E. BUTTITTA, GABRIELLA D'AGOSTINO, VINCENZO MATERA,  
MATTEO MESCHIARI (*website*)

*Segreteria di redazione*  
ALESSANDRO MANCUSO, ROSARIO PERRICONE (*website, paging*), DAVIDE PORPORATO (*paging*)

*Comitato scientifico*  
MARLÈNE ALBERT-LLORCA  
Département de sociologie-ethnologie, Université de Toulouse 2-Le Mirail, France  
ANTONIO ARIÑO VILLARROYA  
Department of Sociology and Social Anthropology, University of Valencia, Spain  
ANTONINO BUTTITTA  
Università degli Studi di Palermo, Italy  
IAIN CHAMBERS  
Dipartimento di Studi Americani, Culturali e Linguistici, Università degli Studi di Napoli «L'Orientale», Italy  
ALBERTO M. CIRESE  
Università degli Studi di Roma «La Sapienza», Italy  
JEFFREY E. COLE  
Department of Anthropology, Connecticut College, USA  
JOÃO DE PINA-CABRAL  
Institute of Social Sciences, University of Lisbon, Portugal  
ALESSANDRO DURANTI  
UCLA, Los Angeles, USA  
KEVIN DWYER  
Columbia University, New York, USA  
DAVID D. GILMORE  
Department of Anthropology, Stony Brook University, NY, USA  
JOSÉ ANTONIO GONZÁLEZ ALCANTUD  
University of Granada, Spain  
ULF HANNERZ  
Department of Social Anthropology, Stockholm University, Sweden  
MOHAMED KERROU  
Département des Sciences Politiques, Université de Tunis El Manar, Tunisia  
MONDHER KILANI  
Laboratoire d'Anthropologie Culturelle et Sociale, Université de Lausanne, Suisse  
PETER LOIZOS  
London School of Economics & Political Science, UK  
ABDERRAHMANE MOUSSAOUI  
Université de Provence, IDEMEC-CNRS, France  
HASSAN RACHIK  
University of Hassan II, Casablanca, Morocco  
JANE SCHNEIDER  
Ph. D. Program in Anthropology, Graduate Center, City University of New York, USA  
PETER SCHNEIDER  
Department of Sociology and Anthropology, Fordham University, USA  
PAUL STOLLER  
West Chester University, USA



UNIVERSITÀ DEGLI STUDI DI PALERMO  
Dipartimento di Beni Culturali  
Storico-Archeologici, Socio-Antropologici e Geografici  
Sezione Antropologica



fondazione **ignazio buttitta**

## Indice

### Ragionare

- 5 Antonino Buttitta, *Cavalieri dell'aldilà o della solitudine dell'eroe*
- 11 Piercarlo Grimaldi, *"Insieme dissimili e simili". Un percorso evolutivo popolare*
- 23 Rosario Perricone, *La ricerca sul campo come 'extraordinary experience'*
- 37 Marco Assennato, *Nomadi dopo la città. Post-metropoli, politica e pedagogia*

### Ricercare

- 51 David Gilmore, *Sexual Segregation in Andalusia. Then and Now*
- 63 Ferdinando Fava, *Spazio sociale e spazio costruttivo: la produzione dello ZEN*
- 71 Giulia Viani, *Le comunità mauriziane induiste: Marathi, Hindu, Telugu e Tamil a Palermo*
- 83 Matilde Bucca, *Diventare donna nella Comunità tamil di Palermo*
- 97 Sebastiano Mannia, *In turvera. La transumanza in Sardegna tra storia e prospettive future*

109 Abstracts

Piercarlo Grimaldi

## *“Insieme dissimili e simili”. Un percorso evolutivo popolare\**

*Nessuno cuce un pezzo di stoffa grezza su un vestito vecchio; altrimenti il rattoppo nuovo porta via qualcosa alla stoffa vecchia e lo strappo diventa peggiore.*  
Vangelo di Marco (2,21)

### *1. Animale-uomo*

Scopo di questo saggio è di lavorare attorno all'ipotesi che i complessi saperi orali e gestuali che definiscono la tradizione, conservino ancora oggi tracce, indizi, spie folkloriche che, seppur labili, decontestualizzate, risemantizzate, ci permettono, opportunamente ricostruite, di sostenere che i nostri anche non troppo lontani antenati riconoscevano e rappresentavano il profondo rapporto evolutivo che lega indissolubilmente l'uomo all'animale e più in generale alla natura che lo circonda.

Se questa ipotesi di lavoro fosse verificata, appare evidente che quando Charles Darwin, nel corso della prima parte dell'Ottocento (1859) elabora la rivoluzionaria teoria sull'origine della specie, certifica con i protocolli scientifici propri della scrittura, quanto il mondo popolare, in qualche modo, conosceva in precedenza, perché era ben presente ed elaborato nel suo sistema culturale d'impianto orale fatto di miti, riti, fiabe, leggende, narrazioni, vissuti quotidiani fortemente connessi con i ritmi spazio-temporali della natura.

Consapevoli delle pluralità delle culture compresenti nello stesso spazio e nello stesso tempo, intendiamo sottolineare, per indicare la relativa autonomia dei percorsi conoscitivi, come il sapere scientifico e quello popolare abbiano elaborato nei confronti degli animali, intesi quali nostri antenati, modalità e orizzonti conoscitivi e simbolici di notevole somiglianza. Non intendiamo avventurarci nelle dibattute questioni connesse alla 'discesa' nella cultura folklorica dei saperi della cultura d'élite, che

hanno occupato tanta parte del dibattito scientifico dell'ultima parte dell'Ottocento e nella prima parte del Novecento, in quanto la demologia popolare ha conquistato problematicamente la concezione del pluralismo di orizzonti culturali contemporanei che nulla toglie alla tematica di eventuali convergenze e analogie.

Il sapere scientifico, colto, razionale, deve trascorrere la soglia dell'Ottocento per dimostrare, in modo trasparente, la genesi dell'uomo e il suo complesso e lungo processo evolutivo che lo differenzia dall'animale che sta alla sua origine. «Benché non abbia inventato l'idea di evoluzione, Darwin fu certamente responsabile della sua larga accoglienza» (Lewontin 2002: 39): sarà proprio Darwin a spiegare in modo convincente l'evoluzione della specie riconoscendo i nostri progenitori negli animali, nelle scimmie antropomorfe, e osservando come nei dati naturali, biologici, climatici, ambientali e nella loro interazione e mutazione, risieda la spiegazione delle nostre origini. A partire da questa scoperta, un problema che ancora coinvolge e impegna antropologi, paleoantropologi e studiosi delle più diverse discipline con esiti sovente incerti, è quello di definire compiutamente le tappe dell'evoluzione che conducono all'uomo e alle sue forme di umanità.

Se riconosciamo che i patrimoni di conoscenza propri dell'oralità possedevano in qualche modo una 'visione evolutiva' del mondo, possiamo pensare che la ricostruzione dei saperi popolari condotta in questa prospettiva porti a comprendere meglio come è avvenuto il processo evolutivo. Come si induce dai fossili e dai reperti ritrovati e, soprattutto, come gran parte dell'immaginario che si è riflesso in modo significativo anche nell'arte popolare e non solo, abbia lasciato a volte tracce compatte e, a volte, non opportunamente studiate e comprese.

L'uomo raccoglitore, cacciatore, pastore, agricoltore conservava, possedeva e interpreta-

va nel suo bagaglio culturale costituito di gesti e di parole, il nesso profondo che collega l'uomo all'animale, conosceva in trasparenza l'intimo rapporto di parentela che l'uomo intratteneva con l'animale che l'aveva preceduto.

Questa congettura, se opportunamente verificata, potrebbe offrirci inedite prospettive interpretative di ciò che è stata la cultura orale nel processo evolutivo e quanto questa possa ancora essere una risorsa cognitiva per l'uomo del presente e per quello che verrà, al fine di ricomprendere e reinterpretare il mai risolto superamento del complesso rapporto con la natura così come è stato vissuto sino a poco tempo fa.

I saperi dell'oralità sono giunti sino a noi e ancora oggi, anche se compresi in sistemi di scrittura e di memorie tecnologiche, artificiali, sempre più sofisticate e pervasive, appaiono non domati e comunque in profonda trasformazione: il che non implica necessariamente la scomparsa, ma il costruirsi di un sapere orale e gestuale profondamente innovato e trasformato di cui non riusciamo a definire i variabili contorni culturali.

La tradizione, come è risaputo, si è trasmessa nel tempo attraverso le generazioni. Da padre in figlio, da nonno a nipote, dalla comunità degli anziani a quella dei giovani, il sapere orale e gestuale è trascorso dalla bocca all'orecchio, dal gesto al suo ripetuto apprendimento. L'uomo, la comunità, la società si sono trasformati lentamente nel corso del tempo e dello spazio operando modifiche, innovazioni che nascevano dalla ripetizione del gesto e della parola, dalla pratica espressiva e dal fare.

Questo sapere popolare si è andato fortemente e progressivamente depotenziando in tempi relativamente recenti, sino a perdere i tratti costitutivi, fondanti, da quando il processo che governava la transizione, il passaggio dall'oralità alla scrittura, ha subito una radicale accelerazione, da quando lo sviluppo industriale, il diffondersi della città, della metropoli e con esso l'abbandono definitivo delle campagne hanno segnato la fine del calendario, della scansione spazio-temporale che lo generava. L'abbandono dei ritmi fortemente connessi con la natura, il progressivo addomesticamento dello spazio e del tempo della tradizione hanno dato vita ad una società, quella contemporanea, che si trova organizzata, intrappolata in scansioni sempre più cronometriche, quantitative, parcellizzate, artificiali, del presente. Il tempo lineare si impone su quello circolare del passato contadino. L'indirizzo di senso che governa il presente è una freccia temporale rivolta al fu-

turo che irrimediabilmente si allontana dal passato dimenticandolo, mentre nella tradizione le ragioni dell'essere al mondo trovavano la spiegazione nella ciclicità del percorso umano. Il mito dell'eterno ritorno governava il tempo della tradizione, il ricominciamento prevedeva la morte e la rinascita della natura (Eliade 1965). Le stagioni scandivano i ritmi del riposo e del lavoro, del freddo e del caldo, del buio e della luce, del grasso e del magro, del letargo invernale e del risveglio primaverile.

## 2. Indizi folklorici

Per tentare una prima verifica dell'ipotesi di lavoro cercheremo di dimostrare come, attraverso una sommaria lettura di alcuni tratti folklorici, di studi di casi, si possa utilmente procedere in questa direzione di ricerca.

### 2.1. Grotte e animali

Cominciamo con il prendere in considerazione alcuni aspetti della vita tradizionale contadina: il passaggio dalla vita domestica condivisa con gli animali alla divisione degli spazi. Nel 1877 veniva promossa in Italia un'importante ricerca voluta dal Parlamento e diretta da Stefano Jacini riguardante la condizione contadina (Jacini 1881-1886). La vasta e rilevante indagine, tra i tanti risultati cui è pervenuta, sottolinea alcuni dati di particolare interesse ai nostri fini. Quattro quinti della popolazione nazionale sono occupati nel mondo rurale e una consistente parte di questi vive in povertà, in condizioni igieniche e fisiche drammatiche e spesse volte è analfabeta. A volte abita ancora in case ricavate nella roccia, nel tufo, condivise con gli animali, in uno stretto, quasi intimo rapporto che rimette ogni giorno in gioco i tratti di umanità che l'uomo cerca di ritagliarsi nel confronto dei parenti più lontani.

A distanza di circa quattro decenni, quando il linguista ed etnografo Paul Scheuermeier percorre il mondo rurale italiano tra il 1921 e il 1932, al fine di fornire un quadro complessivo dei dialetti, la condizione contadina, seppur migliorata, non è ancora contrassegnata da profondi processi sociali, economici e culturali. La ricerca che ci consegna è infatti la fotografia di un mondo contadino profondamente segnato da tratti tradizionali, in cui gli usi e i costumi che hanno caratterizzato la vita nelle campagne dell'Ottocento sono ancora per molti versi vitali (Scheuermeier 1943-1956). L'approfondita indagine riservata al territorio piemontese for-

nisce un quadro che, se da un lato, quando si svolge nella pianura e nei pressi delle città, sembra già avvertire, soprattutto nell'abbigliamento, l'influenza dei moderni abiti urbani, dall'altro, quando risale le valli, rivela ancora caratteri ampiamente connessi al passato, alla conservazione (Scheuermeier 2007; 2008).

Un quadro generale che non coincide con la documentazione rilevata a Corneliano, un paese del Cuneese poco lontano dalla città di Alba. Il ricercatore fotografa grotte adibite a stalla e a magazzino per gli attrezzi della cascina. In particolare sono interessanti le due fotografie (Scheuermeier 2008, vol. II, fotografie 879 e 880) in cui si vedono l'interno e l'esterno di una grotta, *tana*, chiaramente non solo adibita al ricovero degli animali ma anche utilizzata per ospitare gli uomini. In primo piano la tavola è infatti preparata per il pranzo e la culla è vicino al bue, a favore del caldo che l'animale emana:

Chiusa anteriormente da un muro con porta e finestre, era destinata, nella parte anteriore, ad abitazione e misurava 4 m. in altezza e in larghezza e 6 m. in profondità. L'ambiente retrostante con soffitto a volta, *tanòt* o *crutin*, serviva come stalla per il bestiame e misurava 3 m. in altezza e in larghezza e 2 m. in profondità (Scheuermeier 1980, vol. II: 13).

Le due fotografie sembrano essere state scattate a commento di una sincronica riflessione di Euclide Milano a proposito delle famiglie che abitano nell'area delle rocche di Pocapaglia, prossima a Corneliano:

Là dintorno, pochi anni orsono, non v'eran che boschi; ora convertiti per buona parte in campi, aridi e secchi, fra i cui solchi non vedi che schegge di roccia e dove il grano intristisce (poca paglia). Vedi uomini, poveri e vecchi, o donne sfiancate, affranti zappare a stento fra quella gleba dura come pietre, laceri, coperti di stracci che non han colore; e spesso sul ciglio del campo gruppi di poveri bimbi mocciosi e piangenti, sul cui volto la vita grama e la denutrizione già scolpisce le sue orme profonde e le illuvie e la sporcizia sparge escrescenze maligne di scrofole sanguinolente. Povera gente! Vivono come bestie in tane da lupi contenti di poche patate, di qualche sacchetto di frumento o di granoturco e di fagioli che il terreno produce piccoli e scarni: di questo poco si saziano nel lungo inverno che dev'essere ben più crudo in mezzo a quelle rocche paurose. Talora la catapecchia di paglia, la misera capanna dal nome di casa o la caverna dove abitano, sporge sul dirupo e quei poveri bimbi che traggono l'infanzia colà presso, s'abitano fin d'allora al terrore e alla paura e portano poi sempre negli occhi sbarrati quel senso di sgomento e d'orrore col quale le madri li han trattenuti dall'orlo fatale.

E così crescono ignoranti e superstiziosi e continuano senza quasi mutarle le tradizioni dei padri e degli avi, tutte quante intessute di fantasmi, del demonio, delle streghe e del fuoco misterioso e di altre simili fandonie. Certo quando su quelle rocche piene di ombre scende la notte o grava una giornata senza sole o incombe l'inverno, non v'è luogo più adatto a creazioni fantastiche dell'anima spaurita. Ed ecco perciò le molte leggende che corrono fra quei miserabili: il diavolo e i bastioni di Cherasco, le streghe, Auçabech, Millocchi, il sotterraneo di Santa Vittoria, le meraviglie di questa santa, il fuoco di san Teobaldo, Delpero (Milano 1958).

La riflessione dello studioso cuneese rinvia ad un mondo prossimo a noi che viveva intimamente con gli animali e che troviamo attestato anche nel contermine territorio astigiano:

Alle porte della tecnologica metropoli torinese, nella quasi sconosciuta frazione Mombarone della città di Asti, si stanno riportando alla luce le 'casegrotta' in cui i contadini hanno vissuto ancora nei primi decenni del Novecento. Quasi una piccola Matera, i cui famosi sassi sono riconosciuti dall'Unesco come patrimonio culturale dell'umanità e che oggi sono la testimonianza più eclatante dell'arcaico mondo della tradizione giunto sino a noi senza soluzioni di continuità.

A Mombarone come a Matera, nelle colline del profondo Nord come nelle terre cerealicole del Sud, in questi luoghi naturali si viveva a contatto con gli animali, in un complesso rapporto di con-divisione dello spazio e del tempo (AA. VV. 2004). I contadini che campavano in questa condizione naturale, tutti i giorni erano impegnati a ritagliarsi un po' di umanità che li separasse e li distinguesse dall'animalità, alla ricerca di un equilibrio precario che icasticamente potremmo definire di 'animanità' (Grimaldi 2007: 14-15).

Le casegrotta che si stanno riscoprendo nelle colline tufacee del Piemonte collinare meridionale, disvelano un mondo appena trascorso che pareva cancellato alla memoria dei più anziani e non differiscono poi tanto dalle case della gente che viveva sulle alte terre delle Alpi e nel più vasto mondo contadino del Piemonte. Il popolo di minoranza etnolinguistica Walser, ad esempio, ha abitato sino a pochi decenni or sono l'alta montagna attorno al Monte Rosa, sopravvivendo grazie ad una stretta condivisione con gli animali della stalla. Il calore delle mucche era condizione indispensabile per vincere il freddo dell'inverno. La cucina e la stalla davano vita ad un'unica stanza dove l'umanità segnava la sua separazione dall'animale con un semplice steccato, una fragile, quasi intangibile barriera di legno.

Nella montagna cuneese Nuto Revelli raccoglie ancora nel corso degli anni Settanta del Novecento, dalla voce delle anziane contadine, le testimonianze drammatiche di una vita convissuta con gli animali (Revelli 1985). La donna partoriva nella stalla, sulla paglia come la mucca e veniva assistita da persone, levatrici che non avevano conoscenze scientifiche ma un sapere popolare specifico e che intervenivano per aiutarla così come faceva l'uomo con la mucca. Di questo complesso e condiviso rapporto uomo-animale segnaliamo una tavoletta votiva presente nel 'Museo degli ex voto di Dogliani', nella Langa cuneese. Nel dipinto viene rappresentata una stalla in cui una madre intercede la Vergine affinché salvi il suo bambino nella culla minacciato da un bue imbizzarrito.

Nella pratica del venire al mondo nella stalla, la famiglia contadina dedicava più impegno e risorse alla nascita del vitello che a quella del figlio. Tante testimonianze raccolte nella montagna ci dicono che spesse volte l'uomo riservava più cure all'animale che alla moglie.

Le storie di vita che le donne hanno affidato a Revelli certificano questa drammatica situazione. Nelle loro memorie si sente l'amarrezza della donna trascurata dall'uomo e considerata alla stregua dell'animale. Nelle Alpi del Cuneese la gente affida le sorti della stalla a san Magno, martire della legione Tebea. In valle Grana, a milleseicento metri di altitudine, al santo è dedicato un imponente santuario. La gente ritorna, una volta all'anno, il diciannove di agosto, per rinnovare la fede nel santo che nell'iconografia ha come attributo principale una mucca, dando vita ad una giornata di preghiere, messe, processioni con il suo simulacro, in un quadro folklorico di notevole interesse. È la badia, l'associazione virile, che ha il compito di governare la giornata e di fungere da guardia armata durante le liturgie. La presenza e la persistenza di questo importante istituto folklorico che ha caratterizzato profondamente il tempo festivo del Piemonte della tradizione, sottolineano l'importanza di un rito che serve a proteggere gli animali della cascina e ad assicurarne le fortune e la continuità. Alle pareti del santuario restano ancora tanti ex-voto. Tavolette votive che la famiglia offriva al santo per aver salvato la mucca durante un parto travagliato o per altri incidenti che potevano accadere all'animale in alpeggio. Si tratta di una pratica di religiosità popolare ancora ampiamente testimoniata nel mondo contadino della tradizione e indica come la famiglia tradizionale richiedesse l'intervento della divinità più per gli animali

della stalla che per le donne che dovevano partorire (Capobianco, De Angelis 1996). Nella strategia economica del contadino della montagna l'animale era dunque considerato una risorsa preziosa e per molti versi più importante della famiglia e, in particolare della sposa, cui non venivano riconosciute altrettante intercessioni presso la divinità nel momento del parto.

Nella stalla la gente trascorrevano le notti del lungo inverno e la veglia era un momento di grande socializzazione e di formazione che cominciava canonicamente nei giorni d'inizio novembre, quando si ricordano i morti, e terminava il venticinque di marzo quando, come recita il proverbio, «L'Annunciazione fa crepare la veglia». I saperi immateriali venivano trasmessi dagli anziani ai giovani con le narrazioni fantastiche, le fiabe e le leggende. La ritmicità del lavoro, della filatura e della tessitura scandivano il lungo tempo della notte.

La famiglia contadina trascorrevano l'inverno protetta dal calore naturale degli animali, instaurando con loro un rapporto simbiotico che ancora una volta rendeva difficile all'uomo separare la sua diversità da quella dell'animale. La sintesi più alta di questo complesso rapporto la ritroviamo nella narrazione evangelica della nascita di Gesù. Nella stalla o nella grotta al caldo del bue e dell'asinello, Gesù viene al mondo così come siamo venuti al mondo ancora nelle campagne della tradizione di appena alcune generazioni trascorse. Il Bambino che viene a salvare il mondo con la sua umile nascita ci indica il percorso popolare per il farsi dell'umanità. Una scelta che accompagnerà la vita del Cristo in terra: il suo insegnamento divino è affidato, infatti, esclusivamente al gesto e alla parola. Le poche parole scritte le tratterà sulla sabbia, supporto fragile e instabile, se possibile, più della parola stessa. Saranno gli evangelisti, con la scrittura, a contribuire a fondare la religione storica del presente.

L'inverno è anche la lunga stagione in cui gli spazi che il contadino ha provvisoriamente adomesticato con il lavoro estivo dei campi, si contraggono sino a limitare gli spostamenti dell'uomo all'interno del villaggio, dell'abitato. La casa, la fontana, il forno collettivo, la stalla dove la piccola comunità si ritrova, sono, spesse volte, gli unici spazi entro cui la gente condivide un luogo antropizzato. Gli animali selvatici, i lupi, gli orsi giungevano a minacciare gli stessi luoghi abitati, rinselvaticando la montagna gelida e innevata. Come gli animali del letargo che ibernano nella grotta sino all'arrivo della nuova stagione primaverile, così gli uomini del-



le terre alte attendono con gli animali domestici l'arrivo del Carnevale per uscire nuovamente all'aperto e riconquistare gli spazi rinselvaticati dall'inverno ad un nuovo processo di addomesticamento. Le barriere visibili e invisibili, produttive e rituali che l'uomo deve incessantemente erigere e abbattere al trascorrere delle stagioni sono state analizzate e sviluppate con una approfondita ricerca sul campo da André Carénini:

En montagne le cycle des saison est une évidence incontournable. L'occupation de l'espace par l'homme, occupation par définition temporaire, repose nécessairement sur une conciliation réussie avec l'esprit chthonien du lieu. Ce dernier doit pouvoir survivre à proximité, et préparer son retour en force dès la fin de l'été. Annuellement, en période de Carnaval, les jeunes hommes des sociétés traditionnelles alpines avaient l'obligation de rejouer le mythe de la reconquête: rite de l'envahissement, de la lutte, de la capture, et de la métamorphose. Le meilleur moyen de convaincre les esprits gardiens que le rituel de reconquête est accompli à leur avantage, c'est de duper les représentants du non-sauvage, c'est-à-dire les animaux domestiques, gardiens du foyer et gardiens de la culture (Carénini 2003c: 62-63).

## 2.2. *Animali mitici*

La presenza e la funzione degli animali rituali nelle culture contadine conserva tracce del profondo rapporto tra uomo e animale. Nel mondo contemporaneo esistono ancora segni della presenza di un sapere tradizionale che tanto ha riflettuto e tramandato su queste figure mitiche. È possibile infatti trovare ancora consistenti tracce attive di Carnevali in cui sono presenti cortei di maschere animali, di figure antropomorfe.

Un lungo periodo di ricerca sui terreni etnografici dell'Europa ha permesso di rilevare un complesso patrimonio di animali folklorici che scandiscono l'inizio dell'anno, che ancora narrano di una Europa contadina 'selvaggia', che annunciava il risveglio della natura e prediceva la nuova annata agraria attraverso il rapporto che la maschera antropomorfa aveva con l'astro lunare. Non a caso il personaggio che più ha scandito il Carnevale della tradizione è l'orso. La maschera animale esce dal letargo nella data canonica del due febbraio e si raccorda alla luna per indicare l'arrivo prossimo o rinviato della nuova stagione agraria e, nel contempo, predire al contadino il futuro dell'annata (Gaignebet-Florentin 1974; Gaignebet - Lajoux 1985; Pastoureau 2008).

L'osservazione dei cortei mascherati, la conoscenza della morfologia delle pratiche e la funzione che essi assolvono permette di comprendere che questi nostri parenti, questi nostri antenati lontani nello spazio e nel tempo, sono comuni a tutti noi. Le tante varianti che attonano alle forme e alle pratiche di queste maschere rinviano sempre ad una ineludibile grammatica rituale comune.

Se solo osserviamo, infatti le maschere animali, le organizziamo, le compariamo e le analizziamo all'interno dei mondi in cui si sono prodotte ed evolute, scopriamo che la loro rappresentazione annuale ha anche, se non soprattutto, il compito fondante di narrare, rinarrare, ricordare alla comunità le origini comuni della vita. In altre parole i riti che scandiscono la fine e l'inizio dell'anno tradizionale sono anche e non secondariamente una consolidata intuizione popolare della storia della nostra evoluzione non scritta, ovviamente, in termini scientifici ma mitici. Essa è soprattutto riconoscibile nel 'totemismo' delle tante maschere carnevalesche e, comunque, in quel tempo tradizionale che tra inverno e primavera dà vita a pratiche rituali, a complesse procedure mnemotecniche di risveglio, di rinascita, di ri-apparentamento, che narrano incessantemente di questa evoluzione e dei nostri parenti prossimi e lontani. Di antenati che ogni anno ritornano per rinnovare il mito di fondazione, l'enciclopedia tribale delle singole comunità e nel contempo di un universo, quello della tradizione, che si fonda sul gesto e la parola (Ong 1986; Havelock 1987). Forme e pratiche di mascheramenti di oralità nelle quali Antonino Buttitta riconosce:

[...] il metro in cui l'umanità misura i confini troppo angusti della propria condizione, lo specchio in cui, capovolgendosi, togliendosi la maschera, il senso riflette, espone e protesta le proprie segrete ragioni, quanto di invisibile inquieta l'ordito quotidiano e storico della nostra vita e di cui il nostro io, o ciò che indichiamo con questo nome, costituisce la maschera, quotidianamente esibita e perennemente dissimulata (Buttitta 2003: 27).

Maschere che costituiscono «anche una sorta di sbocco a 'quella nostalgia della naturalità' che sembra a volte percorrere le culture tecnologicamente avanzate» (Lombardi Satriani 2003: 33).

La trasmissione del sapere tradizionale e il suo Carnevale rinnovano ciclicamente nel mascheramento la narrazione mitica dell'uomo, la sua storia, la sua evoluzione, la sua antropopoesi, il modellarsi, il ritagliarsi forme di umanità (Remotti 2000).

Queste maschere animali, poiché antenati, operano accanto ai nostri parenti più prossimi che presiedono dall'Aldilà alle nostre sorti, a quelle della famiglia, della comunità, e quindi alla continuità della specie, all'interno di quelle forme d'identità superindividuali che definiscono i tratti essenziali della cultura tradizionale. Jean Poirier sintetizza questi caratteri costitutivi della comunità nelle tre *'structures d'accueil'* presenti lungo tutto il corso della storia: la *'codescendance'*, la *'corésidence'* e la *'cotrascendance'*. In particolare la cotrascendenza riunisce i membri della comunità «attorno ad un corpo di credenze e pratiche simboliche che hanno la funzione di assicurare la relazione tra l'uomo e l'invisibile» (Poirier 1991: 1566). Di questo universo degli invisibili fanno senz'altro parte gli animali mitici che scandiscono con la loro presenza il trascorrere dell'anno produttivo agrario e, in particolare, del Carnevale, che sono anche, come abbiamo visto, la chiave interpretativa per la predizione della nuova annata agraria. Parenti tra i parenti, antenati tra gli antenati a cui l'uomo ha sempre ricorso nei momenti di crisi esistenziale, spiriti guida per affrontare ed interpretare le incognite che il futuro ci riserva.

All'interno dell'ipotesi di un evolutivo percorso mitico, alcune maschere sono particolarmente paradigmatiche e didatticamente trasparenti. La figura dell'uomo selvatico può essere analizzata quale icona di un importante momento adattativo della catena evolutiva, un anello di congiunzione evidente di questa struttura orale. Una maschera in parte animale, in parte uomo, esito biologico del rapporto sessuale tra l'orso e la donna, un'autentica ierogamia. Una figura che conserva i caratteri dell'animale, del mondo naturale e, nel contempo, quelli della civilizzazione, che sussume l'umano e il pre-umano.

L'uomo selvatico è il conoscitore dei ritmi della natura, del tempo ciclico stagionale e, nel frattempo, il costruttore e il portatore di conoscenze, di saperi che determinano umanità poiché disvela all'uomo i segreti della meteorologia e quelli relativi alla lavorazione del latte, ai cicli produttivi (Plagio 1979; Centini 1989; Grimaldi 1993). Una figura folklorica che sembra dunque suggerirci come la saggezza sia il frutto di una ricerca di equilibrio tra natura e cultura, la sintesi positiva tra l'animale e l'uomo, un anello importante per spiegare il darwinismo mitico. La compresenza, l'integrazione di questi due universi, diventano un modello pedagogico, una didattica di crescita, di co-

scienza e di trasformazione per la cultura popolare. Le maschere animali ci parlano dunque di un mondo folklorico che cercava di rappresentare l'equilibrio, il rispetto, il timore verso la natura. Non sembra davvero un caso che la stessa aristocrazia medievale, ancora orgogliosa delle proprie origini barbariche, selvatiche, non esitasse a porre a capo delle genealogie figure zooantropomorfe come il selvaggio, l'orso e, come nel caso dei Lusignano, la fata Melusina, donna serpente o in altre varianti, sirena (Artoni 1999).

Che questa figura mitica fosse importante nel mondo della tradizione è anche testimoniato dalla rilevanza che animali e uomini selvatici assumono nell'iconografia, nei bestiari medievali (Tesnière 2005) e, in particolare, nelle rappresentazioni presenti nelle chiese romaniche e gotiche. Spesse volte nell'arte sacra popolare del Medioevo troviamo una chiave trasparente di questo processo evolutivo. Lontani dai nostri sguardi disattenti perché posti alla sommità di alte colonne oppure in alto, all'esterno delle chiese, figure e volti inquietanti e difficili da decodificare e interpretare ci scrutano da lunghi secoli. Se osserviamo con attenzione queste figure scopriamo che, spesse volte definiscono teorie che si susseguono e che sembrano volerci narrare qualcosa. Che un animale sia seguito da una figura selvatica e successivamente da un volto umano dando vita ad una morfologia narrativa che viene ripetuta uguale o con più varianti, sembra infatti indicare esplicitamente un percorso evolutivo che procede dalla natura alla cultura, da un passato, dall'animale all'uomo. Il bestiario, gli uomini selvatici che ritroviamo sui capitelli, sono dunque il ricordo, la fotografia di parenti lontani che coinvolgono lo stesso percorso storico della Chiesa. La stessa liturgia religiosa conserva tracce di questo confronto-scontro, con la cultura folklorica. Non a caso sant'Orso si celebra nel giorno canonico in cui il plantigrado carnevalesco esce per le strade delle comunità contadine, san Bernardo da Mentone, esattamente come il domatore di Carnevale, tiene in catene il male, in alcuni casi rappresentato da un orso (Carénini 2003b), Maria Maddalena sovente è dipinta vestita solo dei propri capelli, nel teatro sacro pasquale di Sordevolo, il diavolo che induce Giuda a tradire il Cristo, ancora nei primi decenni del Novecento aveva le sembianze dell'orso; forme e pratiche religiose che rinviano e sussumono i caratteri precristiani dell'alterità folklorica (Grimaldi 2000a). Il calendario della Chiesa è dunque anche l'esito di questo intenso dialogo, dei metodi sincre-

tici, connessi ai profondi processi di evangelizzazione e di addomesticamento che hanno attraversato, ancora in tempi relativamente recenti, le campagne dell'Europa selvaggia.

### 2.3. *Il cibo in natura*

Vi è un'ulteriore linea di lavoro che pare utile percorrere per i fini della nostra ricerca. L'allattamento al seno si configura come uno dei crocevia antropologici più interessanti e promettenti per capire il modellarsi, il farsi e il disfarsi di forme di umanità. L'alimentazione del figlio con il proprio latte è, senz'altro, un modello naturale che lega profondamente gli uomini agli animali. Nel mondo contadino la donna ha sempre allattato il figlio. Spesse volte ha contribuito al sostentamento di neonati a cui la madre non poteva provvedere per motivi di salute o mancanza del latte. Questo aiuto rientrava in uno dei tanti modi di 'scambiarsi, imprestarsi il tempo' tra le famiglie, che non prevedeva forme di monetizzazione del latte donato. Se questo accadeva nel mondo popolare, l'uso del sostituire il latte della madre con quello della balia era pratica che apparteneva, già in passato, alla nobiltà e alla borghesia che in questo ritmo naturale osservavano una certa, inquietante animalità e quindi, negando il latte al figlio, segnavano la propria diversità e dimostravano un egoistico interesse nel proteggere il proprio corpo anche da un eventuale, rischioso processo di rinselvaticamento. Anche in questo caso erano le donne contadine che provvedevano per necessità il latte ai neonati negandogli spesse volte ai propri figli.

È nel corso del Novecento che si è assistito ad una sostituzione del latte materno con l'allattamento artificiale. Tutto ciò è, in qualche modo, l'esito della «pratica dell'allattamento artificiale, nata cent'anni fa negli Stati Uniti» che «ha avuto da allora grande diffusione in tutti i paesi occidentali, in concomitanza con l'affermarsi del parto ospedalizzato: negli ospedali le donne venivano più facilmente avviate ad allattare col biberon piuttosto che incoraggiate ad allattare al seno» (Maher 1992: 11-12).

Più recentemente, soprattutto nel corso degli anni Settanta del Novecento il seno viene concepito soprattutto come strumento di bellezza e di sessualità, va protetto, preservato, fatto, ri-fatto e ri-ri-fatto, in funzione dell'agognata carriera e di uno *status* superiore e quindi non può essere logorato in quanto semplice e strumentale mezzo di nutrizione, seppur dei figli che tanto diciamo d'amare. D'altra parte, come si può ostentare un seno che ha subito

l'affronto di essere considerato un semplice produttore di alimento, alla stregua degli altri mammiferi e quindi segnato da una fabrilità che affatica e logora e che i canoni estetici dell'Occidente rifiutano?

Nel corso di questi ultimi decenni una rinata coscienza verso il latte materno sembra farsi strada al di là delle mode veicolate dai mezzi di comunicazione che ci trasmettono il profilo di una figura femminile che si riproduce con avarizia e non allatta, caratterizzato da un corpo e soprattutto da un seno scultoreo, oppure abbondante, da grande madre, che però non dispensa latte e quindi vita, umanità, speranza di futuro.

Se le cose stanno così prevediamo che la donna stia abbandonando la pratica dell'allattamento artificiale per ritornare a quello naturale e, dunque, l'allontanamento del figlio dal seno materno sembra essere una moda passeggera connessa ad una società che si affranca dalla povertà e vuole essere a tutti i costi moderna. È stata, infatti, soprattutto la generazione nata sul finire della guerra ad interrompere l'alimentazione naturale con l'apparire della società dei consumi, negli anni Sessanta, quando i tempi delle vacche magre sono stati sostituiti da quelli delle vacche grasse. Un processo culturale voluto innanzitutto dalle multinazionali del latte che hanno promosso questo stile di vita all'insegna scientifica di una corretta, igienica ed equilibrata alimentazione artificiale, più buona, sterile, dosata, integrata, che non trasmette malattie, vincendo così i nostri sempre più deboli sensi di colpa. Questa scelta è stata vissuta, inoltre, come un radicale atto di liberazione della donna dall'allevamento della prole e come bisogno di proteggere una parte del corpo diventata ormai una risorsa indispensabile per la sua competizione produttiva nella società contemporanea.

A ben vedere, però, il fiume di latte umano che torna a scorrere è ancora un rigagnolo avaro poiché pochi e avari sono i parti che assicurano alla donna contemporanea l'esperienza e la gioia della riproduzione; così essa invece preserva dal logoramento parti strategiche del corpo, spesse volte in carriera.

In Italia registriamo, infatti, uno dei più bassi tassi di fecondità dell'occidente: lo 0,8%, un'implosione demografica che determina un drammatico invecchiamento progressivo della popolazione. Ancora nella seconda metà dell'Ottocento la donna dava al mondo mediamente cinque figli per giungere, nel corso degli anni Settanta, a circa due (Livi Bacci 2000: 11).

La famiglia nucleare italiana si assottiglia viepiù passando così «da una media di 2,4 componenti per nucleo nel 1991 a 2,2 nel 2001» (Livi Bacci 2002b: 17). Se questo andamento decrescente persisterà nel tempo, gli italiani dovranno abituarsi ad essere minoranza nel proprio paese, poiché per far sì che una società non invecchi eccessivamente ogni donna dovrebbe avere almeno due figli. D'altra parte questa rivoluzione demografica non attiene solo all'Occidente ma è un fenomeno che più recentemente ha investito sorprendentemente anche le società islamiche in cui:

Ancora verso il 1970, il controllo delle nascite era praticamente sconosciuto, [...] il numero medio di figli per donna tra 6 e 7. Poche e limitate le eccezioni. Trent'anni più tardi il quadro è estremamente variegato coesistendo paesi dove nulla è cambiato con paesi non lontani da comportamenti tipici del mondo occidentale, quali la Turchia, l'Egitto, l'Iran e i paesi del Maghreb (Livi Bacci 2002a: 13).

L'interruzione dell'allattamento al seno è, con ogni probabilità, l'atto che più di ogni altro ha segnato paradigmaticamente le più recenti trasformazioni della nostra società. Scelta che può essere sussunta quale momento tipico che segna la definitiva frattura tra il mondo dell'oralità e quello della scrittura poiché spiega, meglio di ogni altro evento, l'oblio dei saperi tradizionali che si trasmettono di generazione in generazione attraverso il gesto e la parola. Tale processo culturale su cui tanto si è discusso e del quale sono stati individuati diversi momenti emblematici che ne scandiscono il mutamento, forse può trovare nell'interruzione dell'allattamento al seno il più profondo e trasparente atto che testimonia l'avvenuto cambiamento.

Con l'allattamento naturale viene a mancare un profondo sistema orale prevalentemente gestuale ma nondimeno fortemente connesso alla parola. S'interrompe un complesso e integrato rapporto fisico e affettivo tra madre e figlio che è stato da sempre alla base della ritmicità che presiede alla crescita e all'evoluzione dell'uomo e che forse, più del crudo e del cotto, ne spiega le grandi trasformazioni. Un atto che, è risaputo, si è ripetuto senza soluzione di continuità, almeno tra le classi subalterne, sino ai nostri giorni e che i nostri antenati-animali praticano tuttora.

L'allattamento è la messa in opera di una vera e propria cosmologia «in cui ordine del mondo, della società e del corpo si combinano e si richiamano a vicenda» (Remotti 2000: 125), che viene reiterata più volte al giorno e che de-

termina un legame inscindibile tra madre e figlio. Un rapporto di sopravvivenza e di affettività che nel mondo contadino si prolungava anche più anni poiché determinato da una strategia di sopravvivenza alimentare che nel latte materno trovava la soluzione e che permetteva altresì una sorta di controllo delle nascite.

Se le cose stanno così è forse troppo arduo sostenere che un ritorno all'allattamento al seno potrebbe rappresentare anche un ritorno, un cosciente recupero di alcune forme e pratiche che attengono all'oralità tradizionale? La madre che rimane vicino al bambino, che ritorna a privilegiare il sistema riproduttivo rispetto a quello economico, che inevitabilmente rallenta i ritmi spazio-temporali connessi alla produttività, che non posa per i calendari ma ritorna a narrare e ri-narrare le fiabe e le filastrocche che alludono al piacere di succhiare il seno e invitano al riposo successivo e predispongono ad un futuro migliore, permette di superare il lutto della perdita della forse più importante cosmologia adattativa che sta alla base del primo e fondamentale momento di formazione biologica e culturale di ogni individuo, di ognuno di noi.

Tutto questo spiega bene perché oggi osserviamo con evidente disagio una donna che in pubblico allatta al seno il proprio bambino, avvertiamo quasi un turbamento sessuale, un senso di colpa voyeuristico. Il nostro sguardo interpretativo del seno di una mamma che nutre, rinvia a valenze erotiche, persino pornografiche e pertanto inquietanti, poiché non sappiamo più leggere la natura e i suoi comportamenti.

#### 2.4. *Formule per ricordare*

In ultimo riteniamo utile fare un accenno alla formularità popolare connessa al rapporto uomo-animale che stiamo elaborando. È risaputo che i proverbi, i modi di dire, le frasi rituali sono, per la loro intrinseca ritmicità espressiva, 'mattoni', strutture mnemotecniche che costituiscono e rendono, per definizione, più solida la fragile memoria orale costituita dal gesto e dalla parola. A tale proposito abbiamo cercato di comprendere se nella memoria degli anziani rimanessero ancora tracce dei codici espressivi che, in qualche modo, alludono a quella che riteniamo essere una storia evolutiva dell'umanità da sempre conosciuta nel mondo della tradizione.

Lasciando da parte i proverbi che, come abbiamo visto, riconoscono nell'animale comportamenti predittivi e di fertilità e aiutano autorevolmente a verificare la nostra ipotesi di lavoro, proponiamo la lettura di alcune espressioni po-

polari che appartengono al mondo di minoranza etnolinguistica occitana della montagna cuneese che sembrano essere spia di questa coscienza popolare<sup>1</sup>.

Di una persona che vive isolata, che si appartiene al mondo, che privilegia la solitudine, ciò che offre la sola natura e rifugge il dialogo e la convivenza con gli uomini si dice: «Vive come un selvaggio (*servage*), come un eremita (*armit*), come un orso (*ours*)». La formula sembra evidenziare nella sua estrema icasticità il processo evolutivo dell'uomo che rifiuta la società. Nel corso del tempo il selvatico, l'eremita e l'orso costituiscono, anche nell'arte popolare sacra e profana, i tre principali anelli evolutivi, la rappresentazione del farsi dell'umanità. Più semplicemente la stessa persona può essere tacciata di "vivere come una bestia". Un comportamento negativo che assimila l'uomo all'animale e che può essere rafforzato con il modo di dire: "Mangia e vive come una bestia". Il modo e ciò che mangia può avvicinare una persona ad uno specifico animale: "Mangia come un *crin*", come un maiale, oppure "come un lupo". Nel primo caso la somiglianza con il maiale allude ad un comportamento estremamente impuro, nel caso del lupo ad un comportamento aggressivo, selvaggio, non addomesticato, come richiede il percorso di umanità. Infine l'espressione "parla come cammina" sembra, anche se in modo più criptico, andare nella stessa direzione. Il camminare, la postura non consona all'uomo in società, propria della persona che ancora ha con la terra, con la natura un rapporto più diretto, poco addomesticato, definisce un linguaggio altrettanto dis-umano. In questo quadro il detto: "Ballare come l'orso" sembra confermare quest'impastazione.

Queste poche formule che giungono da ciò che resta dell'oralità sembrano indicare anch'esse una promettente direzione di ricerca nel verso dell'ipotesi che intendiamo verificare.

### 3. Alcune considerazioni finali

I primi risultati che emergono da queste iniziali trivellazioni volte a ricercare in alcune specifiche aree della tradizione la verifica dell'ipotesi elaborata, sembrano indicare promettenti indizi che andranno, ovviamente, approfonditi e ampliati in modi più organici e sistematici.

Da questa prima lettura emerge un elemento che ci pare interessante. I saperi della tradizione che sono ancora recuperabili dalla memoria orale degli anziani, dalle fonti a stampa e

dai diversi segni che testimoniano questo passato fatto di gesti, parole, oggetti, sembrano indicare la presenza di un ancora ricostruibile sostrato culturale profondo, caratterizzato da una sorta di evolutivistica visione popolare del mondo, che tende a spiegare, a legare intimamente l'uomo all'animale, a narrare il complesso e fisico rapporto quotidiano che ha da sempre intessuto con la natura. Un sostrato che ci parla di un lungo e mai definitivamente risolto processo di addomesticamento intrapreso da quando l'uomo ha generato il primo ritmo spazio-temporale (Leroi-Gouhron 1964) che gli ha permesso di iniziare il grande viaggio verso la costruzione di forme di umanità.

L'uomo della tradizione ha costruito nel corso del tempo questo complesso sapere che gli ha permesso di conservare, comprendere e interpretare la memoria della sua origine animale, operando quotidianamente per analogia, per comparazione, per similitudine. Il pensiero magico, la visione del mondo costituita da miti e riti, simboli che traducono e rappresentano l'intraducibile, gli permettono di custodire questa conoscenza, di avere coscienza di quello che la scienza certifica solo nell'Ottocento.

Questo sapere che sta scritto nella natura è, sia pure in un certo senso, da sempre inscritto nel libro rituale delle tradizioni e genera una storia i cui miti «come opera umana sono altrettanto veri quanto gli avvenimenti storici» come opportunamente riflette Antonino Buttitta quando tratta di «storia mitica e miti storici» (1996: 168).

Se partiamo dai processi culturali esaminati nel saggio possiamo dire che, in estrema sintesi, l'uomo è il frutto di una continua e quotidiana lotta volta ad elaborare forme di umanità che lo differenziano dall'animale con cui convive in modo simbiotico, in estrema e ambivalente dipendenza. Un processo evolutivo avvenuto con fatica e rispettando i tempi lunghi che l'oralità richiede.

Solo recentemente ciò che resta del mondo della tradizione ha, per molti versi, smesso di confrontarsi con questo passato animale, da quando sempre più labili e precari si sono fatti i rapporti con i ritmi naturali e il nostro venire al mondo, il vivere e il morire assumono sempre più forme e pratiche artificiali che cancellano la memoria del passato.

Questo processo culturale evolutivo ha sedimentato, come abbiamo già visto, consistenti tracce anche nell'arte presente nelle chiese romaniche e gotiche. Ma questi segni preziosi, spesse volte indispensabili ai fini del nostro la-

voro perché veri e propri anelli della catena evolutiva, sono l'esito tangibile di un percorso che la Chiesa ha messo in atto per appropriarsi e combattere questi saperi, attraverso un processo di inclusione e/o di espulsione al fine di imporre la sua egemonia religiosa sulla visione del mondo precristiana. D'altra parte è evidente che l'uomo, in quanto creato da Dio non può conservare e rinnovare la memoria animale del passato. Le tracce che ritroviamo nell'architettura e nella liturgia cristiana non sono dunque che i segni di un sapere orale opposto alla scrittura su cui si fonda il cristianesimo. La Chiesa, consolidando nel corso dei secoli il processo di evangelizzazione delle campagne 'selvagge', ben presto cerca anche con la forza di allontanare dai luoghi sacri i tratti folklorici che alludono al paganesimo. Quello che rimane sono elementi segnici che si fanno nel tempo vieppiù inquietanti, frammenti di tradizioni, di un immaginario folklorico di una religione precristiana che la Chiesa non può cancellare improvvisamente e che quindi oblitera nel corso del tempo, ponendoli sempre più lontani dal cuore della liturgia, dall'altare, staccati dalla presenza fisica del Santissimo. Come per le fotografie dei parenti più lontani che per vari motivi non si vogliono più ricordare e si vogliono nascondere al mondo, le tracce di questo lontano passato vanno cercate sui capitelli avvolti nel buio delle alte navate.

Ad ispirare questa narrativa popolare contribuisce anche il monumentale lavoro di Iacopo da Varazze che, nella *Legenda aurea* scritta nel corso del milleduecento costruisce l'anno liturgico attraverso la vita di molti santi. Soprattutto quelli che vivono come eremiti hanno un profondo rapporto con l'animale che, a volte, viene addomesticato dal santo oppure combattuto perché assume le sembianze del male, del peccato, del diavolo (Varazze 1995).

I saperi tradizionali che si sono andati costruendo all'interno di un quotidiano drammatico rapporto di scontro, incontro, alleanze tra l'uomo e l'animale, si formano, dunque, attraverso forme e pratiche, procedure diverse da quelle che la scienza mette in campo nel formulare l'origine della specie. Darwin, nell'elaborare la teoria dell'evoluzione, osserva con stupore e meraviglia i mutamenti e le selezioni:

Vi è qualcosa di semplicemente grandioso nella concezione della vita, con le sue capacità di sviluppo, assimilazione e riproduzione, inizialmente insufflata nella materia in una o alcune forme, e nel fatto che mentre questo nostro pia-

neta ha continuato a ruotare seguendo leggi fisse, e mentre la terraferma e le acque in un ciclo di cambiamento hanno continuato a sostituirsi reciprocamente, da un'origine così semplice, attraverso il processo della graduale selezione di cambiamenti infinitesimi, siano evolute innumerevoli forme, bellissime e meravigliose (Darwin 2009: 65-66).

L'evoluzione culturale popolare non si costruisce tanto a partire dallo stupore per le "forme, bellissime e meravigliose" che contribuirà ad illuminare Darwin, quanto nel quotidiano duro e drammatico confronto che l'uomo instaura con l'animale, un teatro della vita in cui si percepisce come precario attore, possibile modello soccombente nella quotidiana lotta alla costruzione dell'umanità.

Se le cose stanno così, il complesso e sofferto sapere evolutivo che l'uomo della tradizione ha elaborato è riconoscibile anche nella poetica mitologica quando si narra di come il popolo dei Cercopi fu tramutato da Giove in animali identificabili come scimmie (Ferrari 2006: 369):

[...] un giorno il padre degli dèi presi in odio i Cercopi, gente disonesta, spergiura e imbrogliosa, li trasformò da uomini in animali, deformandoli in modo che apparissero insieme dissimili e simili all'uomo. Ridusse la loro taglia, appiattì e rincagnò davanti le narici, solcò le facce di rughe da persone vecchie, e rivestì per tutto il corpo di pelame giallastro, li spedì in questo posto. Ma prima tolse loro anche l'uso della parola, l'uso di quella linguaccia nata per spergiurare orribilmente; lasciò loro soltanto la possibilità di lamentarsi con rochi squittii (Ovidio, 14, 91-100).

Una paura antica, un dramma esistenziale di essere "insieme dissimili e simili", come ci ha appena ricordato Ovidio, che deve aver accompagnato l'uomo dalla sua alba sino quasi ai giorni nostri, che ha permesso alla cultura dell'oralità di conservare la conoscenza delle sue origini e di elaborare questo inquietante passato attraverso un articolato sistema che ha perso l'indirizzo di senso probabilmente proprio nei pressi del tempo in cui la scienza formula, con razionali categorie, una convincente origine dell'uomo, della specie, di una 'selezione naturale', da sempre risaputa.

## Note

\* Ringrazio Antonino Buttitta e Luigi Lombardi Sartiani per la lettura del saggio e per i preziosi consigli. Ovviamente la responsabilità del lavoro è di chi scrive. Alcune parti di questo saggio sono presenti in Grimaldi (2003, 2004, 2008).

<sup>1</sup> Informatrice Anna Aimar, nata a Roccabruna (Cn), il 22-07-1922.

## Riferimenti

AA.VV.

2004 *Vivere nella terra. Case-grotta a Mombarone*, Associazione 'Quattro Passi a Nord Ovest', Asti.

Artoni A.

1999 *Il teatro degli Zanni. Rapsodie dell'arte e dintorni*, Costa & Nolan, Genova.

Buttitta A.

1996 *Dei segni e dei miti. Una introduzione alla antropologia simbolica*, Sellerio, Palermo.

2003 *L'impossibile verità delle maschere*, in P. Grimaldi (a cura di), *Bestie, santi, divinità. Maschere animali dell'Europa tradizionale*, Museo Nazionale della Montagna, Torino: 21-27.

Capobianco P. - De Angelis A.

1996 *Offerte per animali, animali per offerta. Devozione popolare ed allevamento del bestiame negli ex-voto dell'arco alpino sud-occidentale* in R. Comba - A. Dal Verme - I. Naso (a cura di), *Greggi mandrie e pastori nelle Alpi occidentali (secoli XII-XX)*, Società per gli Studi Storici, Archeologici ed Artistici della Provincia di Cuneo, Cuneo: 191-208.

Carénini A.

2003a *Animali per smascherare*, in P. Grimaldi (a cura di) *Bestie, santi, divinità. Maschere animali dell'Europa tradizionale*, Museo Nazionale della Montagna, Torino: 45-53.

2003b *Bernard de Menthon et la chevauchée des Vices: puissances chthoniennes enchaînées*, in BREL (a cura di), *Colligere atque tradere. Etudes d'ethnographie alpine et de dialectologie francoprovençale*, Aosta, Région Autonome de la Vallée d'Aoste, Aosta: 31-43.

2003c *Permanences des mythes et survivances rituelles dans le carnaval des villages alpins*, in BREL (a cura di), *Carnevali della Montagna. Voyage autour des carnivals*, vol. I, Ivrea, Priuli & Verlucca, Ivrea: 37-65.

Centini M.

1989 *Il sapiente del bosco. Il mito dell'Uomo Selvatico*, Xenia, Milano.

Darwin C.

1859 *On the Origin of the Species by Means of Natural Selection, or the Preservation of Favoured Races in the Struggle for Life; and the Descent of Man and Selection in Relation to Sex*, John Murray, London; trad. it. *L'origine della specie*, Boringhieri, Torino 1967.

Darwin C.

2009 *L'origine della specie. Abbozzo del 1842. Lettere 1844-1858 Comunicazione del 1858*, a cura di T. Pievani, Einaudi, Torino.

Eliade M.

1966 *Il sacro e il profano*, Boringhieri, Torino.

Ferrari A.

2006 *Dizionario di mitologia*, vol. II, Gruppo Editoriale l'Espresso, Roma.

Gaignebet C. - Florentin M.C.

1974 *Le Carnaval. Essais de mythologie populaire*, Payot, Paris.

Gaignebet C. - Lajoux J.-D.

1986 *Art profane et religion populaire au moyen âge*, Puf, Paris.

Grimaldi P.

1993 *Il calendario rituale contadino. Il tempo della festa e del lavoro fra tradizione e complessità sociale*, Angeli, Milano.

2000a *Orso pagano, orso cristiano*, in D. Orsi, *La Passione di Sordevolo. Studio di drammatica popolare*, Omega, Torino: XXV-XLV.

2000b *Tempi lunghi e cortili di casa*, in Id. (a cura di), *Tradizioni e neotradizioni. Saggi di etno@ntropologia domestica*, in «Bollettino dell'Atlante Linguistico Italiano», III/24: IX-XLVII.

2003 *Bestie, santi e divinità*, in Id. (a cura di), *Bestie, santi, divinità. Maschere animali dell'Europa tradizionale*, Torino, Museo Nazionale della Montagna, Torino: 11-18.

2004 *Fiumi di latte e spille di sicurezza*, in Id. (a cura di), *Il corpo e la festa. Forme e pratiche, saperi della sessualità popolare*, Alessandria, Edizioni dell'Orso, Alessandria: 7-36.

2007 *Il giovane folklore. Didattica, ricerca, territorio*, in M. Gilli - P. Grimaldi (a cura di), *Imparare la tradizione. Risorse per lo sviluppo turistico locale*, Diffusione Immagine, Asti: 9-20.

2008 *L'oralità fotografata. La ricerca di Paul Scheuer-*

- meier sulla cultura materiale in Piemonte*, in Scheuermeier, *Il Piemonte dei contadini: 1921-1932. Rappresentazioni del mondo rurale subalpino nelle fotografie del grande ricercatore svizzero. Le province di Alessandria, Asti, Biella, Cuneo, Novara, Verbano Cusio Ossola, Vercelli*, vol. II, a cura di S. Canobbio - T. Telmon, Priuli & Verlucca, Ivrea: 347-361.
- Havelock E. A.  
1987 *La musa impara a scrivere. Riflessioni sull'oralità e l'alfabetismo dall'antichità al giorno d'oggi*, Laterza, Roma-Bari.
- Jacini S.  
1881-86 *Atti della Giunta per l'Inchiesta agraria e sulle condizioni della classe agricola*, Forzani e C. tipografi del Senato, Roma.
- Leroi-Gourhan A.  
1964 *Le geste et la parole*, Albin Michel, Paris.
- Lewontin R.  
2002 *Il sogno del genoma umano e altre illusioni della scienza*, Laterza, Roma-Bari.
- Livi Bacci M.  
2000 *I rendimenti decrescenti della demografia*, «Surplus», III/7: 7-14.  
2002a *Il nuovo Islam e il calo delle nascite*, «La Repubblica», XXVII, 5 giugno: 13.  
2002b *Il paradosso familiare*, «La Repubblica», XXVII, 28 marzo, 73: 1 e 17.
- Lombardi Satriani L.  
2003 *La nostalgia della maschera*, in P. Grimaldi (a cura di), *Bestie, santi, divinità. Maschere animali dell'Europa tradizionale*, Museo Nazionale della Montagna, Torino: 29-33.
- Maher V.  
1992 *L'allattamento materno in una prospettiva transculturale. Paradossi e proposte*, in V. Maher (a cura di), *Il latte materno. I condizionamenti culturali di un comportamento*, Rosenberg & Sellier, Torino: 11-46.
- Milano E.  
1958 *Note di folklore*, cartelle manoscritte, Bra.
- Ong J. W.  
1986 *Oralità e scrittura. Le tecnologie della parola*, Il Mulino, Bologna.
- Ovidio  
1994, *Metamorfosi*, Einaudi, Torino.
- Pastoureau M.  
2008 *L'orso. Storia di un re decaduto*, Einaudi, Torino.
- Plazio G.  
1979 *La cera, il latte, l'uomo dei boschi. Mitologia e realtà sociale in una comunità prealpina*, Giappichelli, Torino.
- Poirier J.  
1991 *De la tradition à la postmodernité: la machine à civiliser*, in Poirier J. (a cura di), *Histoire des mœurs. III*, Enciclopedia de la Pléiade, Paris: 1551-1619.
- Remotti F.  
2000 *Prima lezione di antropologia*, Laterza, Roma-Bari.
- Revelli N.  
1985 *L'anello forte. La donna: storie di vita contadina*, Einaudi, Torino.
- Scheuermeier P.  
1980 *Il lavoro dei contadini. Cultura materiale e artigianato rurale in Italia e nella Svizzera italiana e retoromanza*, voll. I-II, Longanesi, Milano.  
2007 *Il Piemonte dei contadini: 1921-1932. Rappresentazioni del mondo rurale subalpino nelle fotografie del grande ricercatore svizzero. La provincia di Torino*, vol. I, a cura di S. Canobbio - T. Telmon, Priuli & Verlucca, Ivrea.  
2008 *Il Piemonte dei contadini: 1921-1932. Rappresentazioni del mondo rurale subalpino nelle fotografie del grande ricercatore svizzero. Le province di Alessandria, Asti, Biella, Cuneo, Novara, Verbano Cusio Ossola, Vercelli*, vol. II, a cura di S. Canobbio - T. Telmon, Priuli & Verlucca, Ivrea.
- Tesnière M. -H.  
2005 *Bestiaire médiéval. Enluminures*, Bibliothèque nationale de France, Paris.
- Varazze I. (da)  
1995 *Legenda aurea*, a cura di A. e L. Vitale Brovarone, Einaudi, Torino.