

L'OSSO CHE CANTA

& LA FORESTA CHE ASCOLTA

1) PREISTORIA

L'ultimo periodo glaciale – la glaciazione Würm – si era concluso da tempo. Intorno **al 22000 a.C.** aveva raggiunto il culmine e reso le Alpi invivibili: le valli si erano riempite di ghiacciai e la media delle temperature estive era precipitata dieci gradi sotto quella attuale.

Il ghiaccio si estendeva fino a Lione a ovest e fino ai cantoni svizzeri di Soletta e Sciaffusa a nord.

Il ghiacciaio del Rodano aveva raggiunto un'estensione di 300 chilometri ed era avanzato fino all'attuale Ginevra. A quell'epoca lo scudo glaciale alpino, spesso circa 2000-3000 metri, ricopriva un'area di 150000 chilometri quadrati di estensione. La superficie del mare si trovava 120 metri più in basso: chiunque lo desiderasse, poteva andare a piedi dalla Francia all'Inghilterra.

Considerate a posteriori, le glaciazioni si sono rivelate decisamente vantaggiose. Sono stati infatti i ghiacciai a rendere le Alpi abitabili: hanno allungato e ampliato le vallate; hanno scavato sui pendii terrazzamenti che, con il tempo, sono diventati i luoghi d'elezione per ospitare insediamenti, campi e pascoli; grazie alla loro azione

erosiva hanno inciso nei rilievi montuosi selle e passi accessibili e valicabili; e i detriti morenici da essi originati hanno consentito la formazione di suoli fertili nelle vallate. Il solo svantaggio di questa enorme opera di rimodellamento delle montagne è stata la formazione di valli a U, i cui fianchi, molto scoscesi, hanno favorito frane e smottamenti in grado di sbarrare il corso di interi fiumi, come è avvenuto nel caso del Reno.

Già intorno **al 13000 a.C.**, quando gli ultimi ghiacciai dell'era glaciale cominciano a ritirarsi, penetrano nelle Alpi i primi gruppi di cacciatori mesolitici, attirati dal ricco patrimonio di selvaggina: cervi reali e caprioli nelle valli, stambecchi, camosci, orsi e marmotte in alta montagna. In Trentino-Alto Adige, presso il sito archeologico di Riparo Dalmeri, è stato rivenuto a quota 1240 metri un ricovero di cacciatori di stambecchi risalente **all'11000 a.C.** circa. A partire dal 9600 a.C. la loro presenza è attestata anche in alta montagna.

Forse si tratta degli stessi cacciatori che cominciano a decorare la *Valcamonica* con incisioni rupestri, tra le quali predominano scene di caccia, cervi, lance, frecce e figure astratte. Può essere che si trattasse di una pratica degli sciamani volta a invocare una caccia propizia. I circa 300000 petroglifi che compongono il parco coprono un arco di tempo che arriva fino all'epoca romana e appartengono oggi al Patrimonio Mondiale dell'UNESCO. Misteriose per quanto riguarda il loro significato sono anche le pietre a coppelle presenti in tutta l'area alpina: si tratta di massi che sulle superfici mostrano incavi artificiali a forma di scodella. Nelle sole Svizzera e Austria è documentata l'esistenza di migliaia di queste pietre.

A partire dall'8000 a.C. le temperature si assestano sui valori attuali. Gli accampamenti dei cacciatori si trovano ormai intorno ai 2000 metri di quota, come nel caso di Ullafelsen, nell'Ötztal: in questo sito, in uso a partire **dal 9000 a.C.** circa, sono stati rivenuti microliti

(frammenti di pietra focaia) che fanno ipotizzare un'attività di caccia praticata con arco e frecce. La loro provenienza bavarese e nord-italica è la dimostrazione che già all'epoca le Alpi non costituivano una barriera, bensì un'area di transito. Pertanto, *l'Uomo del Similaun*, che si sposta a piedi dalla Val Senales verso l'Ötztal, si inserisce in una tradizione millenaria che utilizza l'alta montagna alpina come territorio di caccia: a quell'epoca i contatti tra i versanti delle catene montuose non rappresentavano un fenomeno occasionale ma, al contrario, qualcosa di consueto ormai da tempo.

Nel V secolo a.C. (stando alle testimonianze, tra il **4000 e il 3500 a.C.**), relativamente tardi ma ancora in tempo per *Ötzi*, le Alpi sono travolte dalla rivoluzione neolitica. Dal Medio Oriente giunge un nuovo modo di praticare l'agricoltura: alcuni colonizzatori solcano il Mediterraneo e raggiungono i versanti meridionali delle Alpi, mentre altri puntano a quelli orientali attraverso il Danubio e i Balcani, portando con sé le loro conoscenze. Al posto delle pratiche di raccolta si afferma uno stile di vita contadino, basato su agricoltura e allevamento.

Le popolazioni diventano stanziali e praticano la coltivazione. Insieme all'orzo e al frumento, provenienti dall'Europa, il farro medio e il piccolo farro del Vicino Oriente rappresentano d'ora in poi la base dell'alimentazione. Gli animali, anziché essere cacciati, vengono domesticati e convertiti in animali domestici. Alle specie autoctone, come il maiale e il vitello, si aggiungono la pecora e la capra provenienti dal Medio Oriente.

Gli estesi disboscamenti praticati nelle foreste per creare superfici coltivabili e l'allevamento estensivo provocano un *'proto-effetto serra'* caratterizzato dall'aumento dei valori di CO₂ e da un innalzamento delle temperature tra la Germania meridionale e l'Italia settentrionale. Il successo di questo nuovo modello economico è favorito dagli

interventi dell'uomo sulla natura e dal clima caldo-umido della fase successiva, il periodo cosiddetto Atlantico **(6000-3400 a.C.)**, in seguito al quale il limite della vegetazione arborea si innalza fino a 2200-2300 metri. Gli ovini rivelano subito eccellenti doti di adattamento alle zone di alta montagna. Già a partire **dal V secolo a.C.** diventa abitudine condurre d'estate le bestie negli alpeggi (transumanza). Come sempre avviene durante i capovolgimenti sociali, vi sono anche gli sconfitti.

I cacciatori e i raccoglitori che non si dimostrano pronti ad adattarsi al nuovo stile di vita vengono costretti ad allontanarsi in quota. Le loro storie sopravvivono nelle leggende alpine che raccontano di 'uomini selvatici'.

Non sono soltanto queste le innovazioni da cui Ötzi trae profitto. **Intorno al 3500 a.C.** vengono inventati la ruota a raggi e l'aratro a chiodo, e viene allevata una nuova razza di pecore da cui è possibile ricavare non solo carne ma anche lana. Per la prima volta, a traino del carro e dell'aratro, vengono messi buoi e cavalli: il risultato è che è possibile lavorare campi molto più estesi e aumentare enormemente l'entità dei raccolti. Fanno la loro comparsa i sistemi di rotazione delle colture, con cereali estivi e invernali. Farro e miglio si aggiungono alle qualità più in uso, integrati dai legumi – lenticchie, fave e piselli – come fonte di proteine. Il paesaggio acquisisce l'aspetto di un mosaico: accanto ai campi e ai pascoli vi erano molte aree boschive e altre quasi inutilizzate. Questo tipo di paesaggio semiaperto caratterizzerà l'ambiente alpino dal Neolitico fino all'Alto Medioevo.

(R. P. Martin)

2) FORESTE

Nelle trasformazioni del paesaggio italiano durante i primi secoli del Medioevo è bene valutare in maniera distaccata una simile pluralità di fattori. Occorre considerare gli elementi di trasformazione di lungo periodo interni al mondo romano, che ridisegnano il modo di vivere degli uomini nello spazio ben prima dello stanziamento dei barbari nella Penisola.

Per tale ragione è necessario guardare anche all'età tardoantica, vale a dire al periodo precedente al 476, data convenzionale di inizio del Medioevo che coincide con la deposizione dell'ultimo imperatore d'Occidente, Romolo Augustolo, da parte di Odoacre.

Ma si deve anche prestare attenzione alle svolte cronologiche e alle specificità di breve periodo. In particolare, l'arrivo in Italia dei Longobardi, **nel 568-69**, costituisce un decisivo momento di trasformazione, al centro del dibattito tra gli storici, anche rispetto alle precedenti forme di governo romano-barbariche sperimentate sul suolo italico, come quella dei Goti (493-553). L'affermazione del regno longobardo si accompagna alla soppressione del sistema fiscale romano. L'appannarsi dei fondamentali meccanismi di drenaggio del denaro da parte delle casse statali ha rilevanti conseguenze sull'organizzazione degli spazi urbani e rurali, spingendo in secondo piano il ruolo del pubblico nella gestione dei paesaggi, a partire dal freno ai grandi cantieri monumentali dell'antichità.

L'espressione '*paesaggi della paura*', coniata dallo storico bolognese *Vito Fumagalli* per descrivere lo stato di soggezione dell'uomo di fronte a un ambiente altomedievale che appare dominato dagli incolti e dagli animali, mantiene oggi tutta la sua validità in questa specifica accezione, per esprimere una realtà sociale in cui la natura trova una nuova centralità. Tale espressione non deve essere però usata in senso esteso per attribuire a questo periodo una connotazione semplicisticamente negativa.

(R. Rao)

La natura, per tutto il Medioevo, è al centro dell'attenzione dell'uomo, con un'intensità di interrogativi e osservazioni che a noi può sembrare ossessionante. Non conosciamo se non imperfettamente tale rapporto, assai stretto, che nei ceti più bassi, soprattutto delle campagne, assumeva caratteri di quasi esclusivismo. Sicuri di essere legati ineluttabilmente al mondo naturale (animale e vegetale) e regolati dalle sue stesse leggi, sia le persone colte che l'uomo comune vivono la propria vita senza distogliere mai l'attenzione da esso, timorosi ogni qual volta segni eccezionali (come eclissi, comete, aurore boreali ed altro) sembrano rivelare un'impennata, uno scarto, un'arrestarsi dell'evoluzione regolare delle cose.

La paura che accada qualcosa di irreparabile diventa, allora, facilmente parossismo: dovunque, sulla terra e nel cielo, si osservano segnali di un mondo che ammonisce a non infrangere le regole e, per l'uomo di chiesa, anche di non peccare contro Dio ed il prossimo.

I documenti narrativi dell'alto Medioevo, letti, purtroppo, sino ad ora, prevalentemente come repertori della storia politica, dei trattati, delle paci, delle guerre, e se li osserviamo — come in realtà soprattutto sono — nella loro caratteristica di specchio dei rapporti dell'uomo con la natura, ci si presentano come cronache attente e puntigliose di ciò che di naturale avveniva sulla faccia della terra, nelle acque, nel cielo.

Soprattutto nei primi secoli del Medioevo, i fenomeni naturali erano considerati e vissuti come segni.

Questo linguaggio della natura non è analogamente riscontrabile nelle cronache del pieno e tardo Medioevo, quando l'attenzione dello scrittore era attratta in maniera

altrettanto forte (o, anche, maggiormente) dall'aspetto più schiettamente naturale dei fenomeni e dalle loro conseguenze sulla vita materiale dell'uomo. Tuttavia, i fenomeni celesti, anche se con minor peso che nel passato, dovevano incombere a lungo sulla fantasia delle persone, ammonendole e spaventandole.

A livello di storia della mentalità, siamo ben lontani dall'averne una nozione abbastanza realistica dell'evolversi del rapporto dell'uomo con la natura, anche se è noto che un maggior razionalismo si fece strada nei ceti colti **dal secolo XII in poi.**

Ma in qual misura esso operò sulle persone incolte e fino a qual punto modificò il comportamento degli stessi uomini colti?

Sono problemi largamente aperti, anche se molto è stato scritto sulla scienza medievale; non altrettanto, anzi molto meno, si è studiata la mentalità, che, per quanto concerne il rapporto uomo/natura, pur cambiando essa nel corso del tempo, ha mantenuto lungamente certe caratteristiche, in particolare nel mondo contadino.

La natura appariva generosa, nutriva l'uomo, legato ad essa per l'ombelico, incapace di modificarla sensibilmente; ma anche misteriosa, capricciosa, vendicativa. Misteriosa per ciò che d'ignoto racchiudeva nel suo grembo, generatore spesso di cose mostruose (anche se, nell'alto Medioevo, fatte di elementi naturali, magari combinati diversamente dalla norma o materialmente ingigantiti).

Nei primi secoli del Medioevo, tutto ciò che esorbitava dai limiti del normale si pensava generato, per così dire, dalla natura; si trattava di - esseri materiali, seppure spesso mostruosi, legati al mondo vegetale, animale, umano. Più tardi, invece, acquistarono un contenuto ed una fisionomia sovranaturali, in concomitanza con il progressivo allontanarsi dell'uomo dalla natura, della distruzione di molte sue componenti,

tra le quali boschi e foreste, che vennero ridotte a coltura.

Le selve che restarono dopo il lungo intervento colonizzatore divennero via via realtà estranee all'uomo, spesso paurose. È significativo che le apparizioni dei morti iniziassero allora ad aver luogo soprattutto in esse.

Ma nell'alto Medioevo tutto, pur con diverse sfumature, era assimilato alla natura, magari deformata o abbellita: lo stesso Paradiso veniva immaginato come sublimazione della terra coltivata dall'uomo, un giardino bellissimo, con acque, fiori, alberi. Si credeva che l'uomo si muovesse con facilità da questo all'altro mondo: prima di morire la visione del Paradiso si schiudeva sul capezzale, si sentivano profumi intensi, si udivano musiche inebrianti. I morti non di rado tornavano in vita per raccontare dell'altro mondo, i santi scendevano su questo a compiere un pellegrinaggio al sepolcro di un martire famoso, a pregare per la propria anima sulla propria tomba.

(V. Fumagalli)

L'avanzata dei boschi nei primi secoli del Medioevo coincide con la loro valorizzazione, non solo economica, ma anche culturale: essi vengono percepiti con una valenza positiva che non era propria del mondo romano. La rinnovata centralità degli spazi incolti attira l'attenzione dei re, che sul loro controllo fondano buona parte delle disponibilità economiche delle monarchie. Nell'Alto Medioevo si diffonde una parola nuova per designare i vasti spazi boschivi di pertinenza regìa: 'foresta'.

Tale termine compare attorno **alla metà del VII secolo** in area franca per indicare spazi su cui i sovrani affermano la loro giurisdizione. Anche se oggi le due parole 'foresta' e 'bosco' sono usate in forma sinonimica,

la prima insiste sulla natura fiscale e demaniale del bene, mentre la seconda, attraverso i lemmi latini che la designano (*boscus*, *nemus*), si riferisce piuttosto alle caratteristiche del manto vegetale.

In Italia, il vocabolo ‘foresta’ si diffonde in maniera massiccia **nei secoli IX-X**, dopo la conquista da parte di Carlo Magno del regno dei Longobardi. Per l’epoca precedente, la documentazione longobarda preferisce utilizzare altri termini, che come vedremo individuano, in maniera analoga a quanto avveniva per ‘foresta’ nel regno dei Franchi, incolti di esclusiva pertinenza règia. Durante il regno longobardo in Italia (569-774), i sovrani sviluppano una notevole attenzione per la gestione degli incolti. Almeno **dalla metà del VII secolo**, la monarchia afferma la propria autorità su enormi estensioni boschive, caratterizzate dal rilievo delle attività pastorali.

I documenti possono utilizzare termini specifici per indicare gli incolti règi, che talora hanno lasciato traccia nella toponomastica: ‘gaggia’, per le aree recintate di proprietà fiscale, documentate sin dall’epoca di Rotari, così come ‘gualdo’, termine derivato dal germanico *Wald* (per bosco) e diffuso a partire **dall’VIII secolo** in area appenninica (per esempio Gualdo Tadino in provincia di Perugia e Gualdo presso Macerata), identificano le vaste aree boschive e incolte di pertinenza dei re e dei duchi longobardi, dedicate per lo più alle attività pastorali e venatorie.

La proprietà demaniale delle foreste non impedisce che le popolazioni residenti nei pressi vi attingano per la raccolta della legna, l’allevamento e la pesca. I sovrani non si accontentano di esercitare un’autorità formale sugli incolti, ma cercano di conseguire una gestione sempre più efficace, sia dal punto di vista economico, sia da quello politico. Nei documenti **dell’VIII secolo** si assiste a una moltiplicazione di funzionari règi preposti alla supervisione degli spazi boschivi: al livello più basso

i 'silvani', quindi i 'gualdamanni' o 'gualdatori' (da gualdo) a un livello superiore e, ancora più in alto nella scala degli ufficiali, gli 'arcigualdatori'. In maniera analoga, per il controllo dell'allevamento brado suino esistono 'porcari' coordinati da 'arciporcari'.

Si tratta di funzionari importantissimi, il cui ruolo non si limita alla supervisione delle attività silvo-pastorali, ma si estende alle concessioni regie dei boschi destinati alla colonizzazione agraria attraverso la costituzione di case sparse e curtes. Così, attorno **alla metà dell'VIII secolo**, 'arciporcari' e 'porcari' partecipano alle elargizioni da parte del duca di Spoleto - che agiva in sostanziale autonomia dai re longobardi residenti a Pavia - dei gualdi dell'alto corso del Tevere, sui Monti Sabini, a favore di coloni fiscali e di enti monastici, come la potente abbazia di Farfa.

Anche dopo la conquista franca e per tutto l'Alto Medioevo le foreste regie appaiono vitali. Benché le numerose elargizioni volute dai successori di Carlo Magno e dai sovrani del Regno Italico contribuiscano con il passare dei decenni a una rilevante contrazione dei boschi nelle disponibilità della monarchia, questi ultimi rimangono estesi e costituiscono un efficace strumento nelle mani dei re da cui ricavare risorse economiche e con cui costruire relazioni politiche.

La predilezione dei sovrani per la caccia spiega la loro frequente permanenza in corti regie a spiccata vocazione venatoria: si tratta di vasti bacini forestali ubicati ora sulle superfici appenniniche, ora in prossimità dei grandi fiumi padani, le cui rive si presentano ancora nell'Alto Medioevo per buona misura incolte e facilmente raggiungibili dalle principali città in cui si trovavano le residenze regie.

Tali proprietà appaiono caratterizzate da corsi d'acqua, che ne delimitano per lo più i confini, e da imponenti estensioni boschive, popolate da una grande

varietà di selvaggina: caprioli, cervi, cinghiali, anatre selvatiche negli ambienti umidi e forse persino orsi, che possono essere cacciati a cavallo con mute di cani e, per quanto riguarda i volatili, con rapaci appositamente addestrati.

Oltre agli spazi utili per la caccia, esse forniscono superfici sfruttate attraverso la pesca, la produzione del miele e le attività silvo-pastorali. Se sul finire **dell'XI secolo** le foreste regie nell'Italia centrosettentrionale appaiono ormai una realtà residuale, nel Mezzogiorno esse conoscono una nuova vitale stagione grazie all'avvento della monarchia normanna. Le foreste dei sovrani normanni e in seguito di quelli svevi, angioini e aragonesi sono innanzitutto spazi boschivi protetti dal potere pubblico, che possono essere destinati alla caccia di cinghiali, cervi, daini, orsi o di volatili.

La nozione di foresta tende tuttavia a includere ogni spazio di pertinenza regia, non necessariamente boschivo o incolto, gestito e custodito da appositi forestari regi che possono anche delimitarlo tramite muri e segni di confine: tali spazi vengono anche chiamati 'difese', a indicare le riserve protette da ogni interferenza esterna che i sovrani (ma anche i feudatari) sfruttano in maniera esclusiva. Se dal piano della titolarità ci spostiamo su quello dell'uso, le foreste non risultano interessate dalle prerogative soltanto dei re, ma anche delle comunità contadine.

(R. Rao)

...Altri sono i fenomeni che hanno segnato a lungo per molti secoli, il paesaggio, rispecchiandovi accentuatamente una mentalità: la presenza di vaste aree incolte nell'Europa Occidentale durante l'alto Medioevo è il volto di un'economia legata all'ambiente naturale, della volontà intesa a non modificarlo sensibilmente, del

timore, anche, di porsi in alternativa con l'ordine delle realtà di natura.

Sino al secolo XI le campagne sono marcate — in tante zone prevalentemente — da questo tratto di selvatichezza che riflette una scelta degli uomini del tempo, prima dello sbilanciamento verso l'agrarizzazione del suolo che, tuttavia, procedette per molto tempo senza radicalismi distruttori delle terre incolte. Così, su di una base socialmente larga di attaccamento a questo ambiente ed alle sue risorse, diversi sono i modi e le possibilità di vita e di uso in esso.

La caccia, attività di tutti — tendenzialmente — vi era praticata soprattutto dai nobili, che, con il trascorrere del tempo, limitando il peso dei comuni uomini liberi nella vita politica e sociale, riuscivano ad assicurarsi, con fini esclusivistici, proprietà e utilizzazione delle foreste. Ciononostante, per tutto l'alto Medioevo la caccia agli animali di grossa taglia veniva praticata da chi non era nobile, pur in ambiti boschivi finiti nelle mani dei ceti superiori, che ne permettevano, tuttavia, l'uso anche ad altri.

Già nel XII secolo, però, almeno in larghe zone dell'Europa, particolarmente dove, progredita la colonizzazione, le terre incolte si erano ridotte di molto, la nobiltà s'irrigidì nel controllo delle stesse, riservandosi gelosamente il diritto di caccia grossa. Anche se non sappiamo granché su questa evoluzione, sui termini concreti in cui avvenne, sulle diverse modalità da zona a zona, disponiamo di forti indizi per ritenere che al Nord delle Alpi l'attività venatoria caratterizzava più decisamente il modo di vita del ceto nobiliare, del resto molto più numeroso e potente che in Italia, dove città e ceti urbani smorzavano, per tutto il Medioevo, il potere dei nobili, ne sfumavano, complicandolo con apporti esterni, il comportamento, ne limitavano presenza e prestigio.

(V. Fumagalli)

Ritorniamo là da dove siamo partiti all'inizio di questa
seppur breve Storia... iniziata circa 9000 anni
prima...

3) BREVE RITORNO ALLA PREISTORIA

Un mattino di primavera o di inizio estate *Ötzi* si mette in cammino verso l'alta montagna. Ne siamo a conoscenza perché nel suo intestino crasso è stato rivenuto del polline di carpino nero, la cui fioritura termina a giugno.

Ötzi ha 45 anni circa, cinque più, cinque meno, è alto 1,60 metri, pesa 53 chili e ha il 38 di piede. I suoi capelli, neri e arruffati, formano un tutt'uno con una barba ispida in mezzo alla quale luccicano due occhi castani.

È un tipo robusto, con le gambe allenate e muscolose, ma di lavoro fisico non ne ha mai svolto: sulle sue mani non c'è l'ombra di un callo. Ricorrendo all'analisi isotopica, il geochimico Wolfgang Müller ha indagato sulla sua provenienza: *Ötzi* aveva trascorso la gioventù in Valle Isarco, nei pressi dell'odierna Bressanone, e in età adulta si era poi spostato in Val Venosta.

Gli scienziati sono stati in grado di tracciare un quadro clinico completo di *Ötzi*. I polmoni erano neri perché era solito cuocere il cibo sul fuoco vivo, che utilizzava anche per riscaldarsi. Per via di un'intolleranza al lattosio non era in grado di consumare né latte né burro; diverso il caso dello yogurt e del formaggio, in

quanto fermentati. Le uova di tricocefalo presenti nell'intestino gli avevano provocato attacchi di dissenteria, mentre nello stomaco era presente il batterio *Helicobacter pylori*.

È anche il primo uomo al quale sia stata diagnosticata una borreliosi da zecche. Oltre a ciò, *Ötzi* accusava una serie di sintomi legati all'età: dischi vertebrali rotti, articolazioni logore, tre calcoli alle vie biliari e, naturalmente, mal di denti. In seguito a una predisposizione genetica alle patologie cardiovascolari, le sue arterie avevano cominciato a ostruirsi. Nulla di poi così tragico, ritiene Albert Zink, direttore dell'Istituto per lo studio delle mummie presso l'Eurac Research di Bolzano:

Malgrado qualche acciaccio qua e là, considerata l'età era messo ancora piuttosto bene'.

Ötzi, inoltre, sapeva come arrangiarsi. Sulla pelle sfoggiava 61 tatuaggi, fatti allo scopo di alleviare i dolori dell'artrosi. I sottili tagli, nei quali sbriciolava della povere di carbone di legna, seguivano i dettami dell'agopuntura e rappresentano un'eccezionale testimonianza delle cure praticate nell'Età del rame. Pur vivendo, dal punto di vista climatico, nella fase subboreale, calda e secca, per esperienza *Ötzi* sa che sul passo di Tisa, là dove egli è diretto, a 3200 metri di quota, tira tutt'altra aria che nel suo paesino giù nella valle.

Per questo si veste di conseguenza: porta un perizoma di pelle di capretto, con l'aiuto di tiranti fissa alla vita una calzamaglia elastica fatta di piccoli brandelli di pelliccia di capra e si getta sulle spalle una sopravveste di capra con la pelliccia rivolta all'esterno. Per tenere i piedi al caldo, indossa un paio di calzari di pelle di cervo con un'imbottitura di erba secca tenuta ferma da una rete di corde di tiglio. Delle cinghie di cuoio avvolte sotto la pianta impediscono al piede di scivolare. Un set da

cucito con una lesina in osso gli serve per non dipendere da nessuno in caso si rendano necessari interventi di riparazione.

Grazie a un kit da fuoco costituito da acciarino, fungo dell'esca (*Fomes fomentarius*) e pietra focaia, conservato in un contenitore di corteccia di betulla, è in grado di accendere un fuoco nel giro di un minuto. Per qualunque evenienza è munito di un poliporo della betulla (*Piptoporus betulinus*), fungo medicinale noto per le sue proprietà antibiotiche.

Per quanto riguarda le armi, ha con sé un pugnale lungo 13 centimetri la cui lama in selce proviene dall'area dei Monti Lessini, a est del lago di Garda, oltre a un arco in legno di tasso lungo 1,82 metri che gli consente di colpire a morte un bersaglio situato a 35-50 metri di distanza. L'arma non è montata, ma può essere approntata molto velocemente: basta incordare l'arco e intagliare le frecce per incoccarle. Non ha dedicato molta cura nemmeno ai dardi presenti nella faretra: solo due di essi, completi di impennature e punte di selce, sono pronti per essere scoccati, mentre dei dodici rimanenti ci sono soltanto le aste grezze, ancora in attesa di essere lavorate. Il pezzo più pregiato è un'ascia completa di manico con una lama in rame di 9,5 centimetri, proveniente dal salisburghese e utile sia come arma sia come strumento da lavoro.

L'ascia è la prova che *Ötzi* appartiene a un'élite di guerrieri, probabilmente comanda o è a capo di una comunità di contadini. Su due menhir rinvenuti nei pressi di Lagundo, all'ingresso della Val Venosta, si trovano incisi i simboli del potere che spettano ai ceti dirigenti: asce e pugnali. Migliaia di anni dopo, il rame sarà considerato ancora un materiale d'elezione riservato al ceto superiore, e proprio l'ascia da combattimento continuerà a svolgere un ruolo importante come segno d'appartenenza al rango.

Ötzi intraprende la sua ascensione equipaggiato con una gerla composta da un'intelaiatura in legno a U alla quale è fissata una sacca di pelle conciata, dove ripone della carne di stambecco essiccata come scorta per il viaggio e una stuoia di giunchi per proteggersi dalla pioggia. Infine si butta in testa il suo cappello di pelliccia d'orso.

È pronto per partire.

L'equipaggiamento di Ötzi è senza dubbio adeguato all'alta montagna e ne dimostra, in virtù dei materiali e delle armi, l'appartenenza a un ceto sociale elevato. Inoltre lo rende indipendente, sempre nella condizione di poter aggiustare tutto ciò che indossa o, in alternativa, di poter confezionare quello che gli manca usando gli attrezzi che ha con sé. Ötzi si inserisce in una lunga tradizione di montanari nomadi e cacciatori: è una 'prova evidente dell'elevato livello tecnico e culturale raggiunto dalla vita sulle Alpi'.

L'ascesa pianificata verso il passo di Tisa dimostra quanto approfondita fosse la sua conoscenza dei collegamenti tra vallata e vallata. Un giorno – o pochi giorni – prima di mettersi in cammino, Ötzi si procura un taglio profondo alla mano destra, tra il pollice e l'indice. La ferita arriva fino alle nocche, tanto da impedirgli l'uso della mano. Il patologo Eduard Egarter Vigl, responsabile della conservazione della mummia, la definisce come 'una classica ferita da difesa'.

Così malridotto, l'esperto cacciatore lascia il suo villaggio, si inerpica su per 2000 metri e, raggiunto il passo, si siede per mangiare. Come lo sappiamo? Merito dei segreti svelati dal suo intestino. Ötzi mangia la carne di stambecco che ha con sé, del pane, oltre a un pezzo di mela e molto lardo.

Possibile che si sentisse braccato?

‘Una persona che sta fuggendo non si riempie la pancia a quella maniera’,

...commenta il già citato Albert Zink.

Si è dovuto attendere fino alla fine del 2001 prima di sapere che *Ötzi* è stato vittima di un cambiamento repentino delle condizioni atmosferiche ed è morto assiderato: è stato questo il verdetto emesso in seguito alle radiografie e alle tomografie computerizzate (TAC), che hanno rivelato un decesso per morte violenta. Nel suo corpo è stata rinvenuta anche una punta di freccia lunga 2,7 e larga 1,8 centimetri, che ha perforato la scapola e si è conficcata in un fascio nervoso lacerando l’arteria succlavia. Il colpo, scoccato da grande distanza – non ha trapassato il corpo da parte a parte – è stato mortale.

Ötzi, colpito alle spalle, si accascia su se stesso e comincia a perdere tanto sangue che nella mummia non ne verrà rinvenuta alcuna traccia e per determinare il suo gruppo sanguigno – che poi si scoprirà essere 0 –, sarà necessario esaminarne il DNA. Come conseguenza del colpo, *Ötzi* batte la testa su una pietra: ne segue un forte trauma cranico che porta alla formazione di due ematomi cerebrali. Un’ipotesi alternativa è quella secondo cui a causare la rottura della scatola cranica sarebbe stato un colpo alla testa.

Come tutti i casi criminali, anche questo esige a gran voce di essere chiarito.

E se *Ötzi* fosse stato vittima della sua passione venatoria, che lo avrebbe spinto a inoltrarsi in un territorio ostile?

E se qualcuno lo avesse derubato del gregge di pecore che accudiva?

O, piuttosto, se fosse stato fatto fuori perché il suo tempo era passato e i nemici giù al villaggio avevano ordito un perfido ‘tirannicidio’ del vecchio capo?

Comunque Ötzi è morto colpito alle spalle...

(R. P. Martin)

4) L'OSSO CHE CANTA

...Al tema de *L'osso che canta* ci riportano, invece, molti racconti nei quali, se pur cambiano i motivi iniziali, l'assassinio ci viene rivelato nelle forme che già conosciamo o comunque in forme dello stesso tipo.

Così, ad esempio, un racconto portoghese ci narra di un fratello che uccide il fratello in seguito alla scoperta di un tesoro (la quale, com'è noto, fa da sfondo a molti tipi novellistici). Avvenuto il delitto l'ucciso viene seppellito. Sulla sua sepoltura nasce allora una canna. Un giorno, però, passa lì vicino un pastore, il quale taglia un po' di quella canna per farsi un flauto. E il flauto comincia a cantare:

*Toca, toca, oh pastor,
Or meus irmnos me mataram,
Por trez maçanbas de ouro
E ao cabo nao as levaram.*

Il pastore cede il suo flauto, il quale, passando da individuo a individuo (il testo dice: *andando de individuo pasa individuo*), giunge fra le mani dei genitori del morto. E così canta:

*Toca, toca, oh meu pae
Toca, toca, oh minha mne*

*Os meus irmaos me mataram
Por trez maçasinhas de ouro
E ao cabo nao nas levaram.*

Lo stesso motivo delle canne, chè anzi sono esse stesse a cantare e a rivelare il delitto si ritrova in un racconto dell'Alta Bressia, nel quale, movente del delitto, è una questione del tutto futile. C'erano una volta due fanciulli, un fratello e una sorella, che andavano insieme per i campi. Essi incontrarono sul loro cammino un cespuglio di prugnone. Allora si azzuffarono perché ciascuno di essi voleva mangiarsele tutte. La sorella, che era la primogenita, uccide il fratellino, lo sotterra in un campo vicino e rientrando dice ai suoi genitori che suo fratello s'era perduto nel bosco. Dopo qualche tempo la tomba del fratello si ricopre di piante, e in special modo di canne. Una pastorella conduce il suo gregge nel campo ed ecco che le canne si mettono a cantare...

Abbiamo visto, così, che il tema de *L'osso che canta* (quale venne fissato dall'Arne) si articola, come, del resto, avviene per la maggior parte delle fiabe, in una serie di motivi, alcuni dei quali provengono da vari tipi novellistici. Bisogna aggiungere, comunque, che il tema *dell'Osso che canta* (insieme a quello, direi, de *L'uccello che canta*) è noto anche fra i popoli primitivi.

Manca nei racconti che provengono da questi popoli il motivo dell'ucciso mangiato. Vi troviamo, però, il motivo dell'uccisione di uno dei protagonisti, il cui assassinio viene denunciato nei modi che noi conosciamo.

Così, ad esempio, in Africa, nella Costa degli Schiavi, si narra di due ragazzi che vanno ad una riunione dove la primogenita riceve mille cauris, mentre duemila ne riceve il più piccolo. La primogenita uccide il fratello e s'impadronisce dei suoi cauris. Quando rientra dice ai suoi di avere lasciato il fratello in cammino. Dopo qualche tempo la madre si reca per raccogliere delle foglie e

arriva alle vicinanze dove era stato ucciso il figlio, le cui ossa s'erano imputridite e avevano prodotto un fungo. La madre si affretta a raccoglierlo, quando il suo figlio si mette a cantare:

Madre non mi strappare non mi strappare madre - lo fui presso ai miei amici -Essi mi donarono duemila cauris - Essi ne donarono mille a mia sorella - Essa mi ha ucciso, allora, la crudele'.

Ebbene: abbiamo qui un'altra azione. L'uccisore non è più un uomo, bensì una donna.

Di un altro fratricidio il quale ci ricorda senz'altro il parricidio della favola di Besso, ricordata da *Plutarco* – ci narra un racconto diffuso fra i Bantu Meridionali, e precisamente fra i Becjuana...

...Una volta, or è tanto tempo, un uomo uccise un altro uomo e tenne nascosto il suo misfatto. L'ucciso fu cercato per ogni dove, ma non si trovò, né si ebbe di lui alcun sentore, e così non si seppe che Bilwe aveva ucciso suo fratello Bilwane. Ma quando tutto intorno taceva, ecco che Bilwe udiva un uccello cantare e il ritornello diceva: 'Cwidi, lo voglio dire a tutti! Bilwe ha ucciso suo fratello'.

Bilwe si alzava fra la gente, tendendo l'orecchio e guardando da ogni parte; guardava gli altri, poi si metteva a sedere. La cosa si ripeteva continuamente, fosse egli addormentato o sveglio. Di lì a poco egli accusò un tale di essere lui il propalatore di quella voce; interrogò sua madre, ma essa disse di non saper nulla. Allora Bilwe si ammalò, e quando gli chiedevano del suo male, diceva: 'Non sono malato, ma deperisco per questa causa che mi si fa'.

Suo padre e sua madre cominciarono ad osservarlo, anche quando dormiva. Talvolta, mentre stava mangiando, si alzava e diceva: *Ptmi'*; quando andava in

qualche posto se ne stava seduto senza dire una parola, oppure si difendeva dicendo: *No!, non è vero. Sì, certamente, capo?*. Allora suo padre gli domandò: *Dimmi, figlio mio, cos'è che ti fa soffrire così. Con chi parli?*. Bilwe rispose: *Padre, è questa accusa di aver ucciso mio fratello che non mi lascia né di giorno né di notte*. Il padre gli chiese chi era che l'accusava; e Bilwe disse: *Non lo so, non lo vedo, ma mi accusa, anzi è molto insistente nell'accusarmi*. *Figlio* disse il padre *hai tu ucciso Bilwane?*. E quegli rispose: *Sì padre*.

E da quell'istante fu guarito dal suo male, anzi tornò ad ingrassare.

Lo stesso motivo dell'uccello che rivela un delitto (altrimenti destinato a rimanere ignoto) si ritrova fra gli stessi Bantu meridionali, fra i Xosa. Con questa differenza: che l'uccisa qui è la moglie, i cui parenti, conosciuto il delitto, uccidono l'incauto uccisore.

Njengebule aveva due mogli, le quali un giorno se ne andarono a raccogliere legna nel basco. La più giovane trovò un nido di api nel cavo di un albero, e chiamò la sua compagna perché l'aiutasse a tirar fuori il favo. Ciò fatto, si sedettero e si misero a mangiarlo; la più giovane consumò spensieratamente tutta la sua parte, mentre l'altra ne tenne in serbo un poco, avvolgendolo con delle foglie per portarlo a casa al marito. Giunte al villaggio, entrarono ciascuna nella sua capanna. La maggiore vi trovò seduto il marito e gli diede il favo. Njengebule la ringraziò del pensiero e mangiò il miele, pensando, mentre mangiava, che anche la moglie più giovane, che era la sua favorita, doveva avergliene portato. Finito che ebbe da mangiare si affrettò ad entrare nella capanna di lei, e si mise a sedere, aspettando che essa gli offrisse il buon boccone.

Ma aspettò invano, e impazientitosi finì per chiedere:

Dov'è il miele?

E quella rispose:

Non ne ho'.

Allora egli andò in furia e la colpì col bastone più e più volte. Il mazzolino di penne che essa portava sulla testa (come distintivo della sua qualità di allieva dottoressa) cadde per terra; egli furibonde la percorse ancora, finché la donna cadde, e morì. Il marito si affrettò a seppellirla; poi, raccolti i suoi bastoni, si avviò verso il villaggio dei genitori di lei, ad annunziare la sua morte (come avvenuta accidentalmente) e a chiedere la restituzione del bestiame con cui l'aveva comprata. Ma la piccola piuma che le era caduta dalla testa quand'egli l'aveva bastonata si trasformò in uccellino che a volo lo seguì.

Egli aveva già percorso un certo tratto, quando vide un uccello fermo su un cespuglio lungo la strada, e sentì che cantava così:

Io sono la piccola piuma della brava raccoglitrice di legna, la moglie di Njengebule. io sono colei che fu uccisa per capriccio dal marito, che voleva dei pezzetti di favo'.

L'uccello continuò a seguirlo volando al margine del sentiero, finché lui gli gettò un bastone. L'uccello non vi fece caso, e lo seguì ancora. Allora l'uomo lo colpì con un bastone nodoso, e, avendolo ucciso, lo gettò via, e riprese la sua strada. Ma di lì a poco l'uccellino tornò e ripeté la sua canzone; sicché l'uomo, furibondo, gli gettò un altro bastone, lo uccise, si fermò a seppellirlo, e si rimise in cammino. Ma mentre egli camminava, ecco riapparire l'uccello che si mise a cantare:

Io sono la piccola piuma, ecc'.

Fuori di sé dalla rabbia l'uomo disse:

‘Che fare di questo uccello che seguita a tormentarmi con discorsi che non voglio sentire? Ora l’ucciderò una volta per tutte lo metterò nella borsa e lo porterò con me’.

E ancora una volta colpì coi bastone l’uccellino e, uccisolo lo raccolse e lo mise nella borsa, legandola stretta con una striscia di pelle, ritenendo così di aver liquidato definitivamente il suo nemico.

Finalmente arrivò al villaggio dei parenti di sua moglie, dove trovò una danza in pieno fervore e si affrettò a prenderne parte. Salutate che ebbe le sue cognate una di esse gli chiese del tabacco, e lui impaziente di cominciare a danzare e del tutto dimentico di quel che c’era nella borsa, ch’egli aveva deposta, le disse di aprirla. Ed ecco che, aperta la borsa, ne schizzò fuori l’uccello che volò in cima al pilastro della porta, vi si appollaiò e cominciò a cantare:

‘Io sono la piccola piuma della brava raccoglitrice di legna, la moglie di Njengebule; io sono colei che fu uccisa per capriccio del marito, che voleva dei pezzetti di favo’.

L’uomo udì, e vedendo che tutti del pari avevano udito, fece per darsi alla fuga. Ma alcuni uomini gli saltarono addosso e lo tennero stretto dicendo:

‘Perché vuoi fuggire?’.

Egli rispose:

‘Io ero venuto semplicemente per danzare, non so di chi parli quell’uccello’.

Ma l’uccello riprese a cantare e il suo canto risuonò nettamente sopra le teste di coloro che lo tenevano stretto:

‘Io sono la piccola piuma...’.

Essi stettero ad ascoltare e il senso della canzone cominciò a chiarirsi in loro, sì che divennero sospettosi. Gli chiesero:

‘Cosa dite questo uccello?’.

Ed egli:

‘Non so’.

Allora l’uccisero.

Le favole (e i miti) che abbiamo passato in rassegna prescindendo dai loro motivi accessori hanno, dunque, un comune tema fondamentale, la rivelazione di un delitto per mezzo di un osso, di un fiore, di una pianta, di un uccello ecc., il quale si svolge in due direzioni: una in profondità, vale a dire verso gli strati culturali primitivi, l’altra in estensione, cioè verso le civiltà occidentali. E l’una e l’altra par quasi che colleghino in unità di sapienza i popoli più distanti e più diversi.

Riassumiamo il tema del gruppo novellistico che noi abbiamo chiamato *L’osso che canta* non sempre presuppone l’osso stesso. L’osso, a volte, canta direttamente e direttamente rivela il delitto (racconto spagnolo); ma, talvolta, il delitto lo rivela solo quando è stato trasformato in flauto (racconto siciliano e racconto napoletano). In quest’ultimo caso si tratta di un *ossiceddu di gammuzza* (osso di gamba) o di un osso umano in genere.

Il flauto è sostituito spesso (e ciò avviene soprattutto nelle ballate del Nord Europa) da un’arpa o da una viola (ottenute dal corpo in genere e anche dai capelli della vittima). In una sola lezione (quella del Monferrato) troviamo che il protagonista si cambia egli stesso in canna (dalla quale viene tratto il flauto); ma il più delle volte le canne crescono sulla tomba dell’ucciso e parlano

attraverso il flauto che da esso vien tratto (Portogallo, Alta Bressia ecc.). Protagonista dell'accusa, altre volte, è un fiore (racconto belga) o un fungo (racconto africano). Ma ancor di più lo è un uccello (il che si riscontra non solo nelle favole italiane, francesi o tedesche ecc., ma anche in quelle provenienti dai popoli primitivi).

Il Ploix, nel considerare i motivi inerenti *all'osso che canta* li divideva in due categorie distinte: la prima delle quali comprende il motivo dell'osso della vittima che parla, mentre la seconda comprende il motivo di una pianta cresciuta sopra di essa vittima. E concludeva che siccome i popoli primitivi hanno spesso fabbricato i loro strumenti musicali con le ossa o con le canne, allo stesso modo qualche narratore avrà, per il primo, raccontato che la voce umana si rivela mediante un osso o una pianta per rivelare il delitto.

Non si può negare, certo, che sia molto diffuso, fra i popoli primitivi, l'uso di trarre dalle ossa o dalle canne flauti e zampogne, il che, ad ogni modo, avviene anche fra i volghi delle popolazioni civili. Ma nei nostri racconti quest'uso non è fine a se stesso, ove si pensi che il flauto canta per rivelare il delitto.

In questo flauto',

...osservava perciò il Cosquin,

'bisogna ricercare la proiezione della metempsicosi',

...di un'idea, vale a dire, che è così favorevole alla formazione delle favole e dei racconti e che è assolutamente indiana, onde l'origine di tali racconti deve ricercarsi, appunto, in India.

In India *la metempsicosi*, negata dal Buddismo primitivo, viene concepita come una legge di retribuzione in dipendenza alle azioni commesse (così, ad esempio nelle *Upanisad*). Si può, tuttavia, riconoscere

che dalla catena delle *'rinascite'* si sia staccato un anello, nel quale è incastonato il motivo evidentemente degradato d'un uomo che si rincarna in un osso o in una pianta.

Ma ciò significa forse che noi dobbiamo guardare all'India come alla fonte primigenia del nostro tema?

Sta di fatto, d'altra parte, che la cosiddetta *metempsychosi*, non è affatto un'idea indiana, come riteneva il Cosquin, bensì un'idea Universale, la quale ha avuto svolgimenti a seconda dell'ambiente in cui è stata rielaborata e che essa, anche nel sistema filosofico indiano (*dal quale l'ha poi ripresa la scuola pitagorica, da cui l'attinse Platone*), accusa, almeno nei suoi caratteri esterni, i motivi generali della *credenza animistica*; il che non esclude, come vedremo, che fra animismo e metempsychosi vi siano delle differenze.

C'è di più, però: ed è che nei racconti provenienti dagli indigeni della Costa degli Schiavi, dai Basuto e dai Bantù meridionali noi vediamo che l'anima del seppellito parla di, rettamente con la voce del fungo o col canto di un uccello. La qual cosa, secondo la mentalità di quei popoli, dai quali ci provengono i racconti citati, non è un simbolo col quale, bruscamente; si cerca di stabilire un rapporto fra due cose; è invece un effettivo rapporto nel senso che fra le due cose vi è una reale somiglianza o, meglio, una concreta affinità.

In molte società primitive, l'uomo, osserva infatti il Tylor, crede che le piante o gli animali abbiano un'anima come la sua. E poiché, egli aggiunge, la psicologia dei popoli primitivi non stabilisce alcuna demarcazione fra l'anima degli uomini e quella delle bestie, essa ammette, senza grande difficoltà, la transazione dell'anima umana nel corpo degli animali. Lo stesso si può dire per le anime umane e le piante. Si aggiunga che fra le popolazioni primitive (se non universalmente, come dice il Tylor) è molto diffusa l'idea che le anime abbiano una voce, e che esse possano risiedere addirittura, nelle ossa;

credenza, questa, che troviamo anche nelle tradizioni popolari.

L'animismo consacra una credenza nella quale è estranea una qualsiasi idea di 'retribuzione morale', ovvero, *è la vita che si svolge in intima connessione tra l'uomo e le altre cose*. Ora, ove noi volessimo applicare le idee animistiche ai nostri racconti vedremmo che l'osso, la canna, l'uccello (che parlano e rivelano il delitto) ci documentano appunto questa connessione, onde nell'osso, nella canna e nell'uccello rivive l'anima del defunto.

Alla *metempsychosi*, concepita come retribuzione morale, si riattaccano tuttavia le metamorfosi del mondo greco-romano, le quali conservano quasi sempre il carattere di un processo di purificazione. A queste 'metamorfosi' ricorreva, a sua volta, il Monseur per spiegare il tema dei racconti dell'osso che canta nei quali - si noti bene - è assente l'idea di una qualunque purificazione.

Nei miti greci di Argos o di Progne il processo di 'metamorfosi' è fantasticamente giustificato attraverso l'avvicinamento di due immagini che presentano una fisionomia simile (la canna-zampogna, l'usignolo ecc. e la voce umana). Nei nostri racconti, pur non dimostrandosi ugualmente giustificato il rapporto fantastico delle due immagini, troviamo tuttavia una rispondenza affine alla figurazione del mito greco; per quanto la fantasia popolare non possa presentare quella finezza di evocazione fantastica e quella perfetta misura di gusto artistico che fu dono esclusivo e assoluto della fantasia greca.

Da ciò deriva però che i nostri racconti riescono soprattutto ad avere facile presa nell'anima popolare per quel senso di cruda immediatezza in cui sono presentate le immagini, mentre, d'altra parte, rivelano un rude processo animistico nella semplicità immediata delle loro forme.

E' appunto questa rude immediatezza che noi sentiamo vibrare nei racconti de *L'osso che canta*, dove la narrazione e le situazioni assommate alle scene siano rivissute da chi le racconta in carattere di verità.

(G. Cocchiara)

5) BREVE COMMENTO (di Giuliano)

Preferiamo un diverso Tempio ove pregare come rinsaldare il divino, a cui l'eletta marionetta sembra sfuggirgli ogni più profondo Spirito accompagnato dalla infruttuosa certezza. Ebbene noi rinnoviamo proprio quella, che la marionetta ne prenda dovuta nota, a dispetto dell'apparente certezza dei fili di come mossa e comandata!

*Ai futuri inganni accompagnati da infiniti misfatti conditi da solite ed insolite ingiustizie, **prescriviamo** oracoli poeti e sciamani.*

*Al morbo dell'odierna pazzia, **raccomandiamo** responsi oracolari.*

*Al dio della meccanica dell'eterno umano raggio, **raccomandiamo** di ascoltare ed interpretare la più elevata Lingua d'ogni più naturale bestia, con cui solitamente mi accompagno circa l'adottata grammatica in ugual vita intrapresa nonché disquisita.*

*Al dio della certezza, **preferiamo** il demone - ogni demone - della Terra.*

*Al circoscritto Universo, **preferiamo e prescriviamo** il rimedio dello Sciamano, di descriverne la più reale concreta appartenenza per ogni Viaggio intrapreso posto in ugual orbita.*

Alla gravità della loro materia, preferiamo la scomposta e non ancor ben decifrata Anima-Mundi Madre della Terra.

Alla certezza della marionetta, abdichiamo e raccomandiamo un diverso responso oracolare dedotto dalle viscere della solfurea Terra quotidianamente attentata.

All'odierna falsa 'parabola' in cui costretto ogni Elemento, così come la simmetrica dedotta marionetta, preferiamo un Primo ed Ultimo Elemento, in nome e per conto degli Dèi che ne rinnovano il sofferto martirio.

Al mito del progresso, preferiamo l'Esilio del nostro Dio.

Se questo un triste Destino, o un Elevato invisibile Merito, solo per ogni Elemento in noi rinato e restituito, e mai sia detto subordinato, possiamo sperare di rifondare quanto Creato.

- Giuliano -

7) VERSI & SCIAMANI

In età tardoantica, forse **nell'VIII secolo d.C.**, un ignoto poeta compose un carmen in onore dell'usignolo, a cui, secondo la tradizione mitologica latina, egli si rivolgeva con il nome di Filomela. Dopo aver lodato il canto di questa meravigliosa creatura della notte, l'autore volle compararlo con quello degli altri uccelli, di cui riportò diligentemente il nome e il verso.

Ecco così **il tordo** che *trucilat*, **lo storno** che *pusitat*, **il cigno** che *drensat* e via di seguito. E siccome l'ignoto apparteneva a un mondo linguistico e culturale ormai lontano da quello di *Svetonio*, nel carme trova posto anche un nome germanico, *drosca*, parente del tedesco

drossel e dell'inglese *thrush*, termini che designano il nostro *tordo*.

Dopo di che, *benché nessuno ce lo costringesse* (nemine cogente), il nostro poeta si mise a elencare anche i discrimina vocum, *le differenti voci*, degli animali a quattro zampe, salvo concludere, quasi a scusarsi per l'inevitabile incompletezza del suo elenco, che le specie animali sono infinite, e infinite sono pure le voci differenti che esse emettono.

Una cosa però per lui restava certa: tutti gli animali, con qualsiasi voce, cantano le dovute lodi del Signore.

Il fatto è che ormai da tempo il cristianesimo ha invaso lo spazio della cultura antica. Se per i cosiddetti *pagani* le voci degli animali (e soprattutto degli uccelli) comunicavano agli uomini gli oscuri disegni della divinità, come avremo modo di vedere, per i cristiani esse si riducono a un autoreferenziale, e obbligatorio, canto di lode a Dio.

Le Muse ispiratrici, quelle 'vere', sono le figlie di *Mnemosyne*, **la memoria**, e come tali si occupano della memorizzazione/trasmissione del passato 'in tutta la sua fattuale precisione e in tutti i suoi dettagli circostanziali'.

Questo particolare legame fra Muse da una parte e 'catalogo' dall'altra è reso anzi esplicito dal fatto che spesso, nella poesia greca arcaica, l'enunciazione di un 'catalogo' (come quello delle navi degli eroi, per esempio) è preceduta da una specifica invocazione alle Muse, affinché suggeriscano al poeta le informazioni che gli occorrono, e di cui non dispone.

Fra 'catalogo' da un lato e poesia dall'altro c'è del resto un'affinità prima di tutto formale, che consiste nel semplice fatto che **la poesia** consta di un'ordinata successione di versi: proprio come un 'catalogo' consta di un'ordinata successione di *items*.

Ordine su ordine, è come se i versi della **poesia** offerissero alle *entries* del ‘catalogo’ una griglia già pronta - una prefabbricata cassettera - capace di disporre una di seguito all’altra le singole informazioni in una sorta di archivio. *Poesia e catalogo, versificazione e archivio* sono forme che si fondano tutte sulla categoria del parallelismo, ovvero dell’analogia ripetizione di elementi simili in una successione ordinata: versi come *entries*, versi che contengono *entries*.

[...] Dobbiamo ora immaginare da un lato i Filosofi stoici, in particolare quelli appartenenti alla stoà più antica, i quali erano decisamente ostili all’idea che gli animali fossero dotati di ragione e, di conseguenza, non accettavano il principio che uomini e bestie potessero essere legati fra loro da una qualsiasi forma di diritto. Lo sguardo degli stoici era talmente centrato sull’uomo, unico essere provvisto del dono della ragione, che il loro umanesimo finiva per trasformarsi in una forma di razzismo animale, o meglio di ‘specismo’. Come diceva *Cicerone*, ‘non vi è alcun rapporto di diritto (*nihil iuris esse*) fra uomini e bestie’.

In modo eccellente *Crisippo* ha affermato [...] ‘che gli uomini possono servirsi degli animali per la loro utilità senza commettere alcuna ingiustizia’. A parere degli stoici gli animali esistono esclusivamente per il vantaggio degli uomini. Sia detto per inciso, ma *Crisippo* è il filosofo al quale si attribuiva il seguente detto: ‘Al porco gli dèi hanno dato l’anima a guisa di sale, perché la sua carne non marcisse’.

Sull’altro versante stanno invece i difensori degli animali, in particolare *Plutarco* e *Porfirio*.

Le loro idee derivavano in parte da quelle di *Teofrasto*, mentre gli argomenti di cui si servivano erano attinti alla Nuova Accademia (pur se frequentemente mescolati con idee mistiche di tipo orfico o pitagorico).

Quali erano le loro posizioni?

Sostanzialmente queste: gli animali sono dotati di ragione, e in varia misura anche di linguaggio; fra uomini e animali sussiste una forma di *oikéiosis*, **parentela**, che, assieme alla virtù della *philanthropia*, deve spingerci a usare **giustizia** anche nei loro confronti e così di seguito.

Quanto ai pensatori giudaici, i quali trovavano nella Bibbia l'esplicita affermazione dell'inferiorità degli animali, la loro posizione sembra però, come minimo, decisamente variegata.

Per quello che riguarda infine il pensiero cristiano, se prendiamo *Agostino* come suo rappresentante la situazione si presenta abbastanza sconcertante. Basterebbe ricordare quel luogo in cui il vescovo di Ippona, per rispondere a chi considerava la sofferenza del parto comune anche agli animali, affermava:

Non te lo hanno detto gli animali se il loro gemito [al momento del parto] sia un canto o un lamento [...] Chi può sapere se i moti e i suoni che gli animali manifestano in questa occasione - essi che sono muti, e non possono perciò rivelare ciò che accade dentro di loro - non solo non esprimano dolore, ma addirittura una qualche forma di piacere?

Agostino intendeva qui contrastare una linea di pensiero che agli animali riconosceva, se non la capacità di comunicare contenuti razionali, almeno quella di esprimere le proprie emozioni o le proprie passioni. In ogni caso, chiunque abbia visto partorire almeno la propria gatta potrà facilmente giudicare dell'insensibilità di *Agostino* su questo terreno.

Tra i filosofi stoici e i loro avversari, infatti, una particolare materia di dibattito fu costituita dalla seguente questione: se le bestie disponessero solo di *logos*

prophorikos, **linguaggio proferito** più o meno articolato, ovvero anche di *logos endidthetos*, **cioè della facoltà di pensare**, quella che *Porfirio* definirà, molto efficacemente, *cioè che risuona in silenzio nell'animo*.

Inutile dire che, sul versante stoico, il riconoscimento che gli animali possedessero almeno il *logos prophorikos* - inevitabile, bastava aver posseduto un cane - non implicava affatto che essi dovessero essere considerati anche *logikoi*, **dotati di ragione**: gli animali continuarono ineluttabilmente a essere considerati *aloga*.

Con questo torniamo al nostro *Eliano*, il quale può essere considerato parte di quel manipolo, fra cui *Plutarco* e *Porfirio*, che sostenne la razionalità degli animali.

Come abbiamo visto in precedenza, nella *fonosfera* degli antichi le voci degli uccelli occupavano un posto (come minimo) diverso rispetto a quelle di tutti gli altri animali. I termini che si usano per descrivere le loro voci, infatti, si riassumono in uno, il principale: *cantus*. Le creature alate **cantano** alla maniera degli uomini. Questa osservazione ci permette di lanciare un ponte, abbastanza inatteso, in direzione della musica e della poesia.

Gli antichi avevano già compreso ciò che gli scienziati moderni hanno dimostrato con l'ausilio delle registrazioni in laboratorio, ossia che gli usignoli (come le balene) imparano a cantare dai propri genitori.

Ma soprattutto, che cosa intende *Plinio* con l'espressione **versus**?

Evidentemente si tratta delle frasi musicali che l'usignolo è in grado di eseguire, frasi destinate a comporre quei **cantus** molteplici, e di carattere individuale, che questo uccello – ‘nella cui gola si realizza già tutto ciò che l'uomo ha escogitato con i sofisticati

meccanismi dei flauti? - è in grado di produrre con tanta maestria. Con il termine *versus* si definisce insomma la sequenza **ritmico-melodica** emessa dall'uccello canoro che, alla maniera di un poeta, costruisce il suo **cantus** mettendo in successione dei veri e propri *versi*.

La valenza di questa espressione, *versus*, riferita al mondo degli uccelli, emerge altrettanto chiaramente quando *Plinio* parla del canto dei **colombacci** (*palumbes*):

Emettono tutti un canto (cantus) simile, che è costituito da una serie di tre versus con l'aggiunta di un gemito in clausola (in clausula)

I colombacci producono dunque un *cantus* di struttura ternaria, che comprende cioè tre unità ritmico-melodiche una di seguito all'altra, con l'aggiunta di una clausola corrispondente a un gemito. La terminologia usata da *Plinio* è molto indicativa. In questo caso, infatti, *a versus* si associa un altro termine tecnico, *clausula*, che, nella tradizione dei grammatici, corrisponde al greco *epodos* e indica propriamente il verso più breve che conclude una serie di versi più lunghi.

Il canto dei colombacci viene assimilato da *Plinio* a una vera e propria strofa, in cui a tre *versus* più lunghi fa seguito un verso breve che corrisponde a un gemito. Quanto ci viene detto da *Plinio* corrisponde, in maniera impressionante, ai risultati raggiunti dai naturalisti e dagli zoomusicologi moderni. Per citare un solo esempio, lo studio condotto da *François-Bernard Mache* su centosessantacinque sequenze vocali di usignolo ha permesso di individuare, nel canto di quest'uccello, l'esistenza di una vera e propria **frase musicale tipo**: essa contiene **un'introduzione**, una serie di suoni ripetuti e una **coda**, in genere consistente in un suono unico.

Il ricorso a termini come *versus* e *clausula* per definire il canto degli uccelli mostra dunque che la natura estetica -

puramente e strutturalmente musicale in senso *umano* -, che caratterizza il canto di alcuni uccelli, era già stata individuata dagli antichi. Le osservazioni di *Plinio*, però, risultano interessanti anche da un punto di vista antropologico. In quanto dotati della capacità di *canere o cantare*, agli uccelli - o almeno ai più canori fra essi, come il merlo, l'usignolo o il colombaccio - viene attribuita la stessa dote che fra gli uomini è posseduta **dai poeti**: *quella di comporre versus*.

Nella percezione di *Plinio*, il canto degli uccelli si compone di frasi ritmicomelodiche che svolgono la stessa funzione dei *versus* in una composizione poetica. Dunque, quando il senex della Casina invita l'amico a non dimenticarsi di 'quello che il merlo canta nei suoi versi' (*merula per vorsus quod cantat*), Plauto intende proprio affermare che il merlo esegue il suo richiamo, il suo *canto*, in una forma di tipo ritmico-musicale: **simile appunto ai versi composti da un poeta**.

Esplorare, anche sommariamente, le vocalità dei volatili con gli strumenti della ricerca contemporanea provoca in effetti scoperte di estremo interesse. Abbiamo già visto prima che alcune creature aeree sono in grado di praticare vere e proprie **forme strofiche**, come nel caso degli usignoli; a questo si può aggiungere che certi uccelli canori hanno la capacità di organizzare autentici **duetti**, come nel caso dell'averla di macchia. Altri volatili giungono poi a realizzare **scambi vocali** di tipo antifonale, e praticano perfino forme di **canto agonistico**, fondate cioè sul confronto fra due contendenti, dei quali ciascuno riprende ogni volta, variandoli, elementi canori utilizzati precedentemente dall'avversario: proprio alla maniera delle gare poetiche fra pastori immaginate da Teocrito e Virgilio, o dei contrasti ancora oggi praticati nella tradizione popolare.

Analogie di questo genere fra i due universi sonori, quello degli uccelli e quello degli uomini, sono davvero impressionanti. **Poeti e musicisti**, dunque, hanno

veramente imitato gli uccelli, come sostenevano gli antichi, modellando le proprie forme artistiche sulle vocalità che risuonavano negli strati più alti della fonosfera?

Verrebbe fatto di crederlo.

Tanto più che il processo dell'imitazione, o del prestito culturale, potrebbe aver agito non solo in un senso, ma anche nell'altro. Se gli uomini, infatti, possono aver imitato le forme musicali degli uccelli, anche gli uccelli potrebbero aver fatto altrettanto, visto che il loro canto appare spesso capace di inglobare, rielaborandole, forme e sonorità che essi captano da fonti esterne.

Abbiamo parlato finora di imitazione: e se invece si fosse trattato di un'evoluzione convergente fra i due universi vocali?

Non è mancato, infatti, chi ha supposto che tra le 'funzioni musicali' degli uomini e quelle degli uccelli sussistano **tratti comuni**, i quali avrebbero condotto a evoluzioni, in qualche modo, parallele. Né si può escludere che tutti questi fenomeni possano essersi realizzati in combinazione, lungo un processo che abbia visto agire simultaneamente imitazione culturale e convergenza naturale: uomini che imitano voci di uccelli, e uccelli che imitano canti di uomini, perché le rispettive capacità neurologiche, in fatto di musica, invitavano di per sé a farlo. Non dimentichiamo che la nostra fonosfera, quella in cui risuonano le musiche o i canti degli uomini e le vocalità degli uccelli, ha alle spalle un processo di lunga, anzi lunghissima durata.

(*M. Bettini*)

“Gli animali sono gli esseri viventi capaci, con la forza della loro misteriosa energia fisica e psichica, di introdurre l'animale-uomo ai Passaggi e alle Vie che conducono al mondo degli Spiriti Protettori e Risanatori

che si celano nella Natura. Sono gli illuminati portatori di un potere segreto, chiamati ad aiutare e a proteggere quegli uomini e quelle donne “speciali” che possiedono i doni dei messaggeri divini e dei guaritori di “anime”, le figure indiscusse dell’equilibrio mentale e fisico dell’umanità: gli sciamani e le sciamane”.

Perché queste righe scritte agli inizi del secolo scorso dall’antropologo russo *Dimitri Zikov* per introdurre i temi di questa ricerca?

E quale significato possono avere per noi, oggi, queste parole?

Riassumono l’essenza di uno dei fenomeni antropologici, in cui fisica, metafisica e spiritualità si alimentarono a vicenda, che comparve **sul pianeta Terra**, molte decine di migliaia di anni fa, dal nord al sud dell’Asia, (con reti di migrazioni in Europa), nelle Americhe, in Africa, in Cina, e diede vita a quei complessi avvenimenti misterico-culturali che gli studiosi chiamarono “civiltà sciamaniche”.

I miti e le immagini dell’umanità arcaica, ci dicono che quelle culture antiche consideravano gli animali come i possessori del primato dell’ordine morale e spirituale, messo in risalto dalla loro abilità “nel giudicare con esattezza le cose e nell’essere fedeli”. Per questo erano considerati esseri univoci, se messi a confronto con l’equivocità dei comportamenti degli uomini.

Erano imbevuti di religiosità

scrive Neil Russack

perché sempre fedeli a se stessi e impossibilitati ad essere qualcosa d’altro,

e come ci dice Marius Schneider

fedelmente legati alla loro natura ritmica e musicale.

Un particolare, quest'ultimo, che fa affiorare dall'oscurità del mito e illumina la figura di *Orfeo*.

È l'epoca in cui l'inquietante tradizione sciamanica, della Tracia selvaggia, attraverso le coste del Mar Nero, approda nella Grecia asiatica, dove *Apolunas* è venerato dalla gente della Licia come deità della guarigione e della musica. Migrando dalle coste dell'Asia Minore, passando nell'isola di Creta, questa deità ricompare nella Grecia pre-classica con il nome di *Apollo*, fratello gemello di Artemide, nel cui nome si ritrova la parola greca *arktòs* che significa orso, anticamente considerato un animale protettore. Apollo diventa uno degli dei *guaritori*, protagonisti della mitologia celeste della Grecia classica.

Orfeo (amato da Apollo), viene descritto dai cantori dell'epoca come poeta, mago e custode dei semi della musica, raccolti ascoltando i suoni della pioggia e del mare, del vento e dei torrenti nelle gole di montagna, degli animali e *anche le mille sonorità degli uomini e di tutti i paesaggi del mondo.*

Conoscitore e interprete dell'anima degli animali, *Orfeo* ha la capacità di risvegliare la loro emotività intrattenendoli con le melodie della lira e con il canto, e *addomesticando con la musica anche quelli feroci.* *Orfeo* è il grande mediatore e ordinatore di tutte le forme energetiche della natura, simboleggia colui che indirizza l'anima degli esseri viventi verso gli equilibri che stanno oltre il caos.

Come gli sciamani, possiede il doppio dono di *musicante e guaritore di uomini* e al pari di loro è in grado di intraprendere *viaggi pericolosi* per penetrare nell'oltretomba a recuperare, nelle profondità della terra, un'anima (*Euridice*) trascinata negli Inferi.

L'uomo antico, come *Orfeo*, condividendo gli stessi ambienti naturali degli animali, ne percepiva il profondo legame parentale, osservandone gli affascinanti ritmi vitali nonché verbali come sopra accennato.

Osservatori molto attenti alle dinamiche psicologiche e corporee del mondo animale, gli sciamani della antiche culture si consideravano capaci di interpretarne i messaggi e le velate metafore, cogliendone anche gli aspetti in apparenza invisibili.

“Nelle culture totemiche e pre-totemiche” riassumendo una pagina dalle lezioni universitarie dell'etnomusicologo / antropologo *Marius Schneider* –

L'animale era vissuto come un essere mistico, parente stretto dell'animale-uomo, perché entrambi caratterizzati dal ritmo, come principio essenziale del concetto di vita... Ogni animale, dotato di un grande potere intuitivo, si presentava come l'incarnazione degli dei protettivi, ma anche degli antenati dell'uomo.

Sulla base delle capacità di osservazione di cui si è parlato e delle difficoltà di interpretare certi comportamenti degli animali che paiono enigmatici e oscuri, le culture primitive li avevano scelti come ispiratori e come paradigmi del proprio agire, assegnando loro, di conseguenza, delle caratteristiche umane e ultra-umane. Li vivevano come modelli delle pulsioni vitali-istintuali, così preziose per la sopravvivenza.

Per queste ragioni possiamo dire che gli animali, con la varietà dei loro linguaggi sonori e corporei, con i loro molteplici ritmi comportamentali nella vita individuale e di gruppo, hanno lasciato un'impronta misteriosa nella memoria dei nostri antenati. Un segno così forte da spingerli a modificare il significato della loro presenza e del loro linguaggio e da considerarli degli esseri con capacità profetiche, in contatto con le forze **invisibili che ci parlano, e dispensatori di doni per l'umanità.**

Quello degli animali è un linguaggio dimenticato – ci ricorda *Maurizio Bettini* – che si manifesta solo in certi momenti e solo a certe persone. **È un linguaggio oscuro, addirittura vincolato al segreto...**

Qual demoni della terra!

Il linguaggio enigmatico delle origini, la cui comprensione, un tempo, era riservata agli sciamani, ai profeti, ai veggenti, ai santi, ai mistici.

Quando il santo di Assisi, Francesco, inventa il presepio (nel significato di mangiatoia), sistema un bue e un asino accanto al neonato Gesù, mentre altri animali sembrano fare da guida ai pastori. Due animali che non soltanto scaldano con il fiato, ma con la semplice presenza assumono il ruolo di protettori del Bambino iniziatore di una nuova civiltà. **Protetto e scaldato da due animali** – fa notare *Maurizio Bettini* – **la cui naturale dedizione al Bambino costituisce un'implicita dimostrazione del suo carattere divino.**

Portatori di questi valori attraverso messaggi, dai significati per noi, spesso, oscuri, conservati attraverso i millenni dalle culture sciamaniche, gli animali guida, oggi, vengono riscoperti ed evocati come dispensatori di insegnamenti e di energie terapeutiche, come punti di riferimento per recuperare un atteggiamento più fiducioso verso la vita, per riscoprire la capacità di liberarci dai condizionamenti, per rinnovare le pulsioni che nel cuore umano tendono anche allo spirituale e alla trasformazione.

Queste le ragioni che mi hanno spinto, nell'epoca delle tecnologie esasperate, a soffermarmi sulla riscoperta dei nostri legami, anche spirituali, con il mondo animale (specchio della natura).

Ci fu un momento nella storia dell'umanità in cui il respiro dei primitivi si fuse con la respirazione, non solo

del mondo animale, ma anche di quello vegetale e minerale, i mondi che svolgevano il compito di custodi di quelle forme particolari di potere evolutivo che erano trasmettibili a noi.

Un potere, quello animale, che ha le sue manifestazioni esteriori nella sorprendente varietà dei loro segnali vocali e negli eleganti ed essenziali movimenti del corpo, nelle improvvise immobilità silenziose che rivelano la perfezione dei loro sistemi nervosi, ma anche **la loro anima**.

Affascinante l'osservazione degli animali, là dove si scoprono le relazioni tra cuccioli e adulti e tra i branchi, dove la grazia e la giocosità sono doni istintuali, in cui si rivela una ricchezza di sottili giochi psicologici, che solo la sapienza degli sciamani è in grado di riconoscere, di interpretare e di prendere a modello.

La relazione stretta tra gli umani e il mondo animale è stata fondamentale per la sopravvivenza e per l'evoluzione dei nostri lontani antenati preistorici: le società umane dei cacciatori-raccoglitori.

La lunga epoca iniziale, in cui la simbiosi uomo-natura significava anche percorrere la strada **del divino**, lasciò il posto ai millenni in cui gli uomini vissero gli animali come anticipatori della venuta degli dei, fino alla nascita del politeismo che – come scrive *James Hillman*

assunse forme animali e dove negli stessi animali abitavano gli dei,

per arrivare infine al passaggio dalla preistoria alla storia, quando, per una distorta interpretazione di alcuni testi legati al monoteismo religioso, l'uomo assunse il ruolo di padrone del pianeta, che fu visto e vissuto soltanto come una fonte di risorse (comprese quelle animali) da sfruttare, in virtù di un presunto diritto offerto dal cielo all'umanità.

L'inevitabile trasformazione nell'ambito religioso, politico, tecnologico-militare, comunicativo e culturale, nei millenni successivi, alterò, nel peggiore dei modi, il pensiero dell'uomo circa la relazione **con la Natura Madre**, che fu piegata alle nostre esigenze predatrici. Il resto delle creature viventi fu degradato a stirpe inferiore, emarginata e schiavizzata. L'animale era semplice preda o essere addomesticato al servizio dell'uomo.

Qualcosa dell'antica simbiosi **animale-uomo-natura** si salvò in alcune aree del pianeta e oggi sopravvive per merito di quelle minoranze umane, a cui le scienze antropologiche, come abbiamo detto, danno il nome (riduttivo) di *sciamanismo*.

Da queste isole culturali antiche, oggi si possono ascoltare delle flebili voci. Fanno filtrare un messaggio insistente e significativo: gli animali, ai quali spesso manchiamo di rispetto e che, in vari modi, violentiamo, conservano i misteriosi poteri di un tempo. Sono portatori di intense energie psichiche, sono gli esseri viventi ai quali i nostri antenati lontani hanno affidato l'incarico di *illuminare le Vie*, perché depositari di una fisicità che trascende la materia, di un fuoco che non riusciamo a vedere e di una parola che non riusciamo a sentire, avendo noi dimenticato quel contatto con le origini, cioè con l'epoca che ci vedeva come figli generati dalla **Grande Madre, la Natura**.

(F. Massara)

Patdloq era **uno sciamano** e per natura un pensatore introverso che apprezzava la discussione di problemi seri. Aveva un umile animo religioso ed era convinto che tutti i piccoli avvenimenti quotidiani, buoni e cattivi, fossero espressione della volontà di uno spirito superiore.

Gli esseri umani erano impotenti, in balia di un energico destino, e l'esistenza era tenuta in equilibrio solo da cavillosi tabù, sacrifici e penitenze. A causa della stoltezza degli uomini e delle donne la vita era piena di avvenimenti arbitrari e l'intervento dello sciamano diveniva perciò una necessità.

Le sue continue preoccupazioni riguardavano il figlio adottivo *discanto*.

Quel bambino magrissimo non sembrava proprio fatto per vivere e, nonostante tutto il disturbo che *la timida* si prendeva per ingrassarlo, infilandogli in bocca più volte al giorno zuppa di foca e strisce di grasso masticate, gemeva sempre, persino nel sonno. Aveva l'aria di essere solo un ospite tra i vivi ed era inutile che i genitori, per legarlo alla vita, lo fidanzassero con una bambina paffuta che, come lui, ancora non aveva compiuto un anno.

Durante quelle conversazioni mi capitava spesso di pensare quale torto si fa ai primitivi dicendo che si interessano solo al cibo e al modo più facile per procurarselo. È vero che doversi occupare quotidianamente del problema dell'alimentazione trasforma l'esistenza in una dura lotta, ma questa per loro è tutt'altro che la cosa più importante ed è sorprendente l'elasticità con cui chiariscono e affrontano i problemi spirituali.

E ciò avviene sempre partendo dall'incantevole spontaneità posseduta da chi è costretto a basare le proprie teorie sulle parole vive che gli sono state tramandate.

Questo stato di natura fa di loro dei poeti, senza che loro stessi lo sappiano, e questa carenza di ortodossia acquisita dona alla loro rappresentazione l'infantile fascino che rende credibile il mistero.

Una sera *Patdlog* era stato particolarmente occupato ad analizzare la vita di *discanto*. Mentre noi altri eravamo sdraiati sul giaciglio a prenderci lo spensierato riposo della sera, lui era rimasto per ore in piedi a occhi chiusi, intonando un antico canto magico senza molte parole; ma lo ripeteva così spesso che quel breve testo prendeva forma e nelle poche parole che continuava a cantilenare con voce monotona vedevamo davanti a noi la forza e la caducità della vita. Le parole erano queste:

*Tu Terra,
nostra grande Terra,
vedi questi cumuli
di ossa sbiancate,
queste ossa secche
che sono sbriciolate
dalla forza
dell'aria del possente
mondo?*

He – he – he!

Le parole gli scivolavano dalla bocca con un ritmo costante, mescolandosi a lunghi monologhi con gli spiriti segreti. Alla fine doveva esser giunto a qualche risultato, perché d'improvviso batté le mani soffiandoci sopra un fresco alito e gridando:

Ecco! Ecco!

Al che *Taparte* subito rispose:

Grazie, grazie! Ecco!

Patdlog si avvicinò e ci spiegò che l'estate precedente *discanto* aveva partecipato a un trasferimento in barca durante il quale avevano usato una vela appartenuta a un uomo che era morto. Un vento dal paese dei morti aveva sfiorato il bambino e la malattia proveniva dal suo

desiderio di allontanarsi dagli uomini. Gli chiesi che origine avessero le strane parole che l'avevano portato a trovare nuovi pensieri: rispose di averle avute **da suo padre**.

Suo padre amava molto la solitudine e un giorno, mentre era in giro a camminare, gli si era avvicinato in volo un corvo, il più saggio di tutti gli uccelli. Lui lo aveva colpito col suo arco e, quando era caduto, aveva pronunciato quelle parole negli istanti in cui l'uccello combatteva con la morte. Le parole gli erano venute da sole e a poco a poco si erano trasformate in un canto magico che *Patdloq* aveva ereditato...

Origine, lingua e ambiente naturale legano così intimamente gli eschimesi, che la comunione nella mitologia e nelle tradizioni religiose attraversa anche le leggende, dove tutte le antiche tradizioni popolari coincidono in modo sorprendente, che si cerchi la propria fonte narrativa in Groenlandia o nel Canada artico.

(K. Rasmussen)

L'aquila (*xotoy*) era considerata un *tanyara*, cioè uno spirito protettore, così come altri animali: **il cigno** (*kuba*), **il corvo** (*suor*), **la cornacchia** (*turāx*), **il cincillà** (*moyotoy*). Ciascun clan aveva il proprio *tanyara*. Le espressioni, frequenti un tempo **fra gli iacuti**, quali *toyon* (*xotoy*) *tanyaralax* (che ha l'aquila come protettore) e *toyon* (*xotoy*) *töriüttāx* (nato dall'aquila), starebbero ad indicare un legame tra il culto dell'aquila e il culto degli antenati.

Ad **una giovane iacuta** occorre di dover passare a cavallo il fiume Tattu, affluente dell'Aldan, in primavera, quando le scorte invernali di fieno erano ormai esaurite e la nuova erba non era ancora cresciuta. Passato il fiume, ella passò la notte nella iurta di uno iacuto, il quale però non aveva da sfamare né lei, né il suo cavallo, così che fu

costretta a riprendere il cammino senza aver toccato cibo. Ella doveva compiere ancora molta strada in una regione completamente deserta. L'abbondanza dell'acqua primaverile la costrinse a fare continue deviazioni; in tal modo ella allungò di due volte la strada da percorrere. Sfinito e affamato, il cavallo crollò ed ella dovette continuare a piedi. Presto anche le sue forze cominciarono a venir meno. Alzando gli occhi, ella vide dinanzi a sé a terra un gallo cedrone, e poco oltre, un'aquila posata su di un albero. Ella comprese che l'aquila aveva voluto aiutarla facendole trovare il gallo cedrone; inchinandosi tre volte, le si rivolse con una invocazione.

Aquila, mio ayi, signore nonno! Sia questo l'incontro pietosamente da te preparato nel vedermi, me indebolita lungo il cammino, o signora dalle nove angolosità!

Non adirarti nelle future generazioni, non considerarmi [donna] di stirpe straniera che, sminuendo i tuoi meriti, abbia allungato le sue dieci dita, e non ricordare in alcun momento questo come un'offesa!

Mio ayi immutabilmente venerato, sia questo il tuo gioioso incontro, preparato per me al fine di salvarmi, allorché tu sai che io vado, stanca, per la mia strada, o signora dalle otto angolosità!

Non sdegnarti nelle future generazioni, non considerarmi [donna] di stirpe straniera che, offendendoti, ti abbia causato noia, e non ricordare in alcun momento questo come un'offesa!

Immutabile mio signore, nonno, non considerarmi straniera!

SCONGIURO ALLO SPIRITO DALHA DUN IN GARBO:

Questa invocazione si rivolge a *Dalba Dunjin Garbo*, spirito del *Bogdo Xan Ūla* (**Santa montagna**), oggetto insieme ai monti *Čengeltii*, *Bayan jirüke* e *Songgina*, tutti siti nella **Mongolia settentrionale**, di particolare venerazione. Gli spiriti signori di questi monti erano noti sotto il

nome di **Signori delle quattro montagne** (*dörvön ūlarn eĵed, in khalkeba*). **La Chiesa lamaista** accolse i **signori delle quattro montagne** tra i personaggi delle danze mascherate (*čam/cam*) rappresentate nei monasteri. *Dalba Dunĵin Garbo* vi compare sotto l'aspetto **dell'uccello Garuda** dalla testa provvista di corna ed un serpente nel becco. La lingua di questo breve testo, di particolare importanza però perché l'unico conservato tra quelli riferentesi ai **Signori delle quattro montagne**, è xalxa.

*Accompagnati da orsi-compagni di viaggio,
condotti da renne rosso-grige,
sono arrivati sui loro
trentatre cavalli dal mantello fulvo.
Santo Dalba Dunĵin Garbo,
tu sei per me oggetto di venerazione
e mio rifugio, liberazione da Umāxum*

PREGHIERA AGLI SPIRITI-SIGNORI DELLA NATURA:

Una delle più antiche preghiere agli spiriti-signori buriate a noi note.

*Oh, protettori dell'eco nelle alte montagne,
oh, protettori dei venti nel vasto mare;
miei signori che risiedete nelle alte montagne,
miei dei che vivete nelle foreste!
Siateci di sostegno nelle nostre necessità!
Negli anni cattivi siate generosi,
assicurateci la fertilità nei mesi magri!
Quando sediamo nelle nostre iurte,
non ci siano pericoli per noi!
Quando siamo all'aperto, non c'è ostacolo
alla vostra potenza!
Nella notte calda concedeteci la luce,
nel meriggio infuocato inviateci l'ombra!
Allontanate da noi il male,
rendete possibile il bene!
Poiché voi siete i creatori,*

*salvateci da ogni pericolo!
Non fate sudare i nostri volti piatti,
non fate tremare i nostri cuori!
Custodi delle nostre teste,
che preparate il cibo per le nostre bocche!
Attraverso la porta delle nostre iurte
inviateci raggi di luce!
Attraverso le aperture per il fumo delle nostre iurte
fateci vedere il sole!*

KAMLANIE PER LA GUARIGIONE DI UN MALATO:

Ioxel'son assistette a questa kamlanie **nel gennaio 1902**; lo sciamano si chiamava Tret'jakov. In questo testo, come nel precedente, è evidente l'influenza iacuta, in primo luogo nella presenza di Niawaje Aji 'Luce Creatore'(aji 'creatore' < iacuto ay).

*Ga-ga-ga-ga ga
čok, čok, čok
turri, turri, turri
kurr, kurr, kurr
kuku, kuku, kuku
pil, pil, pil,
kiñirik, kiñirik, kiñirik
o-o-o-o
goo, goo, goo*

*Signore del mio luogo, che hai otto vènti per vènti, aiuto!
Signore delle piante e delle erbe decorate, aiuto!
Madre-oceano, che hai per coperta sette mucchi di neve,
che hai per letto otto lastre di ghiaccio,
che hai per colletto delle volpi nere,
che hai per schiuma delle volpi artiche,
che hai per onde dei volpicini,
Signore Madre-oceano, aiuto!
Nonno Niawaje Aji, che hai tre briglie, aiuto!
Libera[ci]! Un invisibile reca oltraggio.*

Nonno signore del fuoco, il tuo calore interno [respinga] questo invisibile;
[con il tuo] calore interno, aiuta[ci]!
Pali inferiori intorno alla mia dimora, se ci sarà tempesta, siate solidi!
Spiriti che mi avete fatto sciamano, aiutate[mi]!
Invisibile! Ascolta il mio grido! Ascolta le mie parole!
Abbandona quest'uomo, quest'uomo malato!
Invisibile, il tuo luogo [ti] chiama!
Nonno Niawaje Aji, lascialo, fallo passare!
Signore degli alberi e delle erbe decorate, aiuto! Nonno Niawaje Aji, il mio incantesimo giunge alla fine.
Respingi quest'invisibile [con] il tuo soffio di luce!
Nonno Creatore, fai uscire il soffio da quest'invisibile!
Prolunga il soffio di quest'uomo!

PREGHIERE ALLE FORZE DELLA NATURA:

Testi raccolti **nell'ottobre 1896** nella regione del fiume Korkodon.

Madre fiume, tu non riscaldi?
Non lasciarci andar via a labbra asciutte!
Dài calore, riscalda!
Abbi compassione, dàì calore!
Madre terra che stai in basso, dàì calore, riscalda!
Madre giunta dalla terra russa,
abbi compassione dei tuoi figli,
dàì calore, riscalda!
Non irrigidire le orecchie!
Lo sciamano inefficace ha battuto il tamburo sul finire della sera.
Madre sole, riscaldaci col tuo calore,
dacci nutrimento col tuo calore!
Da qualunque parte provenga il male,
guidalo in un'altra direzione!
In primavera, allorché sul fiume si rompe il ghiaccio, le donne e le fanciulle gettavano in acqua delle

margheritine come dono per i figli del signore del fiume e si rivolgevano a quest'ultimo così

Madre acqua, dacci il nutrimento!

Conduci noi senza ostacoli sulla tua superficie!

Questo accogli come giocattolo per i tuoi figli!

INVOCAZIONE AGLI SPIRITI ADIUTORI:

Ascoltami,

ascoltami, mio cavallo!

Ascoltami,

ascoltami, mio orso!

Venite, miei uccelli!

O mio corvo,

che voli con le nere nubi,

che voli sotto i nove cieli,

corvo con gli occhi di sangue, che mangi i cadaveri!

Tu che voli di giorno e di notte,

che fiuti la terra,

mia nera,

tu, mia grigia aquila!

O bella colonna del cielo,

tu che bevi il sangue degli uomini,

che mangi la carne degli animali!

Tu, taigà, larga taigà,

tu che sei sempre in fiore,

tu, madre mia!

O oscuro signore dalle due teste,

gloria e salute a te!

Aiutami!

Tu, mio cavallo,

mio cavallo dal nero muso, dalla criniera marrone,

stai pronto!

Vieni, fumiamo insieme tabacco!

Vieni, beviamo insieme acquavite!

Cavalca con me su di un cavallo!

Io sono l'unico figlio di mia madre,

non ho mai assaggiato il latte materno.

Non una volta mi sono adagiato sul seno materno,

*né ho mai bevuto il caldo latte.
Non ho più sangue,
il mio corpo è disseccato,
le mie labbra sporgono all'infuori,
le mie guance sono infossate,
non mangiò più.*

CANTO RITUALE:

*Biancheggia l'aurora, albeggia.
Si odono le voci degli uccelli.
Nella viva tranquilla dimora si odono rumori.
Albeggia il mattino azzurrognolo.
Si odono molte voci di uccelli.
Nella placida viva dimora si odono rumori.
Il pino si ricongiunge.
Gli uomini all'interno [della iurta] cominciano a sentir freddo;
gli uomini all'interno sentono freddo,
[Lo] prendono e portano via.
[Lo] prendono, portano via e seppelliscono.
Guarderemo, ma non [lo] troveremo.
Sulla tua soglia
è caduta tanta neve, da non tenere due cavalli
È giunto il giorno di uscire
dalla tua dimora provvista di porta.
La neve si è ammassata intorno alla soglia.
La strada non permette al bianco cavallo di passare.
È giunto il giorno per il morto di uscire
dalla sua dimora, attraverso la soglia.*

La danza, il canto, il mimo, la rappresentazione di carattere teatrale entrano in un complesso mal differenziabile che costituisce l'azione dello sciamano durante la *kamlanie* (la guarigione del malato).

(Testi sullo Sciamanesimo)

Prima di entrare nel quadro specifico del nostro tema, proporrei una semplice riflessione di carattere filologico e semantico sui termini salute/salvezza, sacro/salvifico e, last but not least, sul concetto di terapia. 'Salute' e 'salvezza' sono termini che possiamo considerare co-originari, ovvero nati da uno stesso concetto, condividendo a lungo la stessa sorte e lo stesso significato globale originario, che venne a scindersi storicamente e culturalmente solo molto più tardi.

Si tratta del significato sanscrito di 'svastha' (benessere, pienezza) che poi ha assunto la forma semantica del nordico 'heil' e più recentemente di 'heil', 'whole', 'hall' nelle lingue anglosassoni, che indicano 'integrità' e pienezza. Lo stesso accade per il termine 'soteria' nella lingua greca, dove appunto il dio greco della medicina, Asclepio, appare come soter, 'colui che guarisce' e che è nello stesso tempo il salvatore.

Nella lingua latina è emblematico il significato di 'salus', termine che ancora oggi incorpora sia il significato di salute sia quello di salvezza. Ma occorre ricordare che anche in altre lingue è avvenuta la stessa combinazione.

Tutti questi termini esprimono in definitiva la salvezza come integrità dell'esistenza, come totalità di situazioni positive, non intaccate dal male, dalla malattia, dalla sofferenza, dal disordine. Da questo punto di vista era infatti impossibile distinguere nel pensiero antico tra salvezza e felicità in quanto l'una confluiva necessariamente nell'altra.

L'aspetto teologico che oggi si attribuisce al primo termine, entro un contesto esclusivamente religioso, era inseparabile dall'aspetto antropologico che assumeva lo stesso termine in contesti meno religiosi. Un analogo processo si è dipanato nel corso della storia anche in riferimento al confronto tra 'sacro' e 'salvifico'. Anche qui l'analisi filologica ci viene in aiuto in riferimento ai concetti di 'sacer' e 'heilig'.

Tra gli studiosi è opinione diffusa che le aree semantiche in cui ricorre il termine 'sacro' siano fondamentalmente due. La prima è alla base dei termini 'sacer', 'sanctus', 'hagios', 'kadosh', ed è

connessa con il culto, con ciò che è 'consacrato'. Si indica essenzialmente ciò che è 'messo da parte', che è 'separato' e che viene di conseguenza riservato alla divinità.

La seconda area semantica, invece, sembra gravitare intorno al termine sanscrito 'yaj' e l'avestico 'yaz' con un significato iniziale di concessione, regalo che poi si è esteso al significato di dotato di poteri, particolarmente utile tramite l'avestico spenta collegabile allo slavo 'svetu'.

Il passaggio significativo si sarebbe avuto quando le lingue germaniche tradussero spenta con 'heilwirkend' (cio' che produce benessere), utilizzando una radice del termine che significa intero, solido, intatto. Fu facile il passaggio a contesti più vicini a forte, 'in salute' e di 'buon auspicio'. Possiamo ancora risalire al gotico 'hails' che significava 'sano', mentre l'antico islandese e l'alto tedesco 'heil' e il runico 'heila'g significano rispettivamente di buon auspicio e di buona fortuna.

(C.G. Jung)

È difficile determinare il ruolo che gioca la danza nell'ottenimento della *trance*, così come è arduo stabilire il rapporto che la lega alla maschera o agli strumenti musicali. La seduta sciamanica può essere vista come la trasformazione dello sciamano in uno o più animali simultaneamente o successivamente. Il costume sciamanico (detto con i vari accessori metallici, campanelle, sonagli ed altri paraphernalia) è una vera e propria maschera che ha il fine di modificare la personalità o di mostrare il cambiamento di personalità dello sciamano. Spesso comunque il costume sciamanico non comporta che pochi attributi propriamente animali, non raramente mere grossolane imitazioni in legno o metallo. La danza sciamanica sembrerebbe una tecnica conservatrice, trasmessa di generazione in generazione, diversa da gruppo a gruppo; essa confonde le proprie origini con le origini stesse dello sciamanesimo.

C'è in essa un'imitazione costante dell'animale.

(Testi sullo Sciamanesimo)

Ora tutto ciò sta a indicare un'origine comune e suggerisce un compito integrato delle religioni in rapporto all'uomo e al suo destino globale. Le religioni hanno da 'salvare' l'uomo nella sua totalità, oggi diremmo secondo una visione psicosomatica, cioè sul piano fisico, psicologico, spirituale. Anche il 'sacro' è il salvifico per eccellenza. La salvezza non è dissociabile dalla salute e isolabile dai contesti in cui si vive. Da qui prende piede lo star bene godendo di un sentimento di pienezza e di integrità.

Non a caso l'Organizzazione Mondiale della Sanità ha colto benissimo le correlazioni tra salute e integrità quando ha espresso nel suo paradigma fondamentale la salute come 'stato di completo benessere fisico, spirituale e sociale' creando non poche resistenze per una definizione così allargata all'interno della classe medica.

È interessante anche come nel Vangelo di Luca 9, 1-6, si dica: 'Gesù chiamò a sé i dodici e diede loro potere e autorità su tutti i demoni e di curare le malattie. E li mandò ad annunciare il regno di Dio e a guarire gli infermi... Essi annunciarono dunque la buona novella e operarono guarigioni'.

A questa visione presta soccorso nel corso della storia delle religioni il termine 'terapia' che inizialmente non fu affatto un termine medico ma religioso. Nella concezione classica degli antichi il concetto di 'therapèia' indicava innanzitutto un assistere, uno stare vicino, un prendersi cura e si trattava di un termine che è nella sostanza molto vicino al concetto cristiano di diakonía.

La visione sciamanica come primissima forma di contatto con il sacro e al tempo stesso di cura e di guarigione, a proposito della definizione e della sua concezione della salute, si allontana dalla nostra classica visione occidentale. La salute è un fatto globale, è una condizione di benessere, uno stare bene nel corpo e nello spirito, è un giusto equilibrio tra le forze della natura e le forze dello spirito. Questo equilibrio può essere soltanto il risultato di uno

stretto equilibrio con entrambi gli ambiti della realtà: lo spirito deve armonizzarsi con il corpo, con il mondo circostante, con la natura, con gli altri e con gli spiriti del mondo. Una visione che ricorda la concezione olistica della natura psicosomatica dell'uomo e quella della cultura neoplatonica rinascimentale con la sua visione dell'anima mundi, dell'anima del mondo.

Se lo sciamano imita il canto degli uccelli (così ancora simile per via analogica alle conoscenze della c.d. lingua verde, del linguaggio degli uccelli dell'iniziato) e conosce il linguaggio della natura, questo è soltanto un simbolo della sua capacità di vivere in una stretta unione con essa. Se nella sua trance si reca nell'aldilà, nei 'mondi altri' per strappare l'anima che è stata rubata all'ammalato, ciò sta a dimostrare la grande dimensione spirituale che è comune alla salute. Lo sciamano usava tremila anni fa attraverso le sue 'tecniche dell'estasi' quelle tecniche di gruppo che oggi riscopriamo per esempio con i gruppi Balint. Lo psicodramma, le terapie di gruppo, l'analisi dei sogni, la suggestione, l'ipnosi, la catarsi, l'immaginazione guidata e le terapie psichedeliche facevano già parte del suo bagaglio terapeutico e dei suoi riti di guarigione.

La concezione sciamanica va al di là della comune concezione biologica e fisiologica dell'Occidente.

La salute parte da una dimensione spirituale, di profonda armonizzazione cosmica e di interrelazione con tutti gli elementi in cui la natura umana è interprete, anticipando una visione olistica, multisistemica delle relazioni tra natura, cultura e spiritualità. Il principio di fondo è semplice e tuttavia fondamentale per uno scavo in profondità e per meglio comprendere la natura complessa dello stesso processo di guarigione: il corpo non può stare senza l'anima.

L'arte e la pratica della psicoterapia è nella sua infanzia comparabile alla storia millenaria dello sciamanismo.

Ci sono caverne nel sud della Francia che contengono dipinti di sciamani in trance di oltre dodicimila anni fa. Estendendosi non solo nel tempo ma nello spazio, le pratiche sciamaniche sono state rintracciate in tutto il mondo, dalla Patagonia alla Siberia.

(C. G. Jung)

I miti e le credenze dei popoli siberiani attribuiscono la massima importanza all'animale come essere sacro. La loro 'zoologia sacra' costituisce il centro stesso del loro sistema religioso. Gli animali e gli uomini hanno una identica origine e natura; si può imparare la lingua degli animali così come si impara una lingua straniera. L'animale è l'ausiliario dell'uomo, guida lo sciamano nell'al di là; come l'animale sulla terra conduce l'uomo attraverso le gole pericolose, gli suggerisce dove conviene alzare il campo, allo stesso modo gli rende gli stessi servigi nel viaggio denso di pericoli nell'al di là.

Oltre ad animali come il cavallo e l'oca, numerosi altri compaiono in qualità di spiriti adiutori: lupo, volpe, lucertola, orso, salmone, serpente ecc.

È agevole per l'uomo trasformarsi in animale poiché nulla separa il regno animale da quello umano, l'uomo può senza fatica trasformarsi in animale. Lo sciamano quindi, al momento di intraprendere il suo viaggio, si confonde con l'animale, riveste la sua personalità. Egli abbandona così i limiti propri dell'uomo per avere più facile accesso al mondo trascendente in cui gli animali si trovano a proprio agio.

Trasformato in uccello, egli vola senza difficoltà, batte le ali; divenuto cavallo, egli nitrirà, galopperà; divenuto cane, egli abbaierà, leccerà, salterà. Non è da escludere che la danza sciamanica sia in parte una danza erotica. La funzione del tamburo sciamanico è sicuramente molteplice. Per Radlov, esso serve innanzitutto a raccogliere gli spiriti adiutori. Altri (Harva, Lehtisalo) vedono la sua funzione unicamente nello scacciare gli spiriti maligni, intimorrendoli col suo rumore. Altri ancora vedono in esso la cavalcatura dello sciamano. Esso è in ogni caso una potenza di per se stesso. Esso certo dovette servire inizialmente ad accompagnare il

canto e la danza. Laddove il tamburo manca, il suo posto è infatti preso da altri strumenti musicali, come il qobuz, sorta di violino monocorde, presso i casakhi.

I popoli siberiani non distinguono tra il materiale e lo spirituale, tra l'animato e l'inerte. Per essi, tutto ciò che è vive della stessa vita. In ciascun essere vivente vi sono una o più anime. Un'anima o più anime sono anche presenti in ogni cosa, ai nostri occhi, inerte o inanimata. Le anime hanno accesso a tutte le zone cosmiche. Esse hanno la loro dimora originaria in cielo, sotto forma di uccelli (come tra i tungusi), dove ritornano dopo la morte. Esse possono errare sulla terra, incarnarsi di nuovo, stabilirsi in un angolo del suolo o in un oggetto naturale o manufatto. La minima particella di un tutto possiede un'anima; il più piccolo filo d'erba, l'insetto più insignificante, una goccia d'acqua possono in realtà essere delle forze possenti. Un fiume, una sorgente, un lago, una foresta, una montagna possiedono la propria anima, sotto l'aspetto di spirito-signore. Gli spiriti vitali di certi elementi vengono divinizzati.

La concezione delle anime dei popoli siberiani mostra un carattere dualistico o meglio dualistico-pluralistico: vengono distinte un'anima libera e una (o più) anima/e corporea/e. L'anima libera è la manifestazione libera, extracorporea dell'individuo, il suo alter ego, che già in vita occasionalmente può separarsi dal corpo e condurre una propria esistenza autonoma. Essa si manifesta come anima extracorporea negli stati passivi, inattivi dell'individuo, ad esempio nel sogno come anima del sogno, nell'estasi (nel caso degli sciamani) come anima della trance, nel caso della cosiddetta perdita dell'anima (causata dalla malattia) come l'anima smarrita.

L'anima corporea (spesso articolata in più anime) si presenta da una parte come anima vitale, volentieri identificata con il respiro in quanto portatrice della funzione vitale fisica, dall'altra come anima del sé, portatrice della funzione vitale psichica.

Una analoga concezione si ritrova in Siberia a proposito degli animali. Concezione delle anime e credenza dei morti sono strettamente collegate. Se l'uomo in vita possiede una o più anime, l'uomo da morto non ha più che uno spirito, cioè a dire egli non è più che una, più o meno incorporea, manifestazione spirituale, un'ombra per usare un'espressione tipicamente siberiana.

Ed è nel mondo delle ombre che il morto vivrà la sua nuova esistenza infera. Qui egli ritroverà i propri congiunti defunti e con essi ricostituirà il gruppo, così come sulla terra ma con una sostanziale differenza e cioè che ogni cosa qui avverrà al contrario di come avviene sulla terra; se sulla terra è giorno, nel mondo infero sarà notte, se sulla terra è estate, nel mondo infero sarà inverno, e così via. L'altro mondo è un'immagine speculare del mondo terreno. Assai complessi sono i rapporti tra i vivi e i morti e centrale nella regolazione di questi rapporti è la figura dello sciamano. Spesso l'anima inappagata di un defunto può tormentare a lungo la propria famiglia, com'è il caso dell'anima *üzüt* presso gli *altai*. L'intervento dello sciamano dovrà restituire la pace alla famiglia tormentata.

Il nome 'sciamano' è di origine tungusa (in evenchi *šamān*) ed è giunto in occidente tramite la resa russa *šaman* del termine tunguso. Non è da escludere che il termine tunguso sia a sua volta di origine sanscrita: tunguso *šaman* < sansc. *śramaṇa*- 'asceta buddhista', *śramaṇera*- 'monaco' forse con mediazione cinese (*shamen?*).

Questa è la spiegazione dell'origine del termine oggi più o meno universalmente accettata.

Németh e Laufer rifiutarono questa spiegazione e vollero vedere un'identità fonetica originaria tra il termine *šamān* (alternante nelle lingue tunguse con

samān/xamān) ed il turco qam/xam, assumendo a prototipo delle sue forme un ipotetico sam. Queste argomentazioni sono state oggi completamente abbandonate.

Un'altra spiegazione del termine šaman è stata avanzata da Diószegi; secondo lo studioso ungherese esso deriverebbe dalla radice tungusa ša-‘conoscere’. Anche il suo tentativo di spiegazione però non ha incontrato il favore degli studiosi.

I nomi per sciamano sono molteplici attraverso tutta la Siberia. D'altra parte uno stesso gruppo può avere espressioni diverse per indicare lo sciamano e la pratica sciamanica. Il termine turco più diffuso, da cui ha origine il neologismo ‘kamlanie’, proprio della Siberia meridionale e passato poi in Turchia, qam (/xam) è di origine ‘uigura’; la sua prima attestazione è nel *Dīvān-i luyāt-it Türk* del secolo XI, opera di Mahmūd di Kāšyar, sorta di summa etnico-linguistica del mondo turco dell'epoca, e nel ‘Codex Comanicus’, opera anonima della prima metà del secolo XIV costituita da due glossari latino-persiano-turco corano e dalla traduzione di testi religiosi cristiani in prosa e in versi, nella forma **qam qatun incantatrix**. Non è da escludere che il termine ‘qam’ non sia originariamente turco ma un antico prestito (dal sanscrito kavi- poeta mago?).

È interessante notare come, essendo diversi e molteplici i termini per indicare lo sciamano nei diversi gruppi altaici (turco sud-siberiano qam, iacuto oyūn, mongolo classico böge, khalkha e buriato bō), unico è invece il termine per indicare presso gli stessi gruppi la sciamana (utayan presso i turchi sudsiberiani, udayan presso gli iacuti, uduyan/udagan presso i mongoli, udagan/odigon presso i buriati). Circostanza questa che alcuni hanno voluto interpretare come prova del fatto che lo sciamanesimo femminile avrebbe preceduto storicamente quello maschile.

Alcuni termini per sciamano nelle diverse aree sono: tungusi (evenchi) yayan (oltre a šamān/samān/xamān), paleosiberiani (ghiliachi) č'am, uralici (nentsi) tād'ib'e, uiguri-gialli elči/ilči (meno frequentemente tolin > cin. 'tao jen), casakhi baqsi/chirghisi baqsa (di origine uigura, in uiguro però antico prestito cinese [po-shih]), uiguri (del Sinkiang) pārixōn.

Lo sciamanesimo è diffuso (o meglio, almeno per l'intera area siberiana e centroasiatica, era diffuso) sulla terra in forme largamente convergenti nell'Eurasia settentrionale e in Nord America, nonché in America meridionale, ed inoltre in aree isolate dell'Asia di sud est, Australia e Oceania, che pure un tempo devono avere avuto rapporti con lo sciamanesimo nordeurasico. L'area di elezione dello sciamanesimo è comunque la Siberia e l'Asia centrale, cui è assai vicina, geneticamente e strutturalmente l'area dello sciamanesimo americano (settentrionale e meridionale). L'area di estrema diffusione occidentale dello sciamanesimo nord-eurasiatico è costituita dalla Lapponia, dove la tradizione sciamanica si è conservata viva fino alla fine del secolo XVIII.

Ben più ampio spazio di quanto qui sia consentito meriterebbe il problema della presenza di elementi sciamanici nelle culture superiori dell'antichità.

Tratti sciamanici sono stati rinvenuti nella religione greca da Rohde, il quale dedicò particolare attenzione al culto bacchico della Tracia. Sulle sue orme, Meuli ampliò l'orizzonte dello studio degli elementi sciamanici nelle religioni classiche; egli si rivolse soprattutto allo studio delle fonti riguardanti le culture limitrofe, in primo luogo quelle degli sciti e massageti, donde i greci avrebbero potuto trarre suggestioni sciamaniche. Meuli ravvisò nel volo e nell'estasi i tratti caratterizzanti dello sciamanesimo, pur non sminuendo la funzione dello sciamano quale veggente e guaritore. La sua opera è stata continuata da Dodds. Tratti sciamanici sono stati

individuati anche nella religiosità iranica nonché nella figura stessa di Zoroastro (cfr. bibliografia).

Altrettanto suggestivo e complesso è il problema della presenza di elementi del complesso sciamanico nelle aree limitrofe del locus classicus siberiano-centroasiatico, vale a dire India, Tibet, Cina, in epoca antica e in epoca moderna. Elementi, per non fraintendere, di uno sciamanesimo originario indiano, tibetano, cinese; ben diverso è l'apporto, il contributo esercitato storicamente dalle culture indiana, tibetana, cinese sullo sciamanesimo, ad esempio, di buriati e turchi sud-siberiani, in primo luogo tramite il buddhismo lamaista.

Se si escludono i resoconti dei viaggiatori medievali, il più famoso dei quali fu Vilhelm av Ruysbroeck (inviato del re Luigi IX di Francia alla corte mongola, negli anni 1253-1255), l'interesse europeo per la Siberia e l'Asia centrale si risvegliò soltanto **nei secoli XVII e XVIII** con l'espansione russa verso est e con il moltiplicarsi delle spedizioni oltre gli Urali. Dopo quelli di Nicolaes Witsen, Johan Bernhard Müller, G. Novickij, Ph. J. Strahlenberg, pionieri dell'informazione sulla Siberia a cavallo dei secoli diciassettesimo e diciottesimo, i primi veri resoconti di viaggio meritevoli ancor oggi della massima attenzione sono quelli di Johan Georg Gmelin, Johann Gottlieb Georgi e P. S. Pallas, durante il secolo XVIII.

L'interesse e le opportunità di approfondire la conoscenza e lo studio delle culture siberiane e centroasiatiche conobbero un notevole incremento **nel secolo XIX**. A. von Middendorf, Matias Aleksanteri Castrén, per citare solo due dei maggiori viaggiatori, ci hanno lasciato preziosi resoconti dei loro viaggi in Siberia; soprattutto Castrén, finlandese, ci ha lasciato con i suoi diari di viaggio, **1838-1844**, una preziosa miniera di informazioni etnografiche, linguistiche e religiose relative prevalentemente, ma non solo, ai popoli uralici.

Il primo studio vero e proprio sullo sciamanesimo siberiano, specificamente mongolo-buriato, è quello di Banzarov (1846). Sulle orme di Verbickij, missionario ortodosso presso i turchi sud-siberiani alla metà del secolo XIX, Radlov ci ha lasciato con il suo *Aus Sibirien* (1884), diario dei suoi viaggi in Siberia, una delle migliori analisi, a tutt'oggi fondamentale, della cultura sciamanica turca sud-siberiana.

(Testi sullo Sciamanesimo)