

# Pulsione e destini

*Per Andrea Fassò*

*a cura di*

FRANCESCO BENOZZO  
MATTIA CAVAGNA  
MATTEO MESCHIARI

Anemone Vernalis Edizioni  
Modena 2010



1ª edizione, marzo 2010

© Anemone Vernalis Edizioni

Finito di stampare nel marzo 2010 da Tipolitografia Azzi, Pavullo (MO)

Registrazione Tribunale di Piacenza n. 2488 del 28 novembre 1996

anemonevernal@libero.it

Francesco Benozzo, *progetto grafico*

Mattia Cavagna, *carriaggi e salmerie*

Matteo Meschiari, *fotografie*

*Immagine di copertina:* Portico di via Cartoleria, Bologna

# Sull'origine della fiaba

di GLAUCO SANGA

Questa tesi non può essere veramente provata,  
essa può soltanto venire additata  
[Propp 1949: 574].

## 1. *Dal mito alla fiaba*

1.1. Vladimir Jakovlevič Propp nelle *Radici storiche dei racconti di fate* riporta la fiaba magica<sup>1</sup> all'arcaico orizzonte storico e culturale dell'economia di caccia e raccolta dimostrando che trae origine dal rito dell'iniziazione, in cui viene rappresentata la morte del bambino e la sua rinascita come uomo adulto:

<sup>1</sup> Con «fiaba magica» naturalmente intendo il tipo di fiaba individuato da Propp [1966a] nella *Morfologia della fiaba*, col suo caratteristico intreccio basato sul viaggio, la prova, il premio: cfr. Sanga [1972; 1973], Beduschi [1985].

---

il ciclo dell'iniziazione è la base più antica del racconto di fate [fiaba magica]. [...] Un altro ciclo che rivela la sua rispondenza col racconto di fate è quello delle rappresentazioni della morte. [...] Se immaginiamo tutto quel che accadeva all'iniziando e lo raccontiamo consecutivamente, ne viene fuori la trama sulla quale si ordisce il racconto di fate. Se raccontiamo consecutivamente tutto ciò che si credeva accadesse al defunto, ne viene fuori anche questa volta la medesima traccia, ma con l'aggiunta degli elementi che mancano nella linea dei riti sopraindicati. I due cicli messi insieme ci danno già quasi tutti gli elementi costruttivi fondamentali del racconto di fate [Propp 1949: 566-567].

L'aspetto attuale della fiaba magica è il risultato storico di una lunga serie di trasformazioni e di adattamenti, determinati dal succedersi dei diversi modi di produzione:

Di questi due cicli, il primo (quello dei riti) si estingue prima dell'altro. Il rito non si celebra più, le rappresentazioni della morte seguono a vivere, si sviluppano, si modificano senza aver più nessuna connessione col rito stesso. Lo sparire del rito si riconnette con lo sparire della caccia quale unica e fondamentale risorsa dell'esistenza, [di conseguenza l'intreccio si modifica,] assorbe in sé alcune nuove particolarità o complicazioni derivate da una realtà nuova e più tardiva. D'altro canto la nuova vita crea nuovi generi letterari (la fiaba novellistica), cresciuti su un terreno già diverso dal terreno della composizione e dei soggetti del racconto di fate. In altre parole l'evoluzione procede mediante stratificazioni, trasposizioni di senso, ecc. e, da un altro lato, mediante neo-formazioni. [La] legge della conservazione della composizione con una sostituzione dei personaggi operanti rimane inconcussa e su questa linea procede l'evoluzione successiva della fiaba. I costumi, le mutate condizioni di vita sono la fonte cui è attinto il materiale per la sostituzione. Così vediamo che sotto il mendicante si può ravvisare la maga, sotto la casa a due piani con balcone la 'casa per uomini', ecc. [Propp 1949: 567-568].

Il particolare intreccio basato sul viaggio e sulla prova non si trova solo nei miti iniziatici e nella fiaba magica, perché il succedersi dei modi di produzione determina la reincarnazione di questa struttura in generi via via diver-

---

si, dal mito alla fiaba all'epopea al romanzo:

Se riuniamo insieme i racconti degli sciamani sui loro esorcismi, sul modo col quale si recano nell'altro mondo in cerca dell'anima, sugli esseri che li aiutano nell'impresa, sul loro viaggio, ecc. e li raffrontiamo con le peregrinazioni e il volo dell'eroe fiabesco, ne ricaviamo una rispondenza. [...] Così si spiega l'unità di composizione del mito, del racconto sul viaggio nell'oltretomba, del racconto dello sciamano, della fiaba, e più tardi del poema, della leggenda eroica e dell'epopea. [...] Qui sta la spiegazione storica di quel fenomeno che è sempre stato ritenuto difficile a spiegarsi, vale a dire del fenomeno dell'analogia universale dei soggetti folcloristici. Quest'analogia è assai più ampia e più profonda di quanto appaia a occhio nudo. Né la teoria delle migrazioni, né quella dell'unità della psiche umana, propugnata dalla scuola antropologica, possono risolvere questo problema. Esso si risolve con l'indagine storica del folklore nella sua connessione con l'economia della vita materiale [Propp 1949: 577-578].

In sostanza, «è molto probabile che esista un preciso collegamento tra forme di vita e religione, da un lato, e religione e favola dall'altro. Ma scompaiono le culture, muore la religione, e il suo contenuto si trasforma in fiaba» [Propp 1966a: 113].

1.2. Vladimir Propp, nel § 2 ("La fiaba come genere") del cap. X ("Il racconto di fate come complesso") delle *Radici storiche*, si interroga sul «sorgere del racconto di fate come tale» [Propp 1949: 569]:

Qual è lo stadio più antico della narrazione? [...] sappiamo già che durante l'iniziazione si raccontavano certe cose ai giovinetti. Ma quali cose? La coincidenza della struttura dei miti e delle fiabe con la successione degli avvenimenti che si svolgevano durante l'iniziazione, fa pensare che gli anziani raccontassero ai giovinetti ciò che accadeva loro, ma lo raccontassero riferendolo all'antenato fondatore della stirpe e delle usanze [...]. All'inizio questi avvenimenti più che narrati venivano rap-

presentati in una forma convenzionalmente drammatica. [...] I racconti rivelavano all'iniziando il senso degli atti di cui era l'oggetto, lo rendevano simile a colui che ne era protagonista; essi erano parte del culto e soggiacevano al divieto [Propp 1949: 569].

In effetti l'iniziazione<sup>2</sup> è un istituto fondamentale delle società primitive:<sup>3</sup> «la sua diffusione è quasi universale. L'esistenza dell'iniziazione sembra testimoniata addirittura anche dalla preistoria» (Maconi 1965: 119); in Australia rappresentazioni drammatiche accompagnano «il racconto intorno all'origine dell'iniziazione, ai tempi mitici, alle imprese degli eroi culturali» (Maconi 1965: 131).

Propp allega un esempio etnografico: il mito d'origine di particolari amuleti (una sorta di abitini) dei pellerossa, corrispondenti agli oggetti fatati della fiaba magica:

<sup>2</sup> Sull'iniziazione cfr. Van Gennep [1981], Boas [2001], Webster [1932], Maconi [1965: 119-140], Di Nola [1970-1976], Eliade [1974], Bettelheim [1973], La Fontaine [1985].

<sup>3</sup> Intendendo col termine "primitive" le società con economia di caccia e raccolta, secondo la proposta di André Leroi-Gourhan: «La parola *primitivo* sta qui a indicare la condizione tecno-economica dei primi gruppi umani, cioè lo sfruttamento dell'ambiente naturale selvaggio. Comprende quindi tutte le società preistoriche precedenti l'agricoltura e l'allevamento del bestiame, e, per estensione, quelle, molto poco numerose, che hanno prolungato nella storia lo stato primitivo fino ai nostri giorni. Gli etnologi già da molto tempo criticano questo termine che è continuamente contraddetto dai fatti sociali, religiosi o estetici e che ha assunto perciò una sfumatura peggiorativa, ma non l'hanno abbandonato, per mancanza di una parola che indichi globalmente i popoli privi di scrittura, lontani dalle "grandi civiltà". Tuttavia il più delle volte esso ricorre tra virgolette. Il senso che qui gli viene dato è invece preciso e ben fondato perché separa dai primitivi tutti i gruppi la cui economia si basa sullo sfruttamento artificiale dell'ambiente naturale. Risponde per di più a caratteristiche comuni e particolari ai gruppi che praticano in modo esclusivo la caccia, la pesca e la raccolta» [Leroi-Gourhan 1977: 177].

Una indicazione assai completa sul modo di considerare simili racconti ci è offerta da Dorsey nell'introduzione alla sua raccolta *Traditions of the Skidi-Pawnee*. [...] «Ogni cerimonia e ogni danza era accompagnata non soltanto dal suo rituale, ma anche dalla narrazione della sua origine», dice Dorsey. La narrazione dell'origine di questi amuleti va intesa, come dimostra l'autore della raccolta, quale narrazione del modo con cui, a esempio, il primo proprietario di questo sacchetto era andato nella foresta, vi aveva incontrato un bufalo che l'aveva condotto nel regno dei bufali dove aveva ricevuto in dono il sacchetto, aveva imparato le danze e al suo ritorno aveva insegnato tutto ciò agli uomini e ne era divenuto il capo. Questi racconti «erano di solito proprietà privata del detentore o del possessore del sacchetto o della danza e, di regola, si narravano subito dopo la celebrazione del rito o durante la trasmissione al possessore successivo della proprietà del sacchetto o della cerimonia». Pertanto il racconto fa parte del cerimoniale, del rito, è legato a esso e alla persona che entra in possesso dell'amuleto; è una specie di amuleto verbale, un mezzo per agire magicamente sul mondo circostante. «Pertanto ognuno di questi racconti era esoterico». [...] In questa osservazione sono importanti due aspetti. In primo luogo, come è già stato rilevato, i racconti si svolgono insieme col rituale e ne costituiscono la parte imprescrittibile. In secondo luogo ci troviamo qui alle fonti di un fenomeno che è stato osservato fino ai nostri giorni, vale a dire il divieto di raccontare. Il divieto veniva emesso e osservato non per motivi di etichetta, ma per le funzioni magiche inerenti al racconto e all'atto stesso del raccontare [Propp 1949: 570-571].

Pur avendo l'intreccio tipico della fiaba magica, questi racconti sono ancora dei miti, per la loro funzione magico-religiosa e per le interdizioni (tabù) che li proteggono:

A differenza della fiaba che per il contenuto del suo soggetto [intreccio] è un relitto, abbiamo qui un legame vivo con tutta la realtà del popolo, con la sua economia, col regime sociale e con le credenze. Gli animali incontrati dall'eroe o dall'antenato dell'iniziando venivano raffigurati su colonne; gli oggetti menzionati in queste leggende si portavano e si indossavano durante le danze, nelle danze si rappresentavano orsi, gufi, corvi e altri animali che conferivano la virtù magica all'iniziando, ecc. I materiali qui citati e le nostre considerazioni ci dicono come sia nato il mito di una determinata categoria, ma non ci dicono come sia nato il racconto di fate.

Nel primo capitolo abbiamo stabilito che la fiaba non è un prodotto del regime sociale nel cui ambito essa esiste. Ora possiamo precisare questo concetto. Il soggetto [intreccio] e la composizione del racconto di fate sono un prodotto del regime del clan nello stadio di evoluzione [caccia-raccolta] rappresentato, a esempio, dalle tribù americane studiate da Dorsey, da Boas e da altri. Qui vediamo la corrispondenza diretta fra base e sovrastruttura. La nuova funzione sociale del soggetto [intreccio], il suo impiego puramente artistico sono collegati con lo sparire del regime che ha creato questo soggetto. L'inizio esteriore di tale processo, del processo di rinascita del mito nella fiaba, si manifesta nel distacco del soggetto e dell'atto della narrazione dal rituale. Il momento di distacco dal rito è anche l'inizio della storia del racconto di fate, mentre il suo sincretismo col rito ne costituisce la preistoria. [...] Anche Dorsey aveva già notato questo distacco. [...] «Naturalmente questi miti sull'origine dei sacchetti e delle danze non rimangono sempre proprietà esclusiva dei sacerdoti; essi si fanno strada tra la gente comune e, raccontati in quell'ambiente, perdono molto del loro significato originario. Così, con un processo graduale di deterioramento si finisce col non attribuire loro più nessun significato e si raccontano come si raccontano le fiabe» [Propp 1949: 573-574].

La fiaba è un mito nella forma, ma non nella funzione: «nelle sue basi morfologiche la favola di magia rappresenta un mito» [Propp 1966a: 96], ma «la 'profanazione' del soggetto sacro incomincia già molto presto, intendendo per 'profanazione' la trasformazione del soggetto sacro in profano, cioè non religioso, non 'esoterico', ma artistico. E questo è anche il momento in cui nasce la fiaba» [Propp 1949: 576].<sup>4</sup> Ma, conclude Propp: «questa tesi non può essere veramente provata, essa può soltanto venire additata» [*ibidem*: 574].

<sup>4</sup> Tracce dell'antica funzione magica permangono ancora in età storica: «Come fu mostrato da D. K. Zelenin nel suo studio *La funzione magico-religiosa dei racconti di fate* il divieto di narrare le fiabe e l'attribuzione ad esse di un influsso magico sulla caccia si è mantenuto fino ai nostri giorni perfino presso i popoli civili» [Propp 1949: 577].



1.3. Claude Lévi-Strauss conduce una critica radicale all'ipotesi che la fiaba sia un relitto, un mito decaduto. Le sue obiezioni hanno dato vita a un dibattito con Propp assai istruttivo, che vale la pena di ricordare per esteso:

Propp ha ragione. Non v'è alcun motivo fondato per isolare la fiaba dai miti, benché una differenza tra i due generi sia avvertita soggettivamente da un gran numero di società; benché questa differenza si esprima obiettivamente mediante termini speciali impiegati per distinguere i due generi; benché infine vengano talora collegati all'uno e non all'altra prescrizioni e divieti (recitazione dei miti a ore determinate o solo in una data stagione, mentre le favole, per la loro natura 'profana', possono essere narrate in qualsiasi momento).

Queste distinzioni indigene sono molto interessanti per l'etnografo, ma non è affatto certo che esse si fondino sulla natura delle cose. È anzi possibile constatare come dei racconti, che hanno il carattere di favole in una società, siano miti per un'altra, e viceversa: primo motivo per diffidare delle classificazioni arbitrarie. D'altra parte il mitografo si accorge quasi sempre che, in forma identica o trasformata, nei miti e nelle fiabe di una popolazione si ritrovano gli stessi racconti, gli stessi personaggi, gli stessi motivi. [...]

Non c'è dubbio tuttavia che quasi tutte le società percepiscono i due generi come distinti, e che la costanza di questa distinzione debba avere una propria causa. A nostro parere questa base esiste, ma va ricercata in una duplice differenza di grado. In primo luogo le fiabe sono costruite su opposizioni più deboli di quelle che si incontrano nei miti, non cosmologiche, metafisiche o naturali, come questi ultimi, ma più frequentemente locali, sociali o morali. In secondo luogo, e proprio perché la favola è una trasposizione attenuata dei temi la cui realizzazione amplificata è caratteristica del mito, la prima è sottoposta meno strettamente del secondo al triplice criterio della coerenza logica, della ortodossia religiosa e della pressione collettiva. La favola offre maggiori possibilità di gioco, le permutazioni diventano in essa relativamente libere e acquistano progressivamente una certa arbitrarietà. Dunque, se la fiaba opera con opposizioni minimizzate, queste saranno tanto più difficili da individuare, e la difficoltà è accresciuta dal fatto che esse, già così ridotte, manifestano una fluttuazione che permette il passaggio alla creazione letteraria [Lévi-Strauss 1960: 180-181].

## Secondo Lévi-Strauss, Propp ha una

concezione erronea dei rapporti tra mito e fiaba. Se ha il grande merito di aver visto in essi le specie di uno stesso genere, egli rimane però fedele alla priorità storica del primo sulla seconda [...] egli avanza l'ipotesi che i 'miti più arcaici' costituiscano il campo donde le favole traggono la loro origine remota. [...] L'etnologo diffiderà di una simile interpretazione poiché sa bene che nel presente coesistono fianco a fianco: quindi un genere non può essere considerato sopravvivenza dell'altro, a meno di non voler presumere che le favole conservino il ricordo di miti antichi, mentre questi sarebbero caduti in disuso. Ma oltre al fatto che questa proposizione sarebbe il più delle volte indimostrabile (perché ignoriamo tutto o quasi delle antiche credenze dei popoli che studiamo e li chiamiamo 'primitivi' appunto per questo motivo), l'esperienza etnologica attuale ci induce invece a pensare che, al contrario, mito e favola sfruttino una sostanza comune, ma ognuno alla sua maniera. La loro relazione non è di anteriore a posteriore, di primitivo a derivato, ma è piuttosto una relazione di complementarità. Le fiabe sono miti in miniatura, in cui le stesse opposizioni sono riportate in scala ridotta. [...] Anche nelle nostre società contemporanee la fiaba non è un mito residuo, ma certo soffre di essere rimasta sola. La scomparsa dei miti ha rotto l'equilibrio e come un satellite senza pianeta la favola tende a uscire dall'orbita e a lasciarsi captare da altri poli di attrazione [*ibidem*: 182-183].

Propp nega la possibilità della coesistenza di un mito con la *sua* fiaba, cioè con la fiaba derivata da questo mito:

Abbiamo esaminato i miti e i riti dei cosiddetti popoli primitivi e li abbiamo ricollegati con le fiabe contemporanee, ma non abbiamo studiato le fiabe di quei popoli, non abbiamo preso in considerazione la possibilità di una tradizione artistica esistente fin dall'inizio. [...] Lo studio delle raccolte di fiabe indiane [dei pellerossa] porta a concludere che si tratta di materiale esclusivamente rituale, vale a dire che fra gli Indiani è ancora sconosciuta la fiaba nel senso che noi diamo a questa parola. [...] Neuhaus l'ha osservata nella ex colonia tedesca della Nuova Guinea. Gli indigeni «conoscevano soltanto le leggende; le fiabe e le favole erano loro ignote. I racconti che a noi sembrano fiabeschi, sono per loro leggende come le altre. Ciò può essere confermato anche dall'ana-

lisi delle fiabe sugli animali» [...] possiamo ritenere che non soltanto i racconti di fate, ma anche molte altre fiabe (a esempio quelle sugli animali) hanno la medesima origine. [...] Così, a esempio, esiste nell'America settentrionale un gruppo speciale di fiabe sul coiote; si tratta di racconti comici sulle prodezze del coiote. [...] Ma queste 'fiabe' si raccontano allorché c'è da compiere qualche impresa e l'abilità del coiote deve trasferirsi sul narratore [Propp 1949: 575].<sup>5</sup>

Lo stesso dicasi per i racconti sul corvo dei popoli paleosiberiani raccolti da Bogoraz: «se il corvo di cui si raccontano tante cose buffe è il creatore del cielo e della terra e se i racconti vengono narrati prima della caccia, anche in questo caso il carattere sacro del racconto è indubbio» [Propp 1949: 576]. Conclude Propp:

Io ritengo che il mito in quanto tale, in quanto categoria storica, sia più antico della favola [...] Una delle proprietà caratteristiche della favola è costituita dal fatto che essa è fondata sull'invenzione poetica e rappresenta una finzione della realtà. Nella maggior parte delle lingue la parola 'favola' è sinonimo di 'bugia', 'menzogna'. 'La favola è finita, non si può più mentire', così il narratore russo conclude il suo racconto. Il mito è invece una narrazione di carattere sacrale, alla cui veridicità si crede, non solo, ma che esprime la fede sacra del popolo. La differenza tra l'uno e l'altra non è quindi formale. [...] Vi sono miti costruiti secondo lo stesso schema morfologico o compositivo della favola [...] ma questa osservazione non ha assolutamente carattere universale. Tutta una serie di miti dell'antichità, anzi la maggioranza, non ha nulla in comune con questo sistema e ciò è tanto più vero per quelli dei primitivi [...] essi si fondano su un sistema morfologico assolutamente diverso. [...] Là dove favola e mito si fondano su un identico sistema, questo è sempre più antico di quella. [...]

Nel corso dello sviluppo storico gli intrecci possono passare da un genere (mito) all'altro (leggenda), e da questo a un terzo (favola) [...] ma il professor Lévi-Strauss non fa riferimento a intrecci concreti e preferisce adoperare le parole 'mito' e 'favola' in senso generalizzato come mito 'in generale' e favola 'in generale' e considerare perciò il genere in

<sup>5</sup> Per i racconti sul coiote cfr. Bright [1993].

quanto tale senza distinguere tipi e intrecci. Quindi egli parla della loro coesistenza a tutt'oggi ma in questo caso egli non pensa come uno storico. Bisogna considerare non i secoli ma i periodi storici e le formazioni sociali. Lo studio dei popoli più arcaici e primitivi porta alla conclusione che tutto il loro folklore (come pure l'arte figurativa) ha carattere esclusivamente sacrale o magico. Ciò che nelle pubblicazioni popolari e a volte anche in quelle scientifiche è spacciato per 'favole dei selvaggi' assai spesso non ha nulla a che fare con le favole. È ben noto che ad esempio le cosiddette favole di animali erano narrate un tempo non come favole, ma come racconti a carattere magico che dovevano contribuire ad una caccia fruttuosa; il materiale relativo è assai abbondante. La favola ha origini più tarde del mito e giunge un momento in cui per un certo tempo essi possono effettivamente coesistere, ma solo nei casi in cui gli intrecci dei miti e quelli delle favole sono diversi e appartengono a sistemi compositivi differenti. L'antichità classica conosceva le favole e i miti, ma i loro intrecci erano diversi. Il mito degli Argonauti e la favola degli Argonauti non possono sussistere contemporaneamente presso uno stesso popolo. Non potevano esserci favole su Teseo là dove ne fioriva il mito e dove gli si tributava un culto [Propp 1966b: 223-225].

A me pare che Propp colga nel segno quando osserva che la confutazione di Lévi-Strauss si fonda su un uso generico dei termini "mito" e "fiaba", cioè su un equivoco terminologico occultato da un'abile retorica.

Presso i popoli primitivi non pare coesistano il mito e la fiaba magica (quella individuata da Propp e basata sul rito dell'iniziazione), ma coesistono il mito e le favole di animali (con funzione ancora mitica, a quanto pare); il mito e le *just-so stories*, cioè le storielle eziologiche, sorta di piccoli miti profani a cui si attaglia perfettamente la descrizione di Lévi-Strauss (miti minori, con opposizioni deboli).

Ad esempio tra gli aborigeni australiani Yolngu della terra di Arnhem (Northern Territory), a quanto mi assicura Franca Tamisari, coesistono miti e *just-so stories* ma sono sconosciute le fiabe magiche.

---

Tra i Boscimani (San) non paiono esistere le fiabe magiche,<sup>6</sup> ma coesistono miti e storie di animali assimilabili alle nostre favole con animali personificati:

Sono molto poche le storie dei (Boscimani) /kham che riguardano solo esseri umani, la maggior parte riguarda animali, e cioè membri del regno animale, oppure corpi celesti o forze della natura connessi con animali. Alcuni di questi racconti sono favole pure e semplici, come quelle che si trovano in tutto il mondo, con animali personificati come eroi che agiscono secondo le loro ben note caratteristiche, o secondo qualità di astuzia o stupidità che vengono loro attribuite [...].

Sono molto poche le storie in cui esseri umani, e non animali, hanno i ruoli principali. Dalla maggior parte dei racconti sulla razza primitiva [popolo delle origini, anteriore ai Boscimani] apprendiamo che gli eroi di un tempo sono ora animali, e i racconti sono la spiegazione delle loro forme e abitudini. Le leggende di capi e figlie di capi, diffuse tra molte tribù bantu, naturalmente non si trovano in un popolo che non ha né capi né una parola per capo. Né sembrano esserci eroi umani leggendari. [...] Gli animali sono così famigliari che parecchi narratori usano un modo tutto speciale di parlare, nel quale tutti i click e la maggior parte delle consonanti sono cambiati in click impronunciabili, probabilmente un'imitazione dei gridi degli animali.

Come i Boscimani non hanno né capi né eroi umani, così non hanno nemmeno racconti nei quali sono presenti gli spiriti degli antenati. Hanno storie di fantasmi simili ai nostri racconti sui luoghi infestati dagli spettri, e in qualche caso parlano dei morti, spesso in connessione con la pioggia, ma non li considerano loro antenati. Né si trovano tracce di totemismo nel folklore dei Boscimani [Bleek 1929: 302, 310].

La maggior parte delle storie di animali è costituita dai racconti sul trickster (cfr. Radin-Jung-Kerényi [1965]), il genere più diffuso nella narrativa dei San (cfr.

<sup>6</sup> A giudicare almeno dalla classica raccolta di Bleek-Lloyd [1911], *Specimens of Bushman Folklore*, che in pratica riporta solo miti e favole di animali, oltre che storie di vita e racconti riguardanti principalmente la caccia.

## 2. Narratori girovaghi

2.1. Chi sono i narratori delle fiabe magiche? Sappiamo che le fiabe venivano raccontate a veglia nelle stalle; sappiamo che le mamme, le nonne, le sorelle maggiori le raccontavano ai bambini in ambito familiare,<sup>8</sup> ma la domanda cruciale è: chi ha diffuso le fiabe, in modo tale da creare una tradizione sostanzialmente compatta, con redazioni ben caratterizzate e stabili diffuse su larghi territori? (cfr. Sanga [in stampa])

Pare di capire, dalle ricerche etnografiche e da prove interne (cioè dalle testimonianze che emergono dai testi stessi), che le fiabe fossero diffuse da narratori professionali: vagabondi, mendicanti, ambulanti, zingari raccontavano fiabe e novelle (spesso desunte da opere a stampa) e leggevano i libri a veglia nelle stalle. Questi narratori erano in grado di allungare o accorciare il testo *ad libitum*, a seconda delle necessità del momento, e venivano normalmente compensati con vitto e alloggio.

Enza Sina, autrice di una pregevole ricerca sulla narrativa popolare friulana a Enemonzo e Preone, distingue

tra i narratori che un tempo frequentavano le veglie serali e quelli che, ancor oggi, tramandano la narrativa orale in ambito familiare. I primi, ge-

<sup>7</sup> Anche per i Pigmei Mbuti viene sottolineata l'importanza delle storie sugli animali (cfr. Turnbull [1959: 53 sgg.]).

<sup>8</sup> Se non ricordo male, già Platone parla di fiabe (*mýthoi*) raccontate ai bambini.

neralmente maschi, erano riconosciuti dalla popolazione per le loro singolari doti narrative, possedevano repertori adattabili al pubblico eterogeneo delle veglie e talvolta vivevano di quanto ricevevano in cambio dei loro racconti. La tradizione familiare – un tempo molto ricca ed oggi la sola documentabile – è invece prevalentemente femminile e il repertorio il più delle volte adattato a un pubblico infantile [Sina 1998: 18-19].

Aggiunge poi in nota, riguardo ai narratori professionali e semiprofessionali:

Alcuni narratori risiedevano in paese ed avevano una occupazione regolare; altri invece vivevano di elemosina, spostandosi da un paese all'altro e ricevendo, in cambio dei loro racconti, vitto e alloggio per qualche giorno. Questi ultimi erano frequenti anche ad Enemonzo e Preone fino agli anni cinquanta circa [*ibidem*: 31]

Io stesso ho raccolto numerose testimonianze sui narratori girovaghi nell'Italia settentrionale. Ecco quanto ci dice Roberto Ferretti della situazione nel Grossetano:

Lo stereotipo della favola come genere infantile, destinato prevalentemente ai bambini e al loro sonno, cede di fronte a una realtà ben diversa: esistevano in Maremma dei fabulatori 'professionisti', particolarmente indicati dalla collettività per la brillantezza e ampiezza del repertorio; le favole erano narrate a puntate (che duravano spesso una intera settimana) ed il pubblico era composto soprattutto da adulti o da più famiglie riunite insieme; esse nascevano da momenti particolari del ciclo dell'anno lavorativo. Così sull'Amiata le favole erano raccontate da uomini (meno frequentemente da donne) durante la sfogliatura del granturco o la *captura* delle castagne, allorché ci si spostava nei *seccatoi* dentro il bosco; mentre in Maremma l'occasione era data prevalentemente dalle operazioni connesse alla *segatura* dei cereali, durante la quale le *compagnie* dei lavoratori passavano lunghe notti accampate intorno ai poderi e negli stessi campi. Nella piana maremmana le favole le raccontavano soprattutto gli uomini che venivano dall'Amiata, testimoni di una cultura più omogenea e meno dispersa, nonché bisognosi di un *focarile* che li ospitasse (le testimonianze informano che per un bicchiere di vino e un morso di *pane bianco* gli amiatini erano disposti a

raccontare per intere nottate); le raccontavano i vecchi diseredati ed erabondi in cambio di cibo e riposo; le raccontavano anche i carbonai o i tagliaboschi dell'Appennino che portavano repertori nuovi e che non di rado divenivano, col loro rappresentare una realtà diversa e col loro dedicarsi ad attività insieme fortemente marginali e fortemente specializzate nei confronti delle comunità locali, i protagonisti stessi di alcuni tipi di racconti [Ferretti 1985: 58].

Giulio Soravia [2009: 132], notando che nelle tradizioni zingare si trovano le stesse fiabe presenti nel folklore europeo, ritiene che gli stessi Zingari siano responsabili della loro diffusione. Tra gli Zingari

il narratore è di solito una persona anziana; spesso, ma non necessariamente, un uomo. [...] Il patrimonio favolistico è proprio degli anziani, delle persone più autorevoli del gruppo, elemento che ne accresce il prestigio, quanto più è vasta e profonda la conoscenza e l'abilità del narratore [...] la capacità di accrescere, di abbellire, con spunti d'occasione o altro, il testo, di attualizzarlo rispetto al contesto particolare, è considerato un pregio. [...] Il linguaggio è improntato a una certa solennità, anche a una certa arcaicità. [...] La narrazione avviene spesso nel momento della pausa serale, attorno al fuoco, quando ci si ritrova tutti a parlare di sé o di cose sentite o di cose passate. A prendere decisioni o a narrare favole, appunto. Il destinatario della favola non è il bambino soltanto [*ibidem*: 134-135].

Particolarmente interessante risulta essere la diffusione delle fiabe magiche in Siberia, su cui ci informa Mark Azadovskij:

Anche la presenza di vagabondi (*brodiagi*) e di coloni penali rappresenta un fattore molto importante. Se non ci si rende conto con chiarezza di questa situazione, è difficile capire la struttura e il carattere del racconto popolare di queste regioni. Questi due fenomeni della vita siberiana, o meglio, del passato della Siberia – i coloni penali e i vagabondi – sono strettamente connessi con l'Istituto siberiano di deportazione, che è esistito per molti anni. I coloni penali sono quei criminali mandati, dopo aver scontato la pena, in qualche villaggio siberiano, dove sono stati accettati dalla comunità di villaggio.



In molti casi questo fatto può aver avuto un qualche effetto positivo sullo sviluppo della regione. Seppure molti di loro cambiarono vita, presero casa e dopo molti duri sforzi e molto duro lavoro acquisirono cittadinanza in questa nuova terra, nondimeno la maggioranza si dimostrò incapace di lavorare. Come dice l'autore di un'opera famosa su coloni penali e *brodiagi*, N. Iadrintsev: «La maggior parte era stata deportata perché incapace di lavorare e di integrarsi nella società della madrepatria, la Russia europea». Inoltre la vita in Siberia, specialmente nelle zone orientali, è eccezionalmente difficile, in special modo a causa del clima e del territorio. «È molto più semplice – continua l'autore – cercare un modo spiccio di far soldi, con la truffa, il furto, l'accattonaggio, ecc.» Fu qui che si sviluppò il fenomeno chiamato *brodiashestvo* (vagabondaggio).

Un *brodiaga* è un deportato, un colono che ha lasciato il luogo assegnato e se ne è andato di casa e si aggira per il paese come un vagabondo. Il vagabondaggio fu uno dei risultati più ovvii della deportazione nella vecchia Siberia. Secondo i dati di Iadrintsev [...] il numero totale dei *brodiagi* in Siberia nel 1860 era dai 20.000 ai 30.000. [...]

È naturalmente comprensibile come una così gran numero di persone sviluppasse proprie abitudini e costumi, una propria legge, una propria letteratura. Tutto ciò influì, in un modo o nell'altro, sulla vita del contadino siberiano e specialmente sulla sua tradizione poetica. Ecco un caso del tutto comune tratto dall'opera di Iadrintsev citata più sopra: «Talvolta, specialmente d'inverno, quando ci si avvicina a un villaggio di notte, si può vedere salire il fumo da ogni bagno. Lì i *brodiagi* hanno trovato asilo per la notte. I contadini danno volentieri rifugio a questi vagabondi e li trattano anche con rispetto se non fanno danni. Ai contadini piace ascoltare i racconti e gli aneddoti dei *brodiagi*».

Questi incontri non sempre sono casuali e temporanei. Spesso i *brodiagi* lavorano per i contadini per periodi più o meno lunghi. Molti dei narratori che ho avuto l'opportunità di ascoltare indicavano come loro maestri *brodiagi* che avevano lavorato al villaggio e da cui avevano appreso i racconti. La stessa cosa è stata riferita dal raccoglitore siberiano Vinogradov. L'illustre etnografo S. Maksimov ci racconta di Gorkin, famoso *brodiaga* e rapinatore: «Scontata la pena, divenne un proprietario esemplare, conosciuto in tutta la regione del Transbaikal come corriere postale (*Iamschchik*) e come abile esecutore di canzoni. Alla fine, non potendo star fermo a lungo, diede ogni cosa a suo figlio e se ne andò mendicando. Visitando villaggi e capanne, amava deliziare i bambini con racconti e storielle».

Alcuni studiosi del folklore siberiano, ad esempio il famoso editore Astyrev, che visse per un breve periodo in Siberia come esule politico,

sono dell'opinione che tutti i racconti popolari siberiani provengono dai coloni penali. Questo punto di vista è naturalmente eccessivo, ma è certo che un'intera serie di stratificazioni del racconto popolare siberiano possono essere fatte risalire all'influenza dei coloni penali e dei vagabondi [Azadovskij 1974: 16-17].

Azadovskij parla di una vera e propria scuola, di uno specifico "stile" funzionale allo sfruttamento pratico di questo "artigianato" artistico:

Il fattore della deportazione si può anche vedere in motivi specifici e dettagli di vita vissuta introdotti nei racconti; ne è esempio l'emergere di motivi legati al vagabondaggio. Molto spesso l'eroe, in momenti di difficoltà (ad esempio quando fugge un'ingiusta punizione) scompare nella foresta e conduce "una vita vagabonda" o semplicemente "va in giro". Si tenga anche presente il frequente riferimento alla prigione e la conoscenza della vita carceraria. Ma non è in questo che noi troviamo il significato principale del fattore della deportazione, che non sta tanto nel contenuto quanto nella forma, come si vede con grande chiarezza nella composizione del racconto.

Raccontare storie per il colono penale non è un semplice passatempo, un divertimento, ma è piuttosto un importante mezzo per guadagnarsi la vita, in un certo senso una forma di artigianato. Di qui la necessità di dare al racconto un massimo di momenti eccitanti, interessanti, arguti; di qui la sovrabbondanza di elementi osceni, che improvvisamente appare, in maniera inaspettata, nel racconto; di qui la moltitudine di complicazioni dell'intreccio; di qui l'introduzione di un gran numero di episodi che spesso diventano autonomi.

Riferirò qualche ricordo tratto dalle mie ricerche, proprio come mi è stato riferito. «Stai seduto di sera sulla porta e arriva un colono, e comincia a raccontare una storia. Va avanti a lungo, si fa tardi, ma lui continua a raccontare. A volte non vuoi lasciarlo andare, e lui ci mette due giorni a raccontare una storia». Praticando la scaltra politica di Sheherazade, per guadagnarsi un letto e un pasto deve raccontare la storia in modo tale da incantare il contadino siberiano. Ma la cosa più importante è che deve essere capace di prolungare il racconto fino all'arrivo della zuppa. Questi non sono casi isolati, sono menzionati anche da altri raccoglitori [...].

Molto probabilmente abbiamo qui a che fare con una specifica tradizione, con una specifica maniera, con una vera e propria scuola.

Pertanto possiamo vedere gli elementi essenziali dell'influenza dei vagabondi e dei coloni penali in due direzioni: nella forma [struttura] e, in misura minore, nel contenuto. [...]

Strettamente legato al motivo del vagabondaggio è un motivo che noi possiamo chiamare l'accoglienza del vagabondo. Per gli abitanti dei villaggi lungo le strade principali o che hanno in qualche modo contatti diretti con loro questo motivo è molto caratteristico e ci indica un aspetto tipico della vita locale. Nel racconto *Il giardino maledetto* incontriamo una serva con tre figli eroici, che si è arricchita e ha una locanda. «Talvolta i viaggiatori vengono e bussano alla porta. I figli chiedono alla madre se devono lasciarli entrare, lei risponde: "O cari figli, lasciate entrare i viaggiatori. Io stessa ho girovagato per lungo tempo e quindi ho pietà di tutti quelli che lo fanno"» [...] Il motivo dell'accoglienza del vagabondo è presente anche nel racconto del ricco Marko. «Una volta un mendicante girovago arrivò a casa e chiese alloggio per la notte. La donna rifiutò e disse: "Non prenderlo, sono incinta e può succedere qualcosa di spiacevole". Ma il marito risponde: "Nemmeno per sogno, donna sciocca. Abbiamo una camera apposta". E lascia entrare il vecchio» [*ibidem*: 18-21].

2.2. Una prova interna della diffusione delle fiabe magiche ad opera di mendicanti e vagabondi sono le formule finali (su cui cfr. Sanga [1984-1986]), che sono queste, implicite o esplicite. Vediamo qualche esempio.

Una fiaba toscana:

*A tutti i poeri della città, diedono pane, vino e carne:  
e se ne stettero  
e a me nulla mi dettero.*

Una fiaba siciliana:

*Iddi arristaru filici e cuntenti  
Ma a nui 'un ni desinu nenti.<sup>9</sup>*

<sup>9</sup> Traduzione: 'loro restarono felici e contenti / ma a noi non diedero niente'.

La formula finale di quest'altra fiaba toscana è particolarmente interessante perché, oltre alla richiesta di cibo (espressa con un'inversione da mondo alla rovescia), c'è anche la richiesta di scarpe, indumento fondamentale per il vagabondo:

*Se ne stettero e se ne godettero  
E a me nulla mi dettero  
Mi dettero un panierino di vino  
Un fiaschettino di pane  
Un paio di scarpette rosse  
Andetti a casa e eran tutte rotte.*

La più famosa e diffusa formula finale delle fiabe italiane rimanda verosimilmente all'ambiente dei vagabondi gerganti:

*Stretta è la foglia e larga la via  
dite la vostra che ho detto la mia.*

In gergo *foglia* significa 'borsa, tasca, soldi',<sup>10</sup> e pertanto la formula dovrebbe significare: 'i soldi sono pochi, la strada è lunga, io ho finito e riprendo il cammino'.<sup>11</sup>

Questa ipotesi è confermata da un augurio degli Zingari, che costituiscono una sorta di aristocrazia della marginalità, raccolto in Brianza presso una *famiglia* di rom macedoni (cfr. D'Ambrosio [2009: 110-111]):

<sup>10</sup> *Foglia* viene dall'argot *fouille, feuille* (già in François Villon), perché la borsa, la tasca è «quella in cui si scava»: cfr. Prati [1978, s.v.].

<sup>11</sup> Assai più esplicita, in questo senso, è la versione «lieve la foglia, lunga la via», citata da Spitzmuller [1975: 809].

---

čo riurito tena astarèrtu,  
kas riurìs te astakàs,  
lovèntsa,  
boriàntsa,  
šamutrèntsa,  
sunakàza,  
sastimàzia,  
bagtāza le drōma,  
bāre le kiza.<sup>12</sup>

L'augurio naturalmente rovescia i termini: che le strada sia corta, e che i grembiuli (le tasche) siano grandi, pieni. La tradizione narrativa di cui sto parlando non è limitata all'Europa, ma è anche presente nel Mediterraneo; per fare un esempio, Françoise Légey ha raccolto – all'inizio del Novecento – *Contes et Légendes Populaires du Maroc* da narratori come Lalla Ourqiya, «una vecchia “nobile”, cioè discendente della famiglia di Maometto, povera e nubile, ospitata in un convento, ma libera di circolare negli harem dei notabili e di raccontare le sue storie sia nell'appartamento delle favorite che nelle cucine in cambio di ospitalità».<sup>13</sup>

Anche le formule finali delle fiabe marocchine riconducono alla questua del cibo: «E' venuto fuori un paniere di mele del paradiso, che ognuno me ne dia una»; mentre una formula iniziale riporta al mondo alla rovescia, grande mito dei vagabondi: «All'epoca in cui i ciechi cucivano e i paralitici scalcavano i muri».

<sup>12</sup> Traduzione: 'chi ti rincorre non ti prende, chi rincorriamo prendiamo, con soldi, con nuore, con cognati, con oro, con fortuna, piccole le strade, grandi i grembiuli'.

<sup>13</sup> Traggo questa informazione, e le successive, dalla recensione di Morbiato [in stampa].

---

### 3. *I marginali*

3.1. I professionisti della letteratura popolare, sia i narratori girovaghi, che i cantastorie e i teatranti, sono tutti dei marginali, appartengono al mondo della “piazza”, dei vagabondi, mendicanti, malviventi, ambulanti, fieranti, impegnati in questue, furti, truffe, commerci, servizi, spettacoli; insediato nei bassifondi delle città di tutto il mondo, è in continuo incessante movimento lungo le strade.<sup>14</sup> I cantastorie producono e diffondono canzoni; i vagabondi producono e diffondono fiabe; i fieranti (burattinai, marionettisti, attori girovaghi, esibitori, giostrai, ecc.) producono e diffondono spettacoli.

I marginali sono identificati sotto il profilo economico dall’estraneità alle attività produttive; sotto il profilo sociologico dal vagabondaggio; sotto il profilo culturale dall’uso di una lingua speciale, il gergo.<sup>15</sup> Non “lavorano”, cioè non svolgono attività produttive socialmente riconosciute, ma si dedicano ad attività parassitarie (accattonaggio) o illecite (furto, truffa), o ad una sorta di terziario “superfluo”, fatto di spettacoli (cantastorie, fieranti), piccoli commerci (imbonitori, merciai ambulanti) o servizi (calderai, arrotini, ombrellai, spazzacamini), del tutto contiguo alla truffa e all’accattonaggio. Non hanno fissa dimora all’interno di un territorio definibile come area di

<sup>14</sup> Sui marginali si veda anzitutto la straordinaria autobiografia di Arturo Frizzi [1912], *Il ciarlatano*, e quelle raccolte da Danilo Montaldi [1961], *Autobiografie della leggera*; e il fondamentale *Libro dei vagabondi* di Piero Camporesi [1973]; inoltre Leydi [1959], Geremek [1973; 1979; 1980; 1985; 1986; 1988a; 1988b; 1991; 1992], Sanga [1978; 1989a], Silvestrini [1987].

<sup>15</sup> Sul gergo cfr. Sanga [1993].

sfruttamento, perché sono nomadi (cioè con residenza mobile, come i vagabondi e i fieranti) o itineranti (come gli ambulanti, che tornano periodicamente alla propria residenza). Chiamano sé stessi con i nomi di *furbi* 'intelligenti', *dritti* 'giusti', *leggera* 'quelli della legge', *bianti* 'quelli che vanno per via', *calcanti* 'quelli che vanno per strada', *scarpinanti* 'quelli che vanno a piedi', *camminanti*, in opposizione ai *fermi*, i sedentari, chiamati anche *gagi*, con un termine zingaro che significa 'gli altri, i non zingari'.

Il gergo è una lingua particolare, parassitaria, che si avvale delle fonetica e della grammatica di una lingua ospite (lingua nazionale o dialetto locale), e di un lessico proprio, comune in varia misura a tutti i gerghi europei. I meccanismi linguistici su cui è costruito il gergo, di natura sia retorica (metonimia) che fonetica e morfologica, si ritrovano in tutti i gerghi del mondo (cfr. Sanga [1993]).

La cultura dei marginali è ideologica, esprime una forte identità, basata sulla radicale alterità verso la società produttiva, disprezzata e parassitata (i contadini, i *gagi*, che sono tutti polli da spennare), e sull'inversione dei valori: lavorano la festa (la domenica, alle sagre e alle fiere) e riposano il lunedì e gli altri giorni feriali; prediligono lo spreco, la dissipazione, l'ostentazione; infatti sono prodotti e diffusi dai marginali i grandi temi mitici del "Mondo alla rovescia" e del "Paese di Cuccagna" (termine gergale, da *cuccare* 'prendere, guadagnare'). I marginali, anche se talvolta miserabili, esprimono comunque un forte senso di superiorità, e si riconoscono nei valori dell'intelligenza, della furbizia, dell'amore per il rischio e per la novità, che è strumento di guadagno (la nuova

canzone venduta dal cantastorie, il nuovo ritrovato spacciato nelle fiere).

3.2. Se confrontiamo sistematicamente le caratteristiche della cultura dei marginali con quelle dei cacciatori-raccoglitori troviamo analogie sorprendenti sotto il profilo economico, ambientale, sociale, ideologico, psicologico (cfr. Sanga [1990]).

I cacciatori-raccoglitori non hanno un "modo di produzione", ma un "modo di sfruttamento", secondo la definizione di Meillassoux [1981: 76]: mentre l'agricoltura, l'allevamento, l'industria "producono" le risorse, la caccia e raccolta "predano" le risorse esistenti: «l'uomo attinge tutto ciò che gli serve dalla natura senza migliorarla o modificarla» [Meillassoux 1981: 69].

Analogamente i marginali si procurano le risorse attraverso la predazione, non dell'ambiente naturale ma dell'ambiente sociale: il furto e la truffa (omologhi della caccia con armi e con trappole) e l'accattonaggio (omologo della raccolta). L'accattonaggio (come la raccolta) è individuale, mentre il furto e la truffa (come la caccia) possono assumere forme cooperative.

Il tempo dedicato alla predazione, sia tra i marginali che tra i cacciatori-raccoglitori, è complessivamente limitato, ma non costante, e assume quel caratteristico andamento fluttuante che Sahlins ha definito «ritmo paleolitico» [Sahlins 1980: 28-29, 35, 40, 48] (cfr. Sanga [1994]). Le risorse, anche se talvolta abbondanti, sono aleatorie. Non è praticata alcuna forma di accumulazione della ricchezza; di conseguenza vi è un caratteristico regime di flut-



tuazione esistenziale, in cui si alternano periodi di abbondanza e di scarsità.

Sul piano ambientale anche i marginali, come i cacciatori-raccoglitori, praticano il nomadismo, cioè la dispersione territoriale per poter sfruttare le risorse a rotazione; e mostrano una grande capacità di adattamento all'ambiente, che non viene modificato, ma parassitato.

Sul piano sociale anche i marginali presentano la caratteristica tipica dei cacciatori-raccoglitori, cioè la flessibilità dei gruppi sociali: il gruppo fondamentale è la banda, aggregazione plastica e instabile collegata allo sfruttamento delle risorse.

Vi è una forte ideologia solidaristica ed egualitaria; il prodotto del furto (come quello della caccia) è ripartito equamente nel gruppo. Così come la caccia rispetto alla raccolta, anche il furto e la truffa sono valorizzati rispetto all'accattonaggio, così come sono valorizzate le doti di intelligenza, abilità e astuzia, di audacia e di capacità di affrontare il rischio, come pure la libertà, l'assenza di vincoli.

Infine si ritrovano, sia tra i cacciatori-raccoglitori che tra i marginali, l'immersione nel presente (il vivere alla giornata); l'avversione verso il lavoro (inteso come legame, disciplina, obbligo); la propensione all'ozio, allo spreco, all'eccesso; un forte senso di identità e di superiorità che, a contatto con le popolazioni produttive, genera un'ideologia dell'inversione dei valori ("Il mondo alla rovescia") e una sistematica contrapposizione dei due mondi: i marginali oppongono i *dritti* ai *gagi* così come i Pigmei Mbuti oppongono la foresta al villaggio (cfr. Meillassoux [1981: 67]).

Mentre con la produzione gli uomini elaborano un modo di sussistenza specifico, distinto da quello animale, basato sulla domesticazione della natura, con la predazione gli uomini «si trovano a competere con gli animali predatori» [*ibidem*: 69] in un modo di sussistenza che non li distingue dagli altri animali.

Ebbene, nel gergo – la lingua dei marginali – noi troviamo tracce consistenti di quell'identificazione tra uomo e animali propria delle società di caccia e raccolta (cfr. Sanga [2005: 313]).

L'analisi linguistica interna (cfr. Sanga [1989b; 1993]) dimostra che il gergo si connota come la lingua dell'altro, del forestiero, dello straniero (perché il marginale gergante, sempre in viaggio, è straniero dappertutto). Il gergo è la varietà negativa, rozza de villana, della lingua; è talmente "altro" da essere ai margini del linguaggio umano (lingua degli infanti, che non sanno ancora parlare, o dei balbuzienti, che parlano male) o da esserne addirittura al di fuori (lingua degli animali). Il gergo, in una visione cosmica, è l'"antilingua", la varietà speculare e complementare della lingua, secondo quel processo di polarizzazione che ha portato i marginali a costruire la propria antisocietà come un doppio speculare della società dei sedentari.

Lo strato più arcaico del gergo – attraverso l'uso di onomatopree, voci infantili, formazioni elementari prelinguistiche – indica un'opposizione primaria tra umano e non umano, dove il gergante colloca sé stesso nel polo non umano (cfr. Sanga [1993]).

Per rintracciare le origini di questo tipo di umanità, di

questa umanità ferina, pre-umana, dobbiamo risalire all'età in cui si è fondata la nostra concezione di umanità come radicalmente distinta dalla natura selvaggia, e proporre un'ipotesi affascinante: i marginali si sono distinti, come gruppo sociale, all'epoca dell'avvento delle culture agricole sedentarie: sono coloro che si sono sottratti alla domesticazione agricola e hanno continuato a vivere nella nuova società secondo i modi propri delle società di caccia e raccolta. Mentre i cacciatori-raccoglitori predano l'ambiente naturale, i marginali predano l'ambiente sociale, "naturalizzano" la società umana, che diventa la loro "foresta" (cfr. Sanga [1990]).

A mio modo di vedere il gergo dei marginali è una prova decisiva del legame storico tra cacciatori-raccoglitori e marginali, perché sembra derivare dagli antichi gerghi di caccia, che venivano insegnati ai giovani nel corso dell'iniziazione (cfr. Sanga [1997a; 1997b; 2005]).

I cacciatori primitivi, durante le battute di caccia, usano un linguaggio speciale (un gergo di caccia) in cui il lessico corrente è sostituito da un lessico specifico, di natura prevalentemente metonimica, talvolta da una lingua straniera (cfr. Zelenin [1989]). Ad es. in Siberia

dal momento in cui il cacciatore lascia la sua abitazione, egli cessa di designare le cose con il loro nome abituale. Il cammino da seguire, il luogo da raggiungere, tutto ciò che si riferisce all'atto che egli compirà o che ha appena compiuto, tutto insomma sarà espresso in termini stabiliti in precedenza. Si tratta di metafore, o di parole di sostituzione, che esistono nel linguaggio corrente ma con un senso diverso, oppure di termini presi in prestito da una lingua straniera o inventati di sana pianta [Lot-Falck 1961: 113].

---

#### 4. *Raccontare storie*

4.1. Secondo Vladimir Propp la fiaba nasce tra i cacciatori, secondo Carlo Ginzburg la narrazione stessa nasce tra i cacciatori:

Forse l'idea stessa di narrazione (distinta dall'incantesimo, dallo scongiuro o dall'invocazione) nacque per la prima volta in una società di cacciatori, dall'esperienza della decifrazione delle tracce. Il fatto che le figure retoriche su cui s'impenna ancora oggi il linguaggio della decifrazione venatoria – la parte per il tutto, l'effetto per la causa – siano riconducibili all'asse prosastico della metonimia, con rigorosa esclusione della metafora, rafforzerebbe quest'ipotesi – ovviamente indimostrabile. Il cacciatore sarebbe stato il primo a 'raccontare una storia' perché era il solo in grado di leggere, nelle tracce mute (se non impercettibili) lasciate dalla preda, una serie coerente di eventi [Ginzburg 1979: 67].

L'importanza della conversazione e del racconto tra i cacciatori-raccoglitori, in particolare delle narrazioni di caccia, è stata segnalata dagli etnografi:

È difficile per noi capire quanta parte il conversare, e quindi anche il raccontare, abbia nella vita dell'uomo primitivo. Dove il solo lavoro dell'uomo è la caccia, che occupa solo poche ore al giorno, e probabilmente non tutti i giorni, c'è una quantità di tempo libero senza paragoni tra i popoli civilizzati. Anche le donne impiegano solo una parte del giorno a raccogliere cibo e legna e a portare acqua. Ci sono molte ore a mezzogiorno, sotto le frasche, e di sera, attorno al fuoco, in cui tutti siedono a parlare e ad ascoltare. Storie mescolate a canti e accompagnate dalla mimica solo il principale passatempo quotidiano [Bleek 1929: 311].

Queste parole si riferiscono ai Boscimani,<sup>16</sup> dei quali è stato detto che il racconto è una forma di raccolta, perché

<sup>16</sup> Sui quali vedi, per lo specifico argomento di cui stiamo trattando, Biesele [2005] e Guenther [2006: 244-245].

è appreso attraverso una tecnica omologa alla raccolta (cfr. Guenther [2006: 251]) ma è diffuso comunitariamente, con modalità omologhe alla spartizione del prodotto della caccia.

//Kabbo, boscimano /Xam, interrogato da Wilhelm Bleek nel 1873, dice che ha raccolto il suo repertorio di storie al fuoco serale del bivacco o alle pozze d'acqua, nelle sue visite da campo a campo (cfr. Bleek-Lloyd [1911: 299-305], Bleek [1929: 311], Guenther [2006: 241, 252]).

I Boscimani riconoscono e apprezzano l'abilità nella caccia (meno nella raccolta), ma altresì riconoscono e apprezzano l'abilità nel raccontare, incoraggiano la creatività, la variazione, l'esecuzione, la diversità stilistica. Il raccontare ripropone, a livello espressivo, i tratti culturali fondamentali della caccia-raccolta: nomadismo, stagionalità, opportunismo, flessibilità, apertura, imprevedibilità, individualismo, iniziativa (cfr. Guenther [2006: 252]).

4.2. Abbiamo finora allineato una serie di ipotesi: che la fiaba derivi dai miti iniziatici dei cacciatori-raccoglitori (§ 1); che sia stata diffusa dai marginali (§ 2); che i marginali siano gli attuali discendenti (culturali, non biologici) dei cacciatori-raccoglitori (§ 3). Come possiamo annodare questi fili in un'ipotesi unitaria? Il punto cruciale riguarda il distacco della fiaba dal mito:

Questo distacco può avvenire naturalmente, come necessità storica, oppure può essere affrettato artificialmente, dall'apparire degli Europei, dalla cristianizzazione degli Indiani e dalla emigrazione forzata di intere tribù verso terre peggiori, dal mutamento del modo di vivere, dal mutamento dei metodi di produzione, ecc. [Propp 1949: 573].

Il distacco “naturale” presuppone lo scenario di un’evoluzione parallela e indipendente delle società di caccia-raccolta in società produttive; ma sappiamo che le cose non sono andate così, e che l’agricoltura e l’allevamento si sono diffusi per contagio, spazzando via i cacciatori-raccoglitori o respingendoli in territori sempre più ristretti: «le società di cacciatori, anche quando sono messe in contatto con gli agricoltori o fornite di strumenti con un rendimento superiore, non si trasformano necessariamente» [Meillassoux 1981: 78].

Appare quindi interessante esplorare l’ipotesi del distacco artificiale, prodotto dal contatto tra civiltà diverse.

Lo stato attuale dei cacciatori-raccoglitori ci mostra che il contatto tra società primitive e società produttive è la regola, non l’eccezione; e verosimilmente questa coesistenza data dal momento stesso in cui sono sorte le società produttive.

Vediamo il caso dell’Africa, così come ci viene descritto da James Woodburn [1988: 37-40]: nella maggior parte dei paesi dell’Africa sub-sahariana ci sono piccoli gruppi di cacciatori-raccoglitori: in Mauritania, Repubblica centrafricana, Gabon, Cameroon, Guinea equatoriale, Congo, Zaire, Ruanda, Burundi, Uganda, Kenya, Etiopia, Somalia, Tanzania, Angola, Zambia, Namibia, Botswana e Sudafrica e probabilmente anche altrove. Questi gruppi sono per la maggior parte separati l’uno dall’altro da gruppi, molto più popolosi, di coltivatori e pastori, che sono non solo numericamente, ma anche politicamente dominanti.

I cacciatori-raccoglitori attuali comprendono molti diversi gruppi della foresta equatoriale cui ci si riferisce col

nome di Pigmei e che i loro vicini chiamano Mbuti, Mbutte, Aka, Twa, Tuwa, Tswa e Chwa; i gruppi della savana, chiamati anch'essi con varianti del termine Twa; parecchi gruppi in Kenya e Tanzania che i vicini Maasai chiamano Ndorobo o Dorobo; molti gruppi in Botswana, Namibia e Angola che sono correntemente chiamati Boscimani o San; e anche molti altri gruppi come gli Hadza della Tanzania o i Kwegu dell'Etiopia.

Tutti i cacciatori-raccoglitori africani sono totalmente o parzialmente circondati da vicini pastori e coltivatori, con cui hanno frequenti contatti, e sono separati dagli altri cacciatori-raccoglitori (di cui possono aver sentito parlare oppure di cui ignorano completamente l'esistenza). Woodburn [1988] chiama 'incapsulamento' questa inclusione.

L'atteggiamento delle popolazioni produttive nei confronti dei cacciatori-raccoglitori ricorda da vicino il disprezzo misto a timore che in Occidente si riserva ai marginali e in particolare agli Zingari, che costituiscono la quintessenza, se non l'aristocrazia, della marginalità.

È paradigmatico il caso degli Hadza della Tanzania, accuratamente descritto da James Woodburn (*ibidem*: 37-40): gli Hadza, come tutti gli altri cacciatori-raccoglitori incapsulati, sono considerati diversi e inferiori, stigmatizzati e discriminati dai loro vicini coltivatori; ma al tempo stesso si crede siano dotati di poteri magici. La loro lingua con i click non è considerata una vera lingua ma un miscuglio cacofonico e imbastardito delle lingue circostanti con inclusi suoni animaleschi; e in effetti essi stessi sono visti quasi come degli animali, perché vivono nella boscaglia, il luogo gli animali selvatici. Anche la loro alimentazione è

considerata disgustosa e si insiste sul fatto che gli Hadza mangiano carne cruda e sono rozzi e ingordi nel mangiare, così come in altre forme di comportamento. Sono molto criticati per l'accattonaggio e per l'infantile noncuranza verso la ricchezza e la proprietà. Sono considerati poveri e sono spesso incolpati della loro povertà.

Come gli Zingari, gli Hadza appaiono misteriosi, conoscono medicine segrete (specialmente contro il morso dei serpenti) e hanno straordinari poteri soprannaturali, e approfittano della loro reputazione di popolo misterioso nei rapporti con gli altri, specialmente nella vendita delle erbe medicinali.

Proprio come i marginali, gli Hadza si procurano le risorse attraverso l'accattonaggio:

La maggior parte degli oggetti che si procurano sono di scarso valore. Una manciata di tabacco o un pezzo di zappa rotta per fare punte di freccia si ottengono facilmente mendicando. Altre cose – come vestiti o un'ascia – sono più difficili da avere. Gli Hadza li cercano in maniera opportunistica, tra i numerosi vicini, così come cercano miele o selvaggina nella boscaglia. Profittano del loro esotismo così come fanno gli Zingari in Europa raccogliendo ferrovecchio o vendendo pizzi. Talvolta promettono in cambio (e raramente mantengono) carne e miele. Talaltra si rendono talmente molesti che i vicini gli danno ciò che vogliono purché si tolgano di torno. Gli Hadza, consci di essere disprezzati, non si preoccupano della loro fama, ben sapendo di non poter fare nulla per migliorarla. Gli oggetti ricevuti non sono né curati né conservati. [...] Il modo indecoroso in cui gli Hadza mendicano, non mantengono le promesse e barattano le merci in cambio di un profitto immediato piuttosto che darle in dono, conferma il loro basso status agli occhi dei vicini, ma evita loro proteste, debiti, legami e anche di pensare al futuro (piuttosto che al presente), cosa che gli Hadza trovano inaccettabile sia nei rapporti tra di loro che in quelli coi vicini coltivatori [Woodburn 1988: 51-52].

Non pare esserci una gran differenza con quanto scri-



---

veva Erasmo da Rotterdam nel *Sermo de mendicis* (1524):

Ci sia la guerra, ci sia la pace, noi viviamo sicuri: non siamo coscritti per il servizio militare, non siamo chiamati ad uffici pubblici, non paghiamo le tasse, mentre il popolo è spogliato dalle esazioni, nessuno mette il naso nella nostra vita: quand'anche si commetta qualche colpa gravissima, chi vorrà chiamare in giudizio un mendico? Anche se picchiamo un uomo, si ha ritegno di battersi con un mendico... Anche il popolo, con una certa superstizione, ha paura di offendere noi, sacri a Dio [Camporesi 1973: LXXIX-LXXX].

Un altro punto assai rilevante è il rapporto asimmetrico nella reciproca conoscenza dei due gruppi in contatto:

I vicini, anche quelli che hanno a che fare con gli Hadza, non li conoscono quasi per nulla, anche a causa della distanza sociale che interpongono tra loro e gli Hadza; nonostante i contatti prolungati, non li capiscono e non sanno parlare la loro lingua. Si aspettano che gli Hadza imparino la loro lingua, e non si danno pena di conoscere i costumi degli Hadza. [...] Invece gli Hadza, poiché imparano le lingue dei vicini, ne hanno una conoscenza molto più realistica di quella che i vicini hanno degli Hadza [Woodburn 1988: 40].

Il fenomeno è generale e testimonia di un'altra importante omologia tra i cacciatori-raccoglitori e i marginali, i quali conoscono e usano la lingua dei sedentari, mentre questi ignorano il gergo:

Nelle interazioni cacciatori-coltivatori, i cacciatori-raccoglitori spesso parlano la stessa lingua dei produttori, o lingue imparentate, il che fa supporre un lungo periodo di rapporti tra le due popolazioni. Quando non parlano la stessa lingua dei loro vicini agricoltori o pastori, è normale che i cacciatori-raccoglitori la imparino, circostanza comune anche tra i cacciatori-raccoglitori del Sudest asiatico. L'inverso non è dato; i coltivatori raramente imparano la lingua dei cacciatori-raccoglitori [Spielman-Eder 1994: 307].

I cacciatori, come i gerganti, sono poliglotti (cfr. Sanga [1987]): i Pigmei Mbuti sono plurilingui e passano, nel corso dello stesso racconto, dall'una all'altra delle lingue bantu con cui sono in contatto (cfr. Turnbull [1959: 46]).

Vediamo da vicino il caso dei Pigmei Mbuti (Bambutu) del Congo, che hanno stabilito relazioni assai strette con le popolazioni che li circondano:

Il rapporto fra Pigmei e Negri si concretizza dal punto di vista economico in uno scambio intenso e regolare di beni, sul quale purtroppo mancano dati quantitativi adeguati. I Pigmei forniscono ai Negri la carne e alcuni prodotti della foresta (miele, legno per le costruzioni, erbe mediche), oltre a prestazioni in lavoro, ricevendone in cambio oggetti di metallo (soprattutto machete, asce, coltelli e punte per le frecce e per le lance), vasellame di argilla di un tipo assai scadente (oggi quasi del tutto soppiantato da recipienti di metallo o di plastica), stoffe, alcuni generi voluttuari, come il tabacco, alcuni prodotti agricoli (banane soprattutto, ma anche manioca, riso e fagioli), e il sale. In teoria almeno, sembra che tale scambio non sia economicamente indispensabile per i Pigmei, se non nella misura in cui certi beni di lusso divengono alla lunga una necessità. L'ambiente in cui vivono è in grado di fornire in abbondanza tutto ciò di cui abbisogna una popolazione di cacciatori-raccoglitori. Resta comunque il fatto che i Pigmei apprezzano certi cibi e certi oggetti che possono procurarsi soltanto dai villaggi e certamente, anche se in teoria potrebbero rinunciarvi, non sono più disposti a farlo. Lo dimostra il fatto che per averli non esitano spesso a ricorrere al furto.

Altrettanto ricercati dai Negri sono i prodotti e il lavoro forniti dai Pigmei. Un tipo di economia come quella da essi praticata, basata su una coltivazione assai primitiva, affiancata da un minimo di allevamento di animali da cortile e di capre, può difficilmente essere autosufficiente e l'apporto della caccia pigmea si rivela cruciale. Anche se parecchi gruppi negri praticano la caccia, soprattutto con le trappole, la selvaggina si esaurisce presto nei dintorni di un villaggio e l'avversione, sostanziata di paura, che quasi tutti i Negri nutrono per la foresta, impedisce loro di penetrarvi più profondamente e rende vantaggioso delegare questa attività ai Pigmei. [...]

I Bambutu sono impiegati inoltre nel lavoro dei campi, soprattutto come guardiani, per tenere lontani gli animali che danneggiano le piantagioni [Ariotti 1982: 12, 14].

---

È importante sottolineare i rapporti sociali che si instaurano tra le due comunità:

Il rapporto fra Pigmei e Negri non si esaurisce infatti nello scambio economico. I Pigmei partecipano alla vita dei villaggi, in cui risiedono per certi periodi dell'anno, sottomettendosi durante la loro permanenza alle obbligazioni sociali, religiose e rituali che questa comporta. Legami matrimoniali e di parentela e legami creati attraverso i rituali li uniscono agli abitanti dei villaggi e ne condizionano i comportamenti.

Il senso di una propria superiorità sociale e culturale fa sì che i Negri vivano questo rapporto globale come un rapporto fra padroni e schiavi. Si tratta tuttavia di una rappresentazione culturale della realtà, che non si traduce in effettivo controllo politico. La vita stessa del cacciatore impone per gran parte dell'anno ai Pigmei il nomadismo e un'organizzazione socioculturale di grande semplicità, che rende impossibile qualsiasi efficace forma di dominio. Finché i Pigmei rimarranno cacciatori, i Negri non potranno porli in una reale condizione di subalternità; d'altro canto, è più vantaggioso per i Negri che essi rimangano cacciatori, se vogliono continuare ad ottenere tutto ciò che a loro serve dalla foresta. È questa contraddizione che dà al rapporto il suo carattere di attrazione/repulsione, che spinge i due gruppi a cercarsi e a sfuggirsi nello stesso tempo [Ariotti 1982: 15].

I legami matrimoniali che si instaurano sono però asimmetrici:

Il matrimonio con individui negri è unidirezionale: sono solo donne pigmee a sposare uomini negri, mai il contrario. I figli nati da questi matrimoni appartengono al gruppo del padre, sicché l'apporto di sangue esterno è scarsissimo e l'integrità razziale dei Bambuti si è mantenuta intatta [Ariotti 1982: 37].

Questa situazione è usuale in Africa, dove «le donne dei cacciatori-raccoglitori sono prese spesso come concubine o mogli secondarie e come prime mogli solo dai coltivatori di basso status» [Woodburn 1988: 43] (cfr. Spielman-Eder [1994: 308]).

4.3. La simbiosi tra cacciatori-raccoglitori e produttori non è un fenomeno né recente né anomalo, ma è praticata da molti secoli, se non da millenni, come mostrano le ricerche archeologiche (cfr. Headland-Reid [1989], Lukacs [1990]. Spielman-Eder [1994]).<sup>17</sup>

Prove storiche e informazioni tratte dalle tradizioni orali dei Sotho e dei Nguni meridionali indicano che da secoli esistono legami di alleanza, amicizia e matrimonio tra molte comunità e individui San e i coltivatori neri. Lo stabilirsi di tali legami comporta scambi di idee e di usanze riguardanti la religione e le pratiche rituali dei diversi gruppi, in modo simile a quanto è documentato altrove per i cacciatori-raccoglitori dell’Africa meridionale e del resto del mondo [Jolly 1996: 288].

Morris [1992] ha dimostrato, con l’analisi delle sepolture preistoriche, che già in età preistorica avevano luogo matrimoni tra donne San e uomini Bantu, cioè secondo il modello asimmetrico tuttora in vigore.

Numerose prove genetiche e linguistiche dimostrano le relazioni di lunga data tra le popolazioni Khoisan e Bantu:

gli individui che oggi parlano Zulu e Xhosa hanno mediamente come progenitori genetici tanto Khoisan quanto Bantu, e circa il 15% delle parole di entrambe le lingue contengono i click di origine Khoisan. Questa è la prova di stretti rapporti protratti per generazioni [...]. E non

<sup>17</sup> In proposito si è sviluppato un appassionato dibattito sui Boscimani (San), se siano sempre stati cacciatori-raccoglitori oppure se siano regrediti recentemente a un’economia di caccia-raccolta in seguito a processi di impoverimento: cfr. l’ipotesi revisionista di Wilmsen-Denbow [1990], e le risposte di Lee-Guenther [1991], Solway-Lee [1992], Lee-Guenther [1993], Smith-Lee [1997], che pensano a un contatto con i coltivatori recente, limitato agli ultimi due secoli. Peraltro contatti secolari o addirittura millenari non comportano necessariamente una trasformazione dei cacciatori-raccoglitori in coltivatori.

---

è detto che nel passato i parlanti Khoisan fossero in posizione sociale inferiore rispetto ai coltivatori Bantu e che di conseguenza gli prestiti culturali procedessero dai Bantu ai Khoisan: le idee verosimilmente fluivano nelle due direzioni [Wilmsen 1996: 296].<sup>18</sup>

È probabile che la simbiosi tra cacciatori e coltivatori abbia comportato fin dall'origine scambi sia economici che culturali: non solo miele e selvaggina contro prodotti agricoli e manufatti, ma anche donne in matrimonio, conoscenze, credenze, rituali – e racconti.

I racconti passano liberamente, ad esempio, tra Bantu e Pigmei e subiscono adattamenti in modo tale che non è facile stabilirne l'origine (cfr. Turnbull [1959: 46]).

Gli scambi sociali, rituali ed economici, strettamente intrecciati, formano complessi culturali sincretistici. Nelle relazioni tra i cacciatori Okiek e i pastori Maasai, gli Okiek circoncidono i ragazzi Maasai, aiutano nel pascolo e nella macellazione del bestiame, ma dal canto loro hanno assunto il sistema maasai delle classi d'età e le relative cerimonie (cfr. Woodburn [1988: 54-55]).

Nel Congo le famiglie di coltivatori Medje-Mangbetu stipulano alleanze economiche con i cacciatori Pigmei Asoa mediante un rituale di circoncisione (cfr. Allovio [1999]).

Eppure il disprezzo dei produttori per i cacciatori-raccoglitori è generalizzato in Africa come nel resto del mondo: i Twa del Ruanda sono detti imparentati con le

<sup>18</sup> Riguardo alla lingua, Woodburn [1988: 49-50] ritiene che i massicci prestiti khoisan, lessicali e fonologici, nelle lingue bantu meridionali fanno pensare che nel passato le relazioni di potere fra cacciatori-raccoglitori e coltivatori fossero di natura assai diversa, se non opposta, rispetto a oggi.

scimmie più che con gli uomini e sono considerati ingordi e sfrenati (cfr. Woodburn [1988: 43]). I Pigmei Mbuti sono ritenuti selvaggi, subumani, scimpanzè o maiali selvatici piuttosto che uomini; i coltivatori neri li considerano inaffidabili, ignoranti, bambini birichini, monelli, ed essi accettano la posizione di inferiorità, quando sono al villaggio, per trarne vantaggio, ma quando tornano nella foresta il rapporto viene rovesciato (cfr. Turnbull [1959: 46]). I cacciatori Penan del Borneo sono considerati dai vicini Kelabit, coltivatori di riso, come dei bambini: la caccia è un gioco, non lavorano, non pensano al domani, non si prendono responsabilità (cfr. Janowski [1996]).

Lo stereotipo del cacciatore è uguale a quello del marginale: gli uni e gli altri sono sregolati, emotivi, violenti, infantili, pigri, indolenti, oziosi, vagabondi, subumani, primitivi;<sup>19</sup> non lavorano, sono ladri, mendicanti, profittatori; amano il gioco; sono disprezzati, ma temuti, perché creduti in possesso di poteri magici: infatti sono maghi, indovini, guaritori.<sup>20</sup>

Poiché gli uomini si comportano (e si percepiscono) in maniera uguale nelle mutate condizioni, e via via integrano le situazioni nuove nel vecchio modello (cfr. Sanga [1997c: 125]),<sup>21</sup> i cacciatori-raccoglitori, entrati in contatto

<sup>19</sup> Cesare Lombroso ha teorizzato, mediante l'atavismo, la primitività dei malviventi e vagabondi gerganti (cfr. Lombroso [1995]).

<sup>20</sup> Cfr. Camporesi [1973], che si dilunga sulle truffe magico-religiose dei vagabondi: falsi preti, falsi frati, falsi medici, falsi maghi, falsi indovini, spacciatori di false bolle papali, di false reliquie, di false indulgenze.

<sup>21</sup> L'ipotesi di Joan W. Scott e Louise A. Tilly sulle trasformazioni culturali «postula una permanenza di valori e comportamenti tradizionali in circostanze dinamiche. I vecchi valori coesistono e vengono utilizzati

con i produttori, li hanno sfruttati con le stesse tecniche di caccia e raccolta con cui sfruttavano l'ambiente naturale, li hanno considerati una fonte di risorse, una loro "foresta sociale", del tutto omologa alla foresta naturale, hanno cioè applicato ai vicini produttori il loro "modo di sfruttamento" (cfr. § 3.2), esattamente come fanno i marginali nella nostra società (cfr. § 3). Ad esempio i Raute, cacciatori-raccoglitori del Nepal, trattano i villaggi come fossero una foresta: «dal loro punto di vista, gli abitanti dei villaggi hanno risorse che si possono ottenere facilmente attraverso l'accattonaggio, il baratto o anche qualche furtarello» [Fortier 2001: 201].

4.4. Ritorniamo al problema del distacco della fiaba dal mito (§ 4.2), e vediamo di collocarlo nella prospettiva storica che abbiamo appena delineato. Se il presente serve a spiegare il passato, forse non è casuale che la diffusione delle fiabe sia appannaggio dei marginali, gli eredi culturali dei cacciatori-raccoglitori.

Secondo l'ipotesi di Propp la fiaba nasce, in seguito all'evoluzione lineare da cacciatori a coltivatori, con la perdita di senso dei miti iniziatici e la loro trasformazione in fiabe. Io penso invece che la fiaba nasca dal rappor-

dalla gente per adattarsi a vasti movimenti strutturali. Ciò presuppone che la gente percepisca i mutamenti e agisca su di essi, e li sperimenti secondo le idee e gli atteggiamenti che aveva in precedenza. [...] Il comportamento non è tanto il prodotto di nuove idee quanto l'effetto di vecchie idee operanti in contesti nuovi o in evoluzione. [...] Il processo di mutamento, mentre comportava la conservazione di vecchi valori e antiche consuetudini, nel contempo li trasformava, ma in un modo [...] graduale e complesso» [Scott-Tilly 1979: 194, 222].

to tra le società di caccia-raccolta e le società agropastorali, che la fiaba sia il prodotto culturale di questa simbiosi.

David Lewis-Williams [1996: 291] ritiene che credenze e rituali comuni a cacciatori e coltivatori fossero in origine propri dei cacciatori e pensa che arte, credenze e i rituali costituissero per i cacciatori una risorsa da utilizzare nei rapporti coi vicini. Questa è un'idea molto importante: i cacciatori non avevano solo miele e selvaggina da barattare, avevano anche prodotti culturali, verosimilmente altrettanto apprezzati dai coltivatori: rituali, capacità magiche e divinatorie, racconti.

Il racconto è una risorsa anche perché, nelle società di caccia-raccolta, è "proprietà" del narratore: così è per i miti dei pellerossa Skidi-Pawnee (cfr. Dorsey [1904], e cfr. § 1.2), per i racconti dei Boscimani (cfr. Biesele [2005]) e anche per i marginali più arcaici e conservativi, gli Zingari:

La fiaba, il mito, sono "proprietà" di un individuo o di un clan e anche questo modello si ripropone tra gli Zingari che, se raccontano liberamente – e spesso al narratore si affiancano altri che "correggono" o integrano la narrazione – si aspettano che chi ascolta non la propaghi a chicchessia, come fosse roba sua, ed eserciti una rigorosa autocensura. Questo è anche uno dei motivi per cui all'estraneo non viene narrata senza che abbia compreso il senso di questa "proprietà" [Soravia 2009: 135-136].

La fiaba è un racconto di iniziazione, e noi ben conosciamo l'importanza e dell'iniziazione e del raccontare per i cacciatori-raccoglitori. L'iniziazione è spesso delegata ai cacciatori dalle vicine società produttive (§ 4.3), perché i cacciatori sono gli specialisti dell'iniziazione, così come sono gli specialisti della narrazione (§ 4.1).



Il mito iniziatico, spogliato della sacralità di cui era rivestito nella propria società, poteva essere “venduto” dai cacciatori ai vicini produttori come racconto fantastico profano, nelle serate attorno al fuoco al villaggio; e poteva essere narrato ai bambini dalle donne dei cacciatori che entravano come spose nei villaggi (§ 4.2); e poteva essere narrato ai bambini dai cacciatori stessi, considerati dagli abitanti dei villaggi bambini essi stessi (§ 4.3), fanciulloni svagati adatti ad intrattenere i loro figli.

La forma costitutivamente fantastica della fiaba la definisce come prodotto culturalmente esotico fin dall'origine. E lo stesso vale per i miti sugli animali, diventati favole di animali.

I marginali si sono specializzati nel campo dello spettacolo e della magia, come cantastorie, commedianti, fieranti, imbonitori, medici e maghi; gli Zingari si sono specializzati come suonatori e indovini; gli uni e gli altri sempre rielaborando in sintesi culturali originali elementi della propria e dell'altrui tradizione culturale.

I cacciatori-raccoglitori, loro antenati culturali, si sono specializzati anch'essi nel campo dell'arte verbale e della magia, diventando i narratori e gli stregoni delle nuove società produttive che li stavano sempre più stringendo e soffocando. Alcuni sono rimasti cacciatori, e sono quelli che gli etnologi studiano nelle foreste; altri si sono mescolati a noi e sono diventati i nostri “dinosauri” (cfr. Sanga [1992]):

Da allora avevo imparato tante cose, e soprattutto il modo in cui i Dinosauri vincono. Prima, avevo creduto che lo scomparire fosse stato per i miei fratelli la magnanima accettazione d'una sconfitta; ora sapevo

che i Dinosauri quanto più scompaiono tanto più estendono il loro dominio, e su foreste ben più sterminate di quelle che coprono i continenti: nell'intrico dei pensieri di chi resta. Dalla penombra delle paure e dei dubbi di generazioni ormai ignare, continuavano a protendere i loro colli, a sollevare le loro zampe artigliate, e quando l'ultima ombra della loro immagine s'era cancellata, il loro nome continuava a sovrapporsi a tutti i significati, a perpetuare la loro discendenza nei rapporti tra gli esseri viventi. Adesso, cancellato anche il nome, li aspettava il diventare una cosa sola con gli stampi muti e anonimi del pensiero, attraverso i quali prendono forma e sostanza le cose pensate: dai Nuovi, e da coloro che sarebbero venuti dopo i Nuovi, e da quelli che verranno dopo ancora.

Mi guardai intorno: il villaggio che m'aveva visto arrivare straniero, ora ben potevo dirlo mio, e dire mia Fior di Felce: al modo in cui un Dinosaurio può dirlo. Per questo, con un silenzioso cenno di saluto m'accomiatai da Fior di Felce, lasciai il villaggio, e me ne andai per sempre.

Per via guardavo gli alberi, i fiumi e i monti e non sapevo più distinguere quelli che c'erano ai tempi dei Dinosauri e quelli che erano venuti dopo. Attorno a certe tane erano accampati dei girovaghi. Riconobbi da lontano la Mulatta, sempre piacente, appena un po' ingrassata. Per non essere visto riparei nel bosco e spiai. La seguiva un figlioletto appena in grado di correre sulle gambe scodinzolando. Da quanto tempo non vedevo un piccolo Dinosaurio così perfetto, così pieno della propria essenza di dinosauro, e così ignaro di ciò che il nome Dinosaurio significa?

Lo attesi in una radura del bosco per vederlo giocare, rincorrere una farfalla, sbattere un pigna con una pietra per cavarne i pinoli. M'avvicinai. Era proprio mio figlio.

Mi guardò curioso: – Chi sei? – domandò.

– Nessuno, – feci. E tu, lo sai chi sei?

– O bella! Lo sanno tutti: sono un Nuovo! – disse.

Era proprio a quello che attendevo sentirmi dire. Lo carezzai sul capo, gli dissi – Bravo, – e ne ne andai.

Percorsi valli e pianure. Raggiunsi una stazione, presi il treno, mi confusi con la folla (Italo Calvino, *I dinosauri*, pp. 132-133).

## RIFERIMENTI BIBLIOGRAFICI

- Allovio, S. [1999], *La foresta di alleanze. Popoli e riti in Africa equatoriale*, Roma-Bari, Laterza.
- Ariotti, M. [1982], *I Pigmei dell'Ituri - Zaire*, in Ead. (ed.), *Uomini e re. Saggi di etnografia*, Roma-Bari, Laterza, pp. 3-47.
- Azadovskij, M. [1974], *A Siberian tale teller*, translated by J.R. Dow, Austin, University of Texas, 1974 [ed. originale 1926].
- Beduschi, L. [1985], *Il viaggio, la prova, il premio. La fiaba e i testi extrafolklorici*, a cura di L.B., «La Ricerca Folklorica» 12.
- Bettelheim, B. [1973], *Ferite simboliche. Un'interpretazione psicoanalitica dei riti puberali*, Firenze, Sansoni [ed. originale 1954].
- Biesele, M. [2005], *Their own oral histories: Items of Jul'hoan Belief and Items of Jul'hoan Property*, in *Property and Equality*, vol. 1, *Ritualisation, Sharing, Egalitarianism*, ed. T. Widlok & W.G. Tadesse, New York-Oxford, Berghahn, pp. 190-200.
- Bleek, W.H.I. - Lloyd, L.C. [1911], *Specimens of Bushman folklore*, London, Allen.
- Bleek, D. [1929], *Bushman folklore*, «Africa» 2, pp. 302-313.
- Boas, F. [2001], *L'organizzazione sociale e le società segrete dei Kwakiutl*, a cura di E. Comba, Roma, CISU [ed. originale 1897].
- Bright, W. [1993], *A Coyote Reader*, Berkeley, University of California Press.
- Calvino, I. [1965], *Le cosmicomiche*, Torino, Einaudi.
- Camporesi, P. [1973], *Il libro dei vagabondi*, Torino, Einaudi.
- D'Ambrosio, P. [2009], *Feste e cerimonie di una "familia rom" in Brianza*. Tesi di laurea specialistica in Antropologia culturale, etnologia, etnolinguistica (rel. G. Sanga), Facoltà di Lettere e Filosofia dell'Università Ca' Foscari di Venezia, a.a. 2008-2009.
- Di Nola, A. [1970-1976], *Iniziazione*, in *Enciclopedia delle religioni*, Firenze, Vallecchi.
- Dorsey, G.A. [1904], *Traditions of the Skidi Pawnee*, Boston-New York, American Folk-lore Society.
- Eliade, M. [1974], *Mircea Eliade, La nascita mistica: riti e simboli d'iniziazione*, Brescia, Morcelliana [ed. originale 1959].
- Ferretti, R. [1985], *Dalla fiaba alla leggenda di fondazione. Appunti, esperienze, esempi di ricerca sul patrimonio narrativo orale del Grossetano*, in Beduschi [1985: 55-62].
- Fortier, J. [2001], *Sharing, Hoarding, and Theft: Exchange and Resistance in Forager-Farmer Relations*, «Ethnology» 40/3, pp. 193-211.
- Frizzi, A. [1912], *Il ciarlatano*, Mantova, La Provinciale; rist. Milano-Roma, Avanti!, 1953; rist. in *Arturo Frizzi: vita e opere di un ciarlatano*

- no, a cura di A. Bergonzoni («Mondo popolare in Lombardia» 8), Milano, Silvana, 1979.
- Geremek, B. [1973], *Il pauperismo in età preindustriale (secoli XIV-XVIII)*, in *Storia d'Italia*, a cura di R. Romano e C. Vivanti, vol. 5, *I documenti*, Torino, Einaudi, pp. 667-698.
- [1979], *Marginalità*, in *Enciclopedia*, a cura di R. Romano, Torino, Einaudi, vol. 8, pp. 750-775.
- [1980], *Povert *, in *Enciclopedia*, a cura di R. Romano, Torino, Einaudi, vol. 10, pp. 1054-1082.
- [1985], *Mendicanti e miserabili nell'Europa moderna (1350-1600)*, Roma, Istituto dell'Enciclopedia Italiana.
- [1986], *La piet  e la forca. Storia della miseria e della carit  in Europa*, Roma-Bari, Laterza.
- [1988a], *L'emarginato*, in *L'uomo medievale*, a cura di J. Le Goff, Roma-Bari, Laterza.
- [1988b], *La stirpe di Caino. L'immagine dei vagabondi e dei poveri nelle letterature europee dal sec. XV al sec. XVII*, a cura di F. Cataluccio, Milano, Il Saggiatore.
- [1992a], *I bassifondi di Parigi nel medioevo*, Roma-Bari, Laterza.
- [1992b], *Uomini senza padrone: poveri e marginali tra medioevo e et  moderna*, Torino, Einaudi.
- Ginzburg, C. [1979], *Spie. Radici di un paradigma indiziario*, in *Crisi della ragione*, a cura di A. Gargani, Torino, Einaudi, 1979, pp. 59-106; rist. in Id., *Miti emblemici spie. Morfologia e storia*, Torino, Einaudi, 1992, pp. 158-209.
- Guenther, M. [2006], *N// e ("Talking")*. *The Oral and Rhetorical Base of San Culture*, «Journal of Folklore Research» 43/3, pp. 241-261.
- Headland, T.N. - Reid, L.A. [1989], *Hunter-Gatherers and Their Neighbors from Prehistory to the Present*, «Current Anthropology» 30/1, pp. 43-66.
- Janowski, M. [1996], *The Kelabit attitude to the Penan: Forever children*, «La ricerca folklorica» 34, pp. 55-58.
- Jolly, P. [1996], *Symbiotic Interaction between Black Farmers and South-Eastern San. Implications for Southern African Rock Art Studies, Ethnographic Analogy, and Hunter-Gatherer Cultural Identity*, «Current anthropology» 37/2, pp. 277-305.
- La Fontaine, J.S. [1985], *Initiation: Ritual Drama and Secret Knowledge across the World*, Harmondsworth, Penguin.
- Lee, R. - Guenther, M. [1991], *Oxen or Onions? The Search for Trade (and Truth) in the Kalahari*, «Current Anthropology» 32/5, pp. 592-601.
- [1993], *Problems in Kalahari Historical Ethnography*, «History in Africa» 20, pp. 185-235.

- Légey, F. [1926], *Contes et légendes populaires du Maroc recueillis à Marrakech*, Paris, Leroux 1926; rist. Paris, Geuthner, 1999; Casablanca, Sirocco, 2007.
- Leroi-Gourhan, A. [1977], *Il gesto e la parola*, 2 voll., Torino, Einaudi [ed. originale 1964].
- Lévi-Strauss, C. [1960], *La struttura e la forma. Riflessioni su un'opera di Vladimir Ja. Propp*, in Propp [1966a], pp. 163-199.
- Lewis-Williams, J.D. [1996], *Comment*, in Jolly [1996], pp. 289-291.
- Leydi, R. [1959], *La piazza*, Milano, Gallo grande, 1959.
- Lombroso, C. [1995], *Delitto, genio, follia: scritti scelti*, a cura di D. Frigesi, F. Giacanelli e L. Mangoni, Torino, Bollati Boringhieri.
- Lot-Falck, E. [1961], *Riti di caccia dei siberiani*, Milano, Il Saggiatore [ed. originale 1953].
- Lukacs, J.R. [1990], *On Hunter-Gatherers and Their Neighbors in Prehistoric India: Contact and Pathology*, «Current Anthropology» 30/2, pp. 183-186.
- Maconi, V. [1965], *Il ciclo della vita individuale*, in *Ethnologica. L'uomo e la civiltà*, a cura di V.L. Grottanelli, Milano, Labor, vol. III, pp. 93-181.
- Meillassoux, C. [1981], *Ricerca di un livello di determinazione nella società cinegetica*, in Id., *L'economia della savana. L'antropologia economica dell'Africa Occidentale*, Milano, Feltrinelli, pp. 63-78.
- Montaldi, D. [1961], *Autobiografie della leggera*, Torino, Einaudi.
- Morbiato, L. [in stampa], *Racconti e tradizioni popolari: due raccolte dal Marocco alle soglie della modernità*, «La ricerca folklorica».
- Morris, A.G. [1992], *The Skeletons of Contact: A Study of Protohistoric Burials from the Lower Orange River Valley, South Africa*, Johannesburg, Witwatersrand University Press.
- Piasere, L. [1995], *Comunità girovaghe, comunità zingare*, Napoli, Liguori.
- Prati, A. [1978], *Voci di gerganti, vagabondi e malviventi studiate nell'origine e nella storia*, nuova ed. a cura di T. Bolelli, Pisa, Giardini [ed. originale 1940].
- Propp, V. Ja. [1949], *Le radici storiche dei racconti di fate*, Torino, Einaudi [ed. originale 1946].
- [1966a], *Morfologia della fiaba*, a cura di G.L. Bravo, Torino, Einaudi [ed. originale 1928].
- [1966b], *Struttura e storia nello studio della favola*, in Propp [1966a], pp. 201-227.
- Radin, P. - Jung, C.G. - Kerényi, K. [1965], *Il briccone divino*, Milano, Bompiani [ed. originale 1954].
- Sahlins, M. [1980], *L'originaria società opulenta*, in Id., *L'economia dell'età della pietra. Scarsità e abbondanza nelle società primitive*, Milano,

- Bompiani, pp. 13-52.
- Sanga, G. [1972], *La fiaba magica*, «Strumenti critici» 19, pp. 283-307.
- [1973], *La fiaba d'incantesimo*, «Uomo & Cultura» 11-12, pp. 160-196.
- [1978], *Il gergo dei pastori bergamaschi*, in *Bergamo e il suo territorio*, a cura di R. Leydi («Mondo popolare in Lombardia» 1), Milano, Silvana, pp. 137-257.
- [1984], *Dialettologia lombarda. Lingue e culture popolari*, Pavia, Dipartimento di Scienza della Letteratura dell'Università di Pavia.
- [1984-1986], *Le formule finali della fiaba popolare italiana*, in *Interni e dintorni del Pinocchio. Folkloristi italiani del tempo del Collodi*, a cura di P. Clemente e M. Fresta, Montepulciano, Editori del Grifo, pp. 81-85 (anche in Sanga [1984], pp. 277-282).
- [1987], *Marginali e scrittura*, in *Oralità e scrittura. Le letterature popolari europee*, a cura di G. Cusatelli, «La ricerca folklorica» 15, pp. 15-18.
- [1989a], *La piazza: ambulanti, vagabondi, malviventi, fieranti. Studi sulla marginalità storica in memoria di Alberto Menarini*, a cura di G. Sanga, «La ricerca folklorica» 19.
- [1989b], *Estetica del gergo. Come una cultura si fa forma linguistica*, in Sanga [1989a], pp. 17-26.
- [1990], «*Currendi libido*». *Il viaggio nella cultura dei marginali*, in *Viaggi e scritture di viaggio* (Atti della I Giornata di studio 'G. R. Cardona', Roma, 18 dicembre 1990), a cura di C. Bologna, «L'uomo», n.s. 3/2, pp. 339-359 (rist. in Piasere [1995], pp. 367-385).
- [1992], *I dinosauri. Studi sulla cultura dei marginali*, Milano, presso l'autore.
- [1993], *Gerghi*, in *Introduzione all'italiano contemporaneo*, a cura di A.A. Sobrero, vol. 2 *La variazione e gli usi*, Roma-Bari, Laterza, 1993, pp. 151-189.
- [1994], *Il ritmo alimentare 'paleolitico' dei marginali*, in *Antropologia dell'alimentazione*, a cura di M. Turci, «La ricerca folklorica» 30, pp. 39-40.
- [1997a], *The Domestication of Speech: Towards a Theory of Glottogony*, «Europaea» 3/1, pp. 65-120.
- [1997b], *L'appaesamento linguistico. Una teoria glottogonica*, «Quaderni di semantica» 18, pp. 13-63.
- [1997c], *Un modello antropologico dell'emigrazione alpina*, «La ricerca folklorica» 35, pp. 121-128.
- [2005], *The Wolf and the Fox: which is the 'Real' Name of the Animals? With a Theory on Totemism*, in *Animal names*, ed. by A. Minelli, G. Ortalli e G. Sanga, Venezia, Istituto Veneto di Scienze, Lettere ed Arti, pp. 307-318.
- [in st.], *Cantastorie e vagabondi*, «Cahiers de Recherches Médiévales».

- Scott, J.W. - Tilly, L.A. [1979], *Lavoro femminile e famiglia nell'Europa del XIX secolo*, in *La famiglia nella storia. Comportamenti sociali e ideali domestici*, a cura di C.E. Rosenberg, Torino, Einaudi.
- Silvestrini, E. [1987], *La Piazza universale: giochi, spettacoli, macchine di fiere e luna park*, Milano-Roma, Mondadori-De Luca.
- Sina, E. [1998], *Racconti popolari friulani. XIX Enemonzo e Preone*, Udine, Società Filologica Friulana.
- Smith, A.B. - Lee, R.B. [1997], *Chol/Ana- Archaeological and Ethnohistorical Evidence for Recent Hunter- Gatherer/Agropastoralist Contact in Northern Bushmanland, Namibia*, «The South African Archaeological Bulletin» 52, pp. 52-58.
- Solway, J.S. - Lee, R.B. [1992], *Foragers, Genuine or Spurious? Situating the Kalahari San in History*, «Current Anthropology» 33/1, pp. 187-224.
- Soravia, G. [2009], *Rom e Sinti in Italia. Breve storia della lingua e delle tradizioni*, Pisa, Pacini.
- Spielman, K.A. - Eder, J.F. [1994], *Hunters and Farmers: Then and Now*, «Annual Review of Anthropology» 23, pp. 303-323.
- Spitzmuller, H. [1975], *Poesie italienne au Moyen Age, XII-XV<sup>e</sup> siècles*, Paris, Desclée de Brouwer.
- Turnbull, C.M. [1959], *Legends of the BaMbuti*, «The Journal of the Royal Anthropological Institute of Great Britain and Ireland» 89/1, pp. 45-60.
- Van Gennep, A. [1981], *I riti di passaggio*, Torino, Boringhieri 1981 [ed. originale 1909].
- Webster, H. [1932], *Primitive Secret Societies: A Study in Early Politics and Religion*, 2<sup>nd</sup> revised ed., New York, Macmillan.
- Wilmsen, E.N. [1996], *Comment*, in Jolly [1996], p. 296.
- Wilmsen, E.N. - Denbow, J.R. [1990], *Paradigmatic History of San-Speaking Peoples and Current Attempts at Revision*, «Current Anthropology» 31/5, pp. 489-524.
- Woodburn, J. [1988], *African hunter-gatherer social organization: is it best understood as a product of encapsulation?*, in T. Ingold et al. (ed.) *Hunters and gatherers*, Oxford, Berg, vol. I, pp. 31-64.
- Zelenin, D.K. [1989], *Tabù linguistici nelle popolazioni dell'Europa orientale e dell'Asia settentrionale*, «Quaderni di semantica» 9/2, pp. 187-317; 10/1, pp. 123-180; 10/2, pp. 183-276 [ed. originale 1928].