

PAOLO GALLONI

*ESCURSIONI SCIAMANICHE*

I: Georges Dumézil nella preistoria

1. *Principio delle tre funzioni*

In un mio recente saggio, *Le ombre della Preistoria*, ho sostenuto che pur non convivendo la sua celebre e discussa teoria delle tre funzioni, l'opera di Georges Dumézil «rimane un punto di riferimento discutibile, ma irrinunciabile; occorrerebbe però riposizionare i risultati delle sue ricerche, e quelle di altri, in primis Emile Benveniste, in un passato più lontano rispetto a quello da lui postulato».<sup>1</sup> Ritengo infatti che dalla vasta apertura comparativa del grande mitologo e mitografo francese rappresenti una sfida potenzialmente feconda che anche, e forse soprattutto, chi non condivide le sue interpretazioni è tenuto ad accettare. Nella prospettiva che ho già adottato in *Le ombre della Preistoria*, la sfida consiste essenzialmente nel verificare in che misura i motivi comuni all'interno della mitologia delle culture variamente appartenenti alla famiglia linguistica indoeuropea siano riconducibili a un patrimonio comune assai più

1. *Le ombre della preistoria*, Alessandria, Edizioni dell'Orso, 2007 [numero speciale di «Studi celtici»], p. 169.

antico di quanto Dumézil (e con lui molti altri) pensasse. In qualche modo, però, la mia proposta critica di riposizionamento vuole essere anche un modo di rendere omaggio a questo grande studioso, la lettura dei cui libri mi ha dato negli anni stimoli e piacere (in particolare invito chi non l'avesse ancora fatto a leggere, anche per la semplice gioia della lettura che è in grado di regalare, l'edizione completa in volume unico delle tre parti di *Mythe et épopée*)<sup>2</sup>.

L'ipotesi di partenza è che i tratti comuni condivisi da miti e storie indiane, latine, germaniche, celtiche, e così via, debbano essere fatti risalire a un'epoca assai lontana nel tempo – l'epoca del popolamento dell'Europa, dell'Anatolia della Persia e delle valli di Indo e Gange da parte di *Homo sapiens sapiens*, intorno a 40.000 anni fa. Una delle implicazioni di tale premessa è che solo a patto di forzature siano individuabili nella «mitologia indoeuropea» tracce di culture politiche e strutture sociali sofisticate necessariamente impossibili prima del Neolitico. Per contro, la visione duméziliana di un'ideologia indoeuropea che precocemente elabora un progetto che prevede l'integrazione tra funzioni regale, guerriera e produttiva presuppone una società politicamente piuttosto complessa, protostorica, ma certo non preistorica.

In un libro del 1999 Bruce Lincoln ha scorto nelle tre funzioni proprio l'impronta della realtà politica degli anni di elaborazione della teoria stessa, vale a dire gli anni trenta del Novecento<sup>3</sup>. La scoperta delle tre funzioni sarebbe avvenuta secondo la testimonianza dell'autore nella seconda metà degli anni Trenta. In quel periodo egli lavorava, tra le altre cose, a un libro sulla religione degli antichi Germani, poi pubblicato nel 1939 con il titolo di *Mythes et dieux des Germains*. Preceduto da un paio di articoli usciti su riviste, *Mythes et dieux* è, per ammis-

2. *Mythe et épopée*, 3 voll., Paris, Gallimard, 1995.

3. B. LINCOLN, *Theorizing Myth. Narrative, Ideology and Scholarship*, Chicago, University Press, 1999.

sione di Dumézil stesso, il primo libro in cui la teoria viene illustrata compiutamente.

Il lavoro preparatorio del saggio ha reso inevitabile la frequentazione della produzione tedesca, anche quella recente opera di studiosi che simpatizzavano per il nazismo. Ad esempio, un'opera spesso citata da Dumézil è *Kultische Geheimbünde der Germanen* di Otto Höfler (1901-1987). Si tratta di un libro di indubbia erudizione, ma anche profondamente impregnato dell'ideologia nazista. *Kultische Geheimbünde der Germanen*, apparso nel 1934, «era così estremo che Alfred Rosenberg (1893-1946), l'ideologo di fiducia di Hitler, riteneva che mettesse il Nazismo in ridicolo. L'ostilità di Rosenberg, però, valse a Höfler l'appoggio di Heinrich Himmler (1900-1945), che lo reclutò divisione *Ahnenerbe* delle sue SS e gli garantì una cattedra di filologia germanica all'università di Monaco».<sup>4</sup>

I due studiosi avevano avuto l'occasione di frequentarsi nel 1931 a Uppsala dove entrambi all'epoca insegnavano. Nell'università svedese lo studioso francese strinse una duratura amicizia con Stig Wikander (1908-1983), che allora stava preparando il dottorato e che negli anni successivi flirtò apertamente con il nazismo. Il suo libro del 1938 *Der arische Mannerbünd* è fortemente debitore a Höfler, che figura insieme a Dumézil nell'elenco degli autori ai quali Wikander esprime riconoscenza.<sup>5</sup> Höfler apprezzò il lavoro del collega svedese al punto da invitare Wikander a Monaco a tenere una serie di lezioni nell'ambito di un programma dall'eloquente e inquietante titolo di *Werewolf Seminar*.

Dumézil ha sempre sostenuto di aver concepito la teoria trifunzionale in totale autonomia, senza alcuna influenza esterna. In realtà la prima embrionale formulazione moderna di una teoria trifunzionale, limitata proprio all'ambito germanico, precede Dumézil ed è attribuibile al teorico esoterico della superiorità della razza ariana Guido von List; questi, in un libro del

4. Ibidem, p. 125.

5. Ibidem, p. 126.

1908, *Die Armanenschaft der Ario-Germanen*, sostenne che le tribù degli *Ingaevoni*, degli *Istaevoni* e degli *Ermioni*, citate da Tacito, fossero in realtà da interpretare come rappresentanti delle classi dei contadini, dei guerrieri e dei sapienti.<sup>6</sup> Non sappiamo se Dumézil abbia letto von List, forse no; non possiamo però nemmeno escludere che si sia imbattuto nelle sue tesi, o in derivazioni di esse, nel corso degli studi condotti per il saggio sui Germani, ovvero nel periodo della sua vita in cui è avvenuta la scoperta delle tre funzioni.

Il mio è solo uno spunto, il problema rimane aperto; non avendo, almeno fino a ora, reperito elementi concreti a supporto di questa ipotesi, essa potrebbe rivelarsi anche il frutto di una semplice coincidenza.

Lincoln suggerisce invece di volgersi a fonti di un altro tipo, non libresco ma «politico». A suo parere lo schema trifunzionale ricorda un po' troppo da vicino la società corporativa vagheggiata da Mussolini e dal nazionalismo integrale di Maurras<sup>7</sup>. Se non ci sono prove esplicite di simpatie dirette di Dumézil per il nazismo (il dibattito sugli indizi è ben noto)<sup>8</sup>, le sue simpatie per Mussolini e Maurras sono invece documentate. Dumézil aveva gravitato nella cerchia dell'*Action Française*, di cui Maurras era animatore; nel 1933 e 1935 aveva scritto due articoli per «Candide» e «Le Jour» in cui esprimeva apprezzamento per il Duce invitava la Francia a seguirne l'esempio<sup>9</sup>.

6. N. GOODRICK-CLARKE, *Le radici occulte del nazismo*, Varese, Sugarco, 1993 [ed. orig. 1985], p. 89, che fa riferimento a GUIDO VON LIST, *Die Armanenschaft der Ario-Germanen*, Leipzig-Wien, 1908, p. 4.
7. LINCOLN, *Theorizing Myth*, pp. 124-125
8. Si possono ricordare C. GINZBURG, *Mitologia germanica e nazismo*, in IDEM, *Miti, emblemi, spie*, Torino, Einaudi, 1986, pp. 210-238, e C. GROTTANELLI, *Ideologie, miti, massacri. Indoeuropei di Georges Dumézil*, Palermo, Sellerio, 1993; D. ERIBON, *Faut-il brûler Dumézil? Mythologie, science et politique*, Paris, Flammarion, 1992 (un'appassionata difesa di Dumézil).
9. LINCOLN, *Theorizing Myth*, p. 128.

Non intendo riprendere nel dettaglio la discussione di Lincoln che in modo interessante scorge negli argomenti di Dumézil una velata critica agli errori del nazismo rispetto alla preferibile linea del fascismo italiano e della destra maurrassiana. In particolare si sottolinea l'idea che i Germani avrebbero operato una sorta di «deviazione» rispetto al corretto schema indoeuropeo: la loro mitologia svelerebbe le tracce di un eccesso di militarizzazione fin da epoca arcaica (non posso trattenermi dal notare la vaghezza della cronologia, come spesso accade agli indoeuropeisti, compresi i migliori).

A sostegno dei propri argomenti, Lincoln discute alla luce delle idee di Dumézil e del contesto storico l'interpretazione duméziliana della divinità germanica Týr presentata nel libro del 1940 *Mitra-Varuna*. Týr, identificato con Marte dagli autori antichi, era stato interpretato come deità guerriera anche dagli esegeti moderni. Dumézil, invece, ne fece un rappresentante del versante «giuridico» della prima funzione, affiancandolo a Odino, espressione del versante «magico». Uno degli argomenti di Dumézil si basa sul sacrificio della mano da parte del dio al lupo Fenrir come pegno di lealtà.

Nella sua analisi critica Lincoln propone una diversa lettura della menomazione e nota che nella mitologia germanica vi sarebbe una corrispondenza tra le tre funzioni e tre tipi di menomazioni: alla prima funzione corrisponderebbe il sacrificio dell'occhio (o della testa), alla seconda della mano (o del braccio), alla terza del piede (o della gamba)<sup>10</sup>. Lincoln sembra quindi accettare una connessione concettuale tra le tre menomazioni e le tre funzioni. Probabilmente la sua scelta è dovuta al desiderio di sostenere le proprie tesi muovendosi all'interno del terreno di Dumézil. In questo caso, tuttavia, potrebbe aver esagerato. A mio avviso le cose sono più complicate. Per cominciare, vorrei mostrare che se rinunciamo a forzarle entro lo schema trifunzionale ci accorgiamo che tutte e tre le menoma-

10. Ibidem, pp. 130-131.

zioni rimandano all'acquisizione di un potere magico dalle caratteristiche più generali.

## 2. *Oltre le tre funzioni*

Nell'ultima messa a punto della questione Dumézil riconobbe onestamente alcune debolezze della sua ricostruzione senza però dubitare della collocazione di Týr come rappresentante della prima funzione regale.

Odino è il grande mago, per dirla semplicemente, e Týr è il dio dei dibattiti politici e religiosi nel *thing* e dei contenziosi nonviolenti in guerra. [...] Nel 1940 ho scoperto un parallelo romano [...]: Orazio il Ciclope (Cocles) e Muzio il Mancino (Scaevola). Mentre l'esercito romano si ritira in disordine oltre il ponte sul Tevere, Coclite sconvolge i nemici lanciando sguardi terrificanti: *circumferens truces minaciter oculos*, come scrive Livio. L'altro eroe, Muzio, che era entrato nel campo avversario per uccidere Porsenna ed era stato catturato dopo essere stato tratto in inganno, brucia di proposito la sua mano destra sul braciere del re al fine di convincerlo, con una dimostrazione di eroismo, che 300 guerrieri ugualmente risolti sono pronti a tentare la medesima impresa<sup>11</sup>.

Dumézil ammette la scarsa simmetria tra i personaggi, soprattutto tra Odino e Orazio, anche se in Livio a un certo punto Coclite sembra dotato del potere magico «odinico» di rendere inefficaci le frecce dirette contro di lui. Forse per non guastare l'associazione con la prima funzione, nel saggio che sto citando lo studioso evita di evocare il più ovvio dei paralleli mitologici con Orazio – paradossalmente da lui stesso in altre sedi giustamente notato e valorizzato, si potrebbe addirittura dire scoperto: quello con l'invincibile guerriero irlandese Cúchulainn; questi nei momenti di massimo furore bellico chiude un occhio e dilata in modo terrorizzante l'altro seminando il panico tra gli avversari. Un dettaglio importante che Dumézil

11. G. DUMÉZIL, "Le Borgne" and "Le Manchot": *The State of the Problem*, in *Myth in Indo-European Antiquity*, Berkeley and Los Angeles, California University Press, 1974, pp. 17-28, 18-19.

nota, ma solo per scartarne la rilevanza è la ferita alla gamba che Coclite avrebbe riportato. Se in Livio egli esce dalla battaglia miracolosamente («odinicamente») illeso, altri autori menzionano il fatto che si sarebbe procurato delle ferite. In particolare Dionigi di Alicarnasso parla di un colpo di lancia che lo *azzoppò*. È stato di nuovo Bruce Lincoln a sottolineare la forza della zoppaggine di Orazio nella tradizione romana<sup>12</sup>. Soprattutto,

non sembra casuale la dedica di una statua dell'eroe zoppo nel tempio di Vulcano, perché Vulcano, come molti altri dèi fabbri dei popoli indoeuropei, era lui stesso zoppo. Paralleli ovvi sono l'Efesto greco, il Völundr scandinavo e il Wayland inglese, che sono tutti – come Coclite in rapporto a Porsenna – membri di una classe subalterna colpiti a una gamba o alla caviglia nel corso di una lotta contro un re che voleva dominarli. Inoltre corrisponde a questo schema un episodio mitico relativo al dio irlandese Lug, che si presentò come artigiano e [...] contribuì alla vittoria degli dèi recitando una formula magica mentre saltava su un solo piede e teneva chiuso un occhio – cioè diventando temporaneamente monocolo e zoppo<sup>13</sup>.

L'episodio in questione è raccontato nel testo, di redazione medievale, noto come *Cath Maige Tuired, La [seconda] battaglia di Mag Tuired*. Il medesimo testo riferisce un episodio che ha offerto a Dumézil la possibilità di stabilire un secondo parallelo tra mitologia germanica e irlandese, che questa volta non si lasciò sfuggire, verosimilmente per la medesima ragione per cui aveva scartato la zoppaggine di Coclite: quello tra Týr e Nuada, sovrano dei Tuatha Dé Danann, che decade dal potere dopo aver perso una mano in combattimento – sarà reintegrato nella carica solo dopo che Diancecht gli fabbricherà un arto artificiale in argento. Malgrado la presunta affinità funzionale, anche la simmetria tra Týr e Nuada appare fragile. Il primo, infatti, perde la mano negoziando, il secondo combattendo; il primo è per le fonti l'omologo del latino Marte, mentre il secondo è certamente re – un sovrano, però, direttamente impegnato nel-

12. B. LINCOLN, *I re, i ribelli e la mano sinistra*, in appendice a GROTANELLI, *Ideologie, miti, massacri*, pp. 175-186, 180.

13. *Ibidem*, p. 181.

la mischia come un guerriero; il sacrificio del primo è decisivo per la salvezza del mondo, la mutilazione del secondo non influisce sull'esito della battaglia. È pure evidente, inoltre, che la perdita della mano in un contesto certamente di funzione guerriera – e qui il contro-schema proposto da Lincoln sembrerebbe efficace – implica per Nuada conseguenze a livello di funzione regale – incrinando subito il contro-schema prima che si possa festeggiare la vittoria di Chicago su Parigi.

Passiamo ora alla ferita alle gambe, ma restando, se pur brevemente, in Irlanda. Nel *Táin Bó Cúailnge*, l'eroe Cúchulainn, che porta inizialmente il nome di Sétanta, istruito da un druido compie una serie di imprese dal valore chiaramente iniziatico che includono una prodigiosa torsione di ginocchia e piedi.

Luid in mac bec issin cluchimag eturru ar medón & ecrais cid in liathróit i ndíb cossaib úadib & nís arlaic sech ard a glúne súas & nís arlaic secha adbrond síis & ris eturturthig & ros comdlúthaig i ndíb cossaib & ní rocht nech díb bir nó bulle nó béim nó fargum furri<sup>14</sup>.

Il giovane andò avanti sul campo e incastrò la palla tra le gambe quando essi la lanciarono; e non la lasciò andare più in alto del ginocchio né più in basso dell'anca; e la premette tra le ginocchia e la tenne chiusa [tra le gambe]; e nessuno riuscì a togliergliela, perché egli si girava su se stesso tenendo fermi i piedi e le ginocchia e torcendo il busto<sup>15</sup>.

La torsione è una deformazione deambulatoria che trova corrispondenza in una ben nota e studiata figura del pantheon greco: il dio fabbro Efesto. In ambito ellenico il motivo della torsione podalica è illustrato anche nella descrizione fornita da Pausania del sarcofago di Cypsélos: vi era raffigurata la Notte insieme a due bambini, Morte e Sonno, nero il primo e bianco il secondo, entrambi con i piedi al contrario<sup>16</sup>.

14. C. O'RAHILLY (ed), *Táin Bó Cúailnge from the Book of Leinster*, Dublin, Dublin Institute for Advanced Studies Dublin, 1967 [rist. 1970], p. 22.

15. Trad. di Francesco Benozzo.

16. M. DELCOURT, *Hephaistos, ou la légende du magicien*, Paris, Les Belles Lettres, 1982, p. 131.

Un fabbro mago dall'andatura claudicante è un personaggio importante anche della mitologia germanica. Si tratta del prodigioso artigiano chiamato a seconda dei luoghi e degli idiomi Weland, Wieland, Völund. Il carme norreno a lui intitolato, la *Volundarkvidha*<sup>17</sup>, ce ne consegna un ritratto completo. Prigioniero del re Nidhuddh, Völund vive da solo incatenato all'interno di una fucina posta sopra un'isoletta dalle risonanze oltremondane dove è costretto a fabbricare gioielli per il sovrano. A Völund sono stati tagliati i tendini delle caviglie e una delle ragioni addotte è la paura che incute il suo sguardo di serpente. Ho mostrato altrove che lo sguardo di serpente è un probabile marchio odinico<sup>18</sup>; si avrebbe quindi la presenza di un segno di prima funzione su una figura, il fabbro, legata apparenzemente alla funzione produttiva, la terza.

A conferma di quanto il fabbro sia lungi dall'essere percepito come un semplice specialista di arti meccaniche, apprendiamo che, proprio come il collega Efesto, Völund è anche mago. Oltre a possedere la prodigiosa capacità di volare egli conosce un incantesimo del sonno e, in un poema del quattordicesimo secolo, una radice che rende invisibile chi la porta con sé. Il fabbro germanico ha altri punti in comune con Efesto. Ad esempio, se Völund addormenta la figlia del re sulla sedia, Efesto fabbrica un trono da cui è impossibile alzarsi. In entrambi è marcata la connotazione sessuale. Il fabbro si vendicherà seducendo Bodhvild, la figlia del re, prima di fuggire librandosi magicamente in volo<sup>19</sup>. Questa azione ricorda l'episodio in seguito Efesto è divenuto zoppo. Scagliato giù dal cielo da Zeus finisce in fondo al mare dove viene salvato da Teti e, ormai menomato alle gambe, per nove anni apprende l'arte magica e metallurgica. Fabbro e mago, la sua stregoneria non è generica: egli è signore dei legami invisibili. Quest'ultimo tratto lo avvicina a

17. *Volundarkvidha*, in *Edda. Carmi norreni*, a cura di C.A. MASTRELLI, Firenze, Sansoni, 1982 [prima ed. 1951].

18. P. GALLONI, *Il sacro artefice*, Roma-Bari, Laterza, 1998, pp. 156-159.

19. *Ibidem*, pp. 171-177.

Odino, la cui iniziazione sapienziale, durata nove giorni e narrata nel carme *Hávamal*, comprende la perdita di un occhio.

In un libro pubblicato nel 1957 e ricco di intuizioni stimolanti, Marie Delcourt ha messo in relazione il «salto in mare» di Efesto con altri esempi simili da lei rubricati come «iniziazione del mago»<sup>20</sup>.

Se ci fermiamo ad analizzare questa pur limitata rassegna di indizi, notiamo che lo schema di corrispondenze tra mutilazioni e funzioni (tanto in chiave Dumézil quanto in chiave Lincoln) comincia a vacillare. I piedi deformi risultano associati a un guerriero invincibile (II funzione?) – che, non dimentichiamolo, in alcuni casi è anche *monocolo* (I funzione?) –, a un dio mago e artigiano (III funzione?), alla rappresentazione iconografica della Morte e del Sonno – due immagini a loro volta connesse, rispettivamente, ai riti di passaggio e alla visione sapienziale.

Dopo gli studi di Carlo Ginzburg è dimostrato che un filo invisibile, tanto profondo quanto misterioso, unisce la zoppaggine mitica e l'attraversamento dei confini con l'aldilà<sup>21</sup>. Ad esempio nel *Perceval* di Chrétien de Troyes, Galvano incontra un uomo con una sola gamba che veglia in silenzio sulla soglia di un castello in cui risiedono persone credute morte ormai da lungo tempo<sup>22</sup>. Ci si chiede se anche le altre mutilazioni, occhio e mano, non possano essere ricondotte al medesimo quadro esplicativo primario: un viaggio nel mondo dei morti privo di qualsiasi connotazione in chiave di ideologia trifunzionale.

Prendo ancora dal prezioso Dumézil un ultimo esempio a riprova di quanto vado sostenendo. Nel 1953 l'insigne studioso ha dedicato un libro all'analisi delle imprese di Hadingus<sup>23</sup>, narrate nelle *Gesta Danorum* di Sassone Grammatico (secolo

20. DELCOURT, *Ephaistos*, pp. 118-119.

21. C. GINZBURG, *Storia notturna. Una decifrazione del sabba*, Torino, Einaudi, 1989, pp. 207-240.

22. Questo e altri esempi in *Ibidem*, pp. 223e sgg.

23. G. DUMEZIL, *Du mythe au roman. La saga de Hadingus*, Paris, PUF, 1953.

xiii). Il protagonista, rimasto orfano, viene affidato alle cure e all'educazione di due giganti, Vagnhofto e Haflio. La figlia del primo, Harthgrepa, che gli aveva fatto da madre («lei lo aveva curato e confortato con straordinaria devozione durante la sua infanzia e per prima gli aveva regalato un sonaglio»), lo seduce e i due divengono amanti. La gigantessa usa i suoi poteri eccezionali per proteggerlo, ma finisce uccisa e dilaniata da due della sua stessa specie. È a questo punto che entra in scena un uomo orbo da un occhio – ovvero Odino – dotato della capacità di soggiogare gli uomini con il sonno, che lo prende sotto la sua tutela. Egli aiuta Hadingus con i suoi consigli, tra i quali spicca l'invito ad affrontare una fiera e, dopo averla uccisa, bere il suo sangue ancora caldo. «Allora il tuo corpo assumerà nuova forza e nei tendini correrà un vigore inatteso»<sup>24</sup>.

Sulla base di alcune affinità con il dio Njördr Dumézil assegna Hadingus senza esitare e pienamente alla III funzione – posizione riconfermata in *Mythe et épopée*. In realtà, come mostra l'episodio sopra citato, Hadingus è eroe dalle caratteristiche certamente anche odiniche, quasi un figlioccio del dio. Infine, Hadingus è zoppo in seguito alla ferita riportata in un duello, un evento che ricorda la ferita alla gamba riportata da Ulisse nel corso di una caccia giovanile dai chiari connotati iniziatici. Nessun stupore, ora, che egli (come del resto il più celebre Odisseo) sia anche protagonista di uno straordinario viaggio nell'oltretomba: una misteriosa donna venuta da sotto terra lo avvolge nella sua veste e lo conduce con sé là da dove ella era venuta, negli inferi. Si tratta di un'azione coerente con quanto è stato rilevato da Ginzburg, vale a dire che non solo la zoppaggine, ma anche gli involucri di origine animale, e più in generale ciò che avvolge e avvolge, sono associati al viaggio nel mondo dei morti; un viaggio, aggiungo, dalle connotazioni sciamaniche<sup>25</sup>.

24. SASSONE GRAMMATICO, *Gesta dei re e degli eroi danesi*, a cura di L. Koch, Torino, Einaudi, 1993, I, VI, 7-8, pp. 45-46.

25. GINZBURG, *Storia notturna*, pp. 247-248.

Ho mostrato altrove che un aspetto centrale dell'iniziazione sciamanica presso le culture siberiane e nordamericane, in particolare il sogno dello smembramento e ricomposizione del corpo da parte degli spiriti, replica il miracolo che i Signori degli animali operavano sulla selvaggina abbattuta dai cacciatori, che si riteneva venisse riportata in vita a partire dalle parti sezionate e smembrate nel corso delle operazioni di macellazione che seguivano la battuta di caccia<sup>26</sup>. È altresì ben noto che in alcune versioni europee del miracolo l'animale resuscitato rinasce zoppo perché un osso era stato per distrazione lasciato fuori dal mucchietto radunato allo scopo sulla pelle dell'animale dopo che questo era stato cucinato. Al dossier si deve infine aggiungere un particolare non secondario: gli spiriti ai quali gli sciamani siberiani si rivolgevano erano talvolta insieme orbi e zoppi<sup>27</sup>.

Ricerche condotte nel corso degli ultimi due secoli hanno evidenziato tra le caratteristiche degli sciamani, soprattutto siberiani, tanto la presenza, se pure non sistematica, di mutilazioni e difformità, quanto una funzione di signoria sul fuoco che si incontra implicita nell'esercizio dell'arte metallurgica<sup>28</sup>.

Il quadro che sembra affiorare, allora, più che una società indoeuropea *protostorica* lascia intravedere le vestigia di un antichissimo sciamanesimo *preistorico*. Il concetto di sciamano, oggetto di un annoso dibattito, va qui inteso, in termini forse semplificati ma spero efficaci, come riferito a un operatore che all'interno della comunità o del gruppo si incarica della comunicazione con gli spiriti oltremondani e di farsi garante dell'alleanza stipulata tra questi ultimi e gli uomini. Il patto doveva essere di natura insieme magica ed ecologica: ad esempio, i cacciatori si impegnavano a non uccidere più selvaggina del dovuto e gli spiriti, i Signori degli animali, garantivano a

26. GALLONI, *Le ombre della preistoria*, pp. 67-80.

27. S.M. BARILLARI, *Streghe, sciamani, clowns*, «L'immagine riflessa», 1, 1992, pp. 135-158, 147-148.

28. DELCOURT, *Ephaistos*, p. 134.

loro volta il rinnovamento delle scorte. Il rispetto dell'accordo era verosimilmente collegato alla maggiore efficacia magica dei dardi diretti verso le prede e alla protezione dell'incolumità dei cacciatori.

È dunque possibile scorgere in controluce nella mitologia dei fabbri le tracce di una stratigrafia culturale: gli artigiani nell'età dei metalli, esperti in una tecnica percepita come affine alla magia, sembrano assumere su di sé alcune delle prerogative in precedenza attribuite ad arcaici mediatori con l'aldilà che in termini generali si possono definire come sciamani.

### 3. *Problema finale*

Le mutilazioni dalla cui analisi siamo partiti accomunano sciamani, guerrieri e fabbri. La sequenza che mette in fila sapienza, forza e artigianato *assomiglia* alle tre funzioni, ma non c'è alcuna corrispondenza nitida tra singola mutilazione e singola funzione. Di fatto credo che la somiglianza sia fuorviante. Le tre funzioni non c'entrano nulla, come mostra un altro racconto irlandese. Nel *Táin Bó Cúalnge* la regina Medb, acerrima nemica di Cú Chulainn, vuole che i suoi sei figli diventino maghi. Affinché il suo auspicio si realizzi ai maschi taglia il piede destro e la mano sinistra, alle femmine cava l'occhio sinistro. Dopo di che essi si mettono in viaggio e girano il mondo per apprendere la stregoneria e l'arte di forgiare lance magiche<sup>29</sup>.

La perdita dell'occhio e della mano, lo si vede con chiarezza, non sono abbinate all'acquisizione di saperi inquadrabili entro le singole funzioni, ma, proprio come la ferita alla gamba, appaiono come pegni offerti in cambio di una conoscenza superiore della quale il controllo dell'arte metallurgica è una componente essenziale.

Ora, onestà m'impone di rilevare che il personaggio di Medb, che poc'anzi mi è servito per sferrare il mio personale

29. O'RAHILLY (ed), *Táin Bó Cúalnge*, p. 229.

colpo di grazia alla tre funzioni, è anche una figura che, vista in un'altra prospettiva, potrebbe mettere in crisi la mia costruzione. In *Mythe et épopée II* Dumézil individua un parallelo tra Medb e la principessa indiana Mādhavi<sup>30</sup>. Nell'episodio del *Mahābhārata* che la vede protagonista Mādhavi è oggetto di un mercanteggiamento matrimoniale; l'accordo finale prevede uno sconto sui cavalli sacrificali richiesti in pagamento, ma a condizione che la ragazza sia restituita dopo aver generato il primo figlio. Mādhavi, che grazie all'incantesimo di un bramino ha il dono di ritornare vergine dopo ogni parto, viene così offerta in moglie a un secondo re. E la storia si ripete una seconda e poi una terza volta. A quel punto l'uccello Garuda invita il sensale Gālava a interrompere il mercato della fanciulla e a consegnarla insieme ai cavalli al suo maestro, il bramino Viśvāmitra. Dopo aver generato con lui il quarto figlio, la donna torna dal padre. Questi vorrebbe darle un marito definitivo, ma lei sceglie come sposo la foresta, in sanscrito il maschile *vana*, e diviene asceta.

Medb è la figlia del re supremo d'Irlanda e sposa in successione quattro pretendenti. Se Mādhavi è moglie e madre di re, Medb è innanzitutto colei che conferisce la sovranità. È chiaro che, benché le loro storie non siano sovrapponibili che in termini molto generali, Medb e Mādhavi, prendendo a prestito un concetto forgiato dallo stesso Dumézil, sembrano davvero rappresentare due «isotemi pertinenti». Entrambe sono legate alla sovranità e, soprattutto, condividono un nome che etimologicamente si connette al miele e all'idea di ebbrezza indotta dall'idromele.

Il problema che a questo punto affiora è di ordine cronologico. Non mi sembra infatti francamente possibile retrodatare alle comunità di cacciatori del paleolitico superiore un'idea di sovranità come quella che i due racconti presuppongono.

30. G. DUMÉZIL, *Mythe et épopée II*, Paris, Gallimard, 1986 [nuova edizione corretta, I<sup>a</sup> ed. 1971], pp. 316-353; ora anche in volume unico: *Mythe et épopée*, pp. 984-1021.

Come spiegare allora le omologie rilevate da Dumézil, che io stesso ho appena definito pertinenti?

Vediamo, per cominciare l'aspetto linguistico. Gabriele Costa ha mostrato che la radice indoeuropea alla base dei nomi delle due regine irlandese e indiana è molto antica. Oltre a essere largamente condivisa in ambito indoeuropeo essa è passata in uralico<sup>31</sup>. Quando? Necessariamente in epoca remota perché il prestito riguarda tutti gli idiomi uralici e non alcuni di essi ipoteticamente più esposti al contatto con gli indoeuropei in epoca tarda. Ma allora come si spiega il fatto che l'affinità narrativa pare rimandare a un quadro sociale ben posteriore? Forse vi è una omologia precedente e nascosta che ha permesso la conservazione del nome all'interno di un adattamento successivo.

Azzardo ora un'ipotesi. Prima di quella relativa alla principessa portatrice di sovranità, potrebbe essere esistita una tradizione riguardante la «ragazza del miele [selvatico]», ovvero una giovane donna esperta nella raccolta del prezioso prodotto delle api. È bene ricordare che il contributo femminile al *ménage* preistorico, lungi dall'essere solo riproduttivo, era economicamente rilevante: il peso della raccolta di prodotti dell'incolto impattava infatti almeno sul 50% della dieta delle comunità paleolitiche. Un'esperta raccoglitrice, attività fondamentale che, come la caccia, presumeva un ricco patrimonio di conoscenze acquisite relative alla reperibilità e alla commestibilità dei beni, doveva essere una compagna ambita. È pertanto ammissibile che nella narrativa orale di stampo mitologico che nel paleolitico prese forma la «ragazza del miele» sia stata associata a un'altra figura esperta di orientamento, ovvero colui che grazie alla sua esperienza, alle sue qualità, forse anche magico-divinatorie, sapeva condurre il gruppo verso le sedi più ricche di selvaggina e altri beni. Ora, a mio avviso tale figura potrebbe celarsi dietro la radice linguistica che nelle evoluzioni suc-

31. *Le origini della lingua poetica indeuropea*, Firenze, Olschki, 1998, p. 269.

cessive ha in alcuni idiomi indoeuropei espresso il concetto di sovrano.

Secondo una proposta a mio parere solida, infatti, la radice \*REG-, che ha dato latino *rex*, irlandese *rig*, sanscrito *rajan*, individuava in origine ‘colui che guida in linea retta’, vale a dire chi conduceva il gruppo nella retta, ‘giusta’ direzione<sup>32</sup>. Nella mia ipotesi la giovane esperta raccoglitrice era idealmente la «figlia del \*REG-», non ancora dei posteriori *rig* e *rajan* politicamente connotati in senso più evoluto. L’evoluzione irlandese e indiana analizzata da Dumézil renderebbe quindi conto non di un’elaborazione originaria (e per forza di cose anche piuttosto recente), ma della durata e della rielaborazione di un motivo assai più antico in due territori dell’area linguistica indoeuropea. Per concludere vorrei formulare un’ipotesi relativa a quale possa essere stato il contesto specifico di rivalutazione della, chiamiamola così, «proto-Medb» in ambito celtico.

### *La mescitrice e la profetessa*

Come è noto, le popolazioni celtiche conobbero nel corso del I millennio a.C. una fase di grande espansione in direzione dell’Europa centrale. Dal punto di vista archeologico, tale movimento coincide con la diffusione della cosiddetta cultura del Vaso Campaniforme (VC), che prende il nome da una coppa utilizzata verosimilmente per le bevute collettive dei membri dei *comitati* portatori di una cultura elitaria e guerriera. Infatti, «i due tratti salienti che caratterizzano il modo di vita dei portatori del VC sono *la bevanda alcolica e il cavallo*»<sup>33</sup>.

32. G. BECCARIA, *Tra le pieghe delle parole. Lingua storia cultura*, Torino, Einaudi, 2007, pp. 17-18, che si richiama alle considerazioni di G. DEVOTO, *Lingue e società nell’antichità indoeuropea*, in *Linguaggi nella società e nella tecnica*, Milano, 1970, pp. 29-37.

33. F. BENOZZO, *Radici celtiche tardo-neolitiche della cavalleria medievale*, «Quaderni di Semantica», xxviii, 2007, pp. 461-485, 469; rimando a

## L'espansione dei gruppi portatori della cultura del Vaso Campaniforme

sembra riflettere prima l'emergere di gruppi di Celti elitari, altamente specializzati e selezionati all'interno delle varie comunità celtiche stesse, e poi la loro successiva infiltrazione negli strati più alti delle altre società dell'Europa centrale e mediterranea occidentale. Si tratta della prima fase di formazione dei ceti elitari di guerrieri, cavalieri, commercianti (e sacerdoti) che troveremo affermati nelle varie culture del Bronzo. Sarebbero i Celti, di conseguenza, ad avere introdotto in Europa occidentale e centrale i nuovi tipi di metallurgia, il cavallo, l'aratro a carrello, nuovi tipi di carro, la ruota raggiata<sup>34</sup>.

Tra le conseguenze culturali più rilevanti di questa espansione ci fu certamente l'approfondirsi dei contatti e degli scambi tra Celti e Germani, da sempre in contatto nella regione del Reno. Non a caso di lì a poco anche tra i secondi apparvero i segni della presenza di *comitati* guerrieri caratterizzati dal culto della coraggia e del valore bellico. È verosimilmente in questa fase che sia ambito celtico che germanico si strutturarono i cicli epici orali, variamente incentrati sulla figura di eroi valorosi, che verranno poi trascritti nel corso del Medioevo.

Vengo ora al punto. Le fonti letterarie e archeologiche relative a Celti e Germani dell'epoca compresa tra il v secolo a.C. e l'alto medioevo, segnalano talvolta la presenza all'interno del *comitatus* di una donna che cumula le funzioni di profetessa e mescitrice di bevande intossicanti, in primo luogo l'idromele<sup>35</sup>. Un esempio notevole è rappresentato da Veleda, la veggente che Tacito ricorda accompagnare i Bructeri, germani che occupavano la sponda orientale del Reno; il nome Veleda è stato interpretato da diversi studiosi in chiave celtica: esso corrisponderebbe all'irlandese *fili* e al gallese *grwelet*, da una radice avente

questo saggio pionieristico per la dimostrazione della celticità dei primi portatori della cultura del Vaso Campaniforme.

34. Ibidem, p. 473.

35. È interamente dedicato allo studio di questo motivo il libro di M.J. ENRIGHT, *Lady with a Mead Cup*, Dublin, Four Courts Press, 1996.

il significato di ‘poeta’, ‘sapiente’<sup>36</sup>. Alla luce dei prestiti celtici nella cultura germanica, Micheal Enright ha suggerito che anche la Wealhtheow del *Beowulf* (poema di ambientazione scandinava, ma di redazione geograficamente britannica) – la moglie di re Hrothgar che al banchetto prima serve il liquore ai commensali e poi sprona l’eroe affinché affronti con valore l’impresa che sta per compiere – possa essere una storpiatura anglosassone di un prestito celtico corrispondente a *Veleda*<sup>37</sup>. L’apparizione della regina si colloca in un frangente dall’apparenza rituale:

Venne avanti Wealhtheow / la regina di Hrothgar, memore delle usanze / salutò ingioiellata gli uomini che erano a corte. / Poi la nobile signora porse il primo boccale al custode della patria [...] / Fece poi tutto il giro la signora degli Helmingas / e ai veterani e ai giovani, di gruppo in gruppo / offrì la coppa preziosa. Finché giunse il momento / che a Beowulf la regina ingemmata di anelli / e di mente cortese portò la coppa d’idromele<sup>38</sup>.

Medb, la donna dell’idromele, non compare nelle vesti di veggente o mescitrice, ma pur sempre di regina associata a un esercito di guerrieri – né si tratta di un caso unico, basti pensare alla Budicca degli Iceni che si ribellarono ai Romani, o alla Gambara dei Longobardi. Inoltre, nel celebre *Táin Bó Cúailnge*, Medb, pur non profetizzando personalmente, si rivolge proprio a una profetessa prima di lanciare all’attacco il suo *comitatus*.

La mia ipotesi conclusiva, finalmente, è che una figura femminile tradizionale pensata come moglie o figlia del leader della comunità, e il cui nome rimandava al miele per ragioni “paleolitiche”, sia stata “riciclata” in una veste rinnovata nel contesto dinamico delle trasformazioni culturali avvenute all’epoca dell’espansione del Vaso Campaniforme.

36. Ibidem, pp. 170-171; CH. GUYONVARCH - F. LE ROUX, *I druidi*, Genova, ECIG, 1990 [ed. orig. 1986], pp. 566-570.

37. ENRIGHT, *Lady with a Mead Cup*, pp. 193-194.

38. *Beowulf*, a cura di L. KOCH, Torino, Einaudi, 1987, vv. 613-630, pp. 53-55.

---

## II: Bere il sangue

### *Punto di partenza: Irlanda*

In un articolo recente Francesco Benozzo, compiendo un'analisi che potremmo definire al laser, ha individuato aspetti sciamanici nei rituali delle lamentatici irlandesi attestati nell'epica medievale, nel folklore, ma anche in resoconti etnografici contemporanei. Le lamentatici, *bean chaointe*, avrebbero ereditato parte delle «funzioni di accompagnamento e assistenza dell'anima del defunto incarnate in tutta l'Europa arcaica dagli sciamani (e dalle sciamane), le figure sacre cui erano affidati, fin da epoca paleo-mesolitica, i riti e le pratiche relativi all'esperienza della morte».<sup>39</sup> All'interno dell'argomentazione trova spazio una comparazione tra la figura della lamentatrice e quella del folle. A sostegno della pertinenza della comparazione vengono portati diversi esempi, di cui uno è di particolare interesse in questa sede.

È il testo noto come *Scél Mis ocus Dub Ruis*. Si tratta della storia di Mis, figlia di un re ucciso in battaglia, che, dopo avere trovato il corpo del padre e aver bevuto il sangue delle sue ferite, divenne folle e si ritirò a vivere sulle montagne. I suoi capelli crebbero fino a toccare il suolo e le sue unghie divennero lunghe come dita; poteva correre come il vento, compiere salti da una sponda all'altra del fiume, e cacciare gli animali selvatici. In seguito sposò l'arpista Dub Ruis, ebbe da lui quattro figli e dopo al suo morto compose per lui un *caoineadh*. Anche qui, i primi balzi che compì furono tre: uno oltre la collina, uno di là dal fiume e uno sul cavallo<sup>40</sup>.

39. F. BENOZZO, *Sciamani e lamentatici funebri. Una nuova ipotesi sulle origini del pianto rituale*, in *Lachrymae. Mito e metafora del pianto nel Medioevo*. Atti del Convegno (Certosa di Pontignano, 2-4 novembre 2006), a cura di F. Mosetti Casaretto, Alessandria, Edizioni dell'Orso, 2008, in corso di stampa.

40. *Ibidem*.

Ora, in questa seconda parte del mio contributo intendo dimostrare che il motivo del cambiamento di stato mentale indotto dall'assunzione del sangue va a confermare non solo la connessione sciamanica del contesto, ma anche che proprio il motivo del «bere il sangue» rappresenta la traccia della passata esistenza di una tradizione sciamanica in territorio europeo. Innanzitutto, la tradizione irlandese conosce altri esempi di lamento funebre in cui la donna che piange il defunto porta alla bocca il di lui sangue: basta pensare a Deirdre e Emer, che bevono, rispettivamente, il sangue di Naoise e di Cúchulainn<sup>41</sup>.

Prima di concentrarmi sul motivo del bere il sangue, vorrei sottolineare un aspetto che, in una prospettiva comparativa, mi pare non di secondo piano: la figura della lamentatrice accoglie in sé un elemento sponsale – che non si limita al pianto della vedova per il compagno defunto, ma si estende in qualche misura al mondo dei morti. Infatti, «un elemento che in essa colpisce, e che da forza all'idea di una connessione tra sciamano e lamentatrice, è la credenza che la *bean chaointe* diventi, dopo la morte, una Signora dei Morti, una Banshee (*bean sí*)»<sup>42</sup>. Si scorre dunque, forse sfocata, forse lontana, l'idea di un'alleanza tra la *bean chaointe* e i signori dell'aldilà. Ora, secondo Roberte Hamayon, una delle più autorevoli studiosi di sciamanesimo, uno dei tratti salienti dello sciamano tradizionale consiste proprio nel fatto che egli contrae con gli spiriti un'alleanza di tipo matrimoniale. È la cornice matrimoniale che garantisce la stabilità, l'affidabilità e l'efficacia del legame ultraterreno.

È per questo che ogni giovane entra contatto amoroso con questo mondo; si isola nella foresta, si allena a imitare i versi degli animali; diventa cacciatore, è pronto a diventare sciamano. [...] Il suo matrimonio con lo spirito che si ritiene l'abbia scelto è il momento centrale del rito. [...] La sposa

41. Cf. P. LYSAGHT, «*Caoineadh os Cionn Coirp*»: *The Lament for the Dead in Ireland*, «Folklore», CVIII, 1997, pp. 65-82, 67.

42. BENOZZO, *Sciamani e lamentatrici funebri*.

---

spirituale dello sciamano è immaginata sotto forma di femmina di alce o di renna<sup>43</sup>.

Come è noto lo sciamanesimo è stato considerato a lungo come un fenomeno essenzialmente asiatico – con propaggini nordamericane. Le ragioni sono ovvie: gli etnologi hanno potuto osservare sciamani all'opera solo in queste aree. I resoconti etnografici sembrano indicare che l'assunzione di sangue non ha occupato un ruolo centrale nei rituali sciamanici di epoche recenti. C'è, tuttavia, un'eccezione importante; tanto rilevante, a mio avviso da giustificare l'exkursus asiatico che segue.

*Deviazione: Karakorum*

La valle di Hunza si allunga nella punta settentrionale del Pakistan, dove il massiccio del Pamir, sul punto di ribaltarsi verso la Cina, tocca l'afgano corridoio di Wakhan. Hunza è abitata da un popolo che chiama se stesso *burusha* e da sempre intriga i linguisti, gli antropologi, gli storici e i (rari) visitatori. Il colore della pelle più chiaro rispetto a quello dei vicini ha fatto in passato sognare gli etnologi e gli storici, che immaginarono la valle abitata dai discendenti dell'esercito di Alessandro Magno; le sue salubrità e bellezza fecero di Hunza la prima candidata all'identificazione con Shangri-La, la mitica e riposta valle dell'eterna giovinezza.

È notevole che in una nazione fortemente islamizzata – e veniamo al tema di nostro interesse – la cultura *burusha* conservi tratti sciamanici arcaicamente originali che sembrano prossimi non tanto ai più celebri esempi siberiani, quanto ai frammenti conosciuti di un perduto «sciamanesimo occidentale». Per chiarire, lo sciamano *burusha* raggiunge la trance danzando, ma profetizza solo dopo aver bevuto il sangue caldo che

43. R. HAMAYON, *La musica nello sciamanesimo*, in *Enciclopedia della musica*, Vol. III, *Musica e culture*, Torino, Einaudi, 2003, pp. 390-408, p. 395.

sgorga dalla testa di una capra mozzata un attimo prima da due assistenti. I *burusha* sostengono che il sangue degli animali sia il cibo degli spiriti e che per questo chi lo beve, se ne è degno, diventa in grado di comunicare con loro. La credenza si ritrova anche in Nepal, dove gli sciamani non bevono il sangue, ma lo offrono agli spiriti nell'ambito di un rapporto di scambio<sup>44</sup>.

Il rituale praticato a Hunza è stato descritto in un lavoro etnografico pubblicato in India e, credo, poco o per nulla noto in Europa<sup>45</sup>. Una ragione in più per citarlo estesamente.

La cerimonia inizia con l'esecuzione di una danza collettiva accompagnata da due tipi di tamburo, il *dadamel* e il *dadang*, e dal *gabi*, uno strumento a fiato dal timbro acuto. I *burusha* credono che i *pari*, gli spiriti della montagna, «amino molto il suono di questi strumenti e quando li sentono scendono dalle loro vette e si aggirano intorno ai musicisti»<sup>46</sup>. Dopo circa una mezz'ora di concerto

arriva il *bitan*, lo sciamano, accompagnato da due assistenti [...]. I musicisti smettono di suonare e gli sguardi degli spettatori si volgono al *bitan*. Gli assistenti prendono una capra e la legano a un albero vicino al pubblico [...]. Il *bitan* tira fuori un sacchetto contenente *gal*, vale a dire foglie di ginepro. Il ginepro sulle alture sovrastanti la valle, nel territorio sacro degli spiriti ed è considerato a sua volta sacro [...]. Il *gal* usato dal *bitan* deve provenire dalle montagne. Qualche giorno prima della performance egli sale verso le vette, lontano dal mondo degli umani, ed entra nel regno degli spiriti della montagna per raccogliere le foglie. Nel compiere l'operazione egli recita scongiuri per propiziare i *pari*, senza la cui collaborazione i rituali di profezia sarebbero destinati a fallire. Gli assistenti prendono le foglie e le depongono in un piatto di latta sopra un braciere, che poi spostano vicino ai musicisti. Dopodiché mettono alcune foglie di *gal* in bocca al *bitan* e con la forza spingono la sua testa sopra ai vapori di ginepro, in modo che il fumo penetri nelle narici. Quando il *bitan* comincia a inalare il sacro fumo la sua testa inizia a oscillare e il corpo trema vistosamente [...]. Mentre il *bitan* respira il vapore che sale dal braciere e mastica le foglie di *gal* un suonatore di *gabi* attacca una partico-

44. R. MASTROMATTEI, *Uno sguardo miope sui riti sciamanici del Nepal*, in *Antropologia del rito*, a cura di P. SCARDUELLI, Torino, Bollati Boringhieri, pp. 150-162, p. 153.

45. H. SIDKY - J. SUBEDI, *Bitan. Oracles and Healers in the Karakoram*, Jaipur, Illustrated Books Publishers, 2000.

46. *Ibidem*, p. 46.

lare musica associata al rito; i percussionisti si uniscono e lo accompagnano producendo un ritmo lento e cadenzato. Lo sciamano ha ormai raggiunto la trance e si libera di colpo degli assistenti, che si ritirano. Il *bitan* si sposta allora al centro dell'area cerimoniale e comincia a saltare mentre la folla sorride e applaude. I percussionisti accelerano il ritmo [...]. Si crede che la danza del *bitan* sia controllata dagli spiriti che egli ha evocato. Il suo stato di trance è comunque sotto controllo [...]. I tamburi accelerano ancora e lo sciamano raggiunge una condizione di estasi mistica che gli permette di vedere non solo i *pari*, ma anche i diabolici spiriti monocoli – *bitas*, *dangalatas*, *futt* – che siedono sulle spalle degli sciagurati che sono rimasti vittima di malefici o la cui morte è purtroppo prossima [...]. Intanto gli assistenti hanno steso a terra la capra e si preparano per il sacrificio. Mentre la danza del *bitan* raggiunge il culmine, uno degli assistenti decapita l'animale [...]. Lo sciamano afferra la testa della capra e balza al centro dello spazio sacro. La folla lo acclama. I *dadamel* tacciono, ma il *dadang* e il *gabi* continuano a suonare un motivo lento. Il *bitan* ora beve avidamente il sangue che sgorga direttamente dalla testa mozzata. «Beviamo il sangue perché ai *pari* piacciono le capre», ha spiegato un *bitan*, «Benché entri nella nostra bocca e abbia il gusto del latte, è lo spirito che realmente lo beve; per lui è come l'acqua per noi». Finalmente il *bitan* è pronto per profetizzare.<sup>47</sup>

Il costume *burusha* non è unico. Frazer ricorda due esempi asiatici avvicinabili al rito celebrato all'ombra delle vette del Karakorum. Tra i Kuruvikkaran dell'India meridionale il sacerdote di Kali pronunciava oracoli dopo aver bevuto il sangue di una capra appena sgozzata; a Celebes un operatore sacrale prevedeva l'andamento dei raccolti dopo aver ingurgitato il sangue di maiale direttamente dalle vene dell'animale macellato<sup>48</sup>. Si profila, dunque, un orizzonte di credenze che attribuisce al sangue il potere di mettere in contatto con il mondo degli spiriti, con l'aldilà, di alterare come una bevanda intossicante lo stato mentale del soggetto, portarlo sull'orlo della follia, ma anche a una superiore saggezza. Non è forse un caso, allora, che in Irlanda si credesse che la lamentatrice, la *bean chaointe* diventasse, dopo la morte, una Signora dei Morti, una Banshee (*bean sí*)<sup>49</sup>.

47. Ibidem, pp. 47-57

48. J. FRAZER, *Il ramo d'oro*, trad. it. Milano, Newton Compton, 1992, p. 122.

49. BENOZZO, *Sciamani e lamentatici funebri*.

---

*Ritorno in Europa: il potere magico del sangue*

Ad Argo nel tempio di Apollo si immolava mensilmente un agnello; una donna prescelta, che aveva rispettato un periodo di castità, ne beveva il sangue e diveniva in grado di profetizzare. A Egira, in Acaia, una sacerdotessa beveva sangue caldo di toro prima di scendere in una grotta e vaticinare<sup>50</sup>. Nel santuario di Rhetra, centro religioso del paganesimo slavo occidentale, il sacerdote sacrificava un bue e un montone, ne beveva il sangue e divinava l'avvenire. Strabone, riferendo della spedizione dei Cimbri in Italia settentrionale, menziona un cruento sacrificio umano: i prigionieri vennero sgozzati e il loro sangue versato in un calderone posto sul fuoco. Anziane veggenti predissero l'andamento della battaglia dal modo in cui il sangue bruciava<sup>51</sup>; si è tentati di ipotizzare che Strabone, o le sue fonti, possano avere semplificato una cerimonia in cui le profetesse inalavano in realtà i vapori che salivano dalla combustione del sangue.

La tradizione germanica medievale ci ha trasmesso altri esempi di implicazioni sapienziali dell'assunzione di sangue. In un contesto non più sacrale, ma iniziatico, dopo aver trionfato sul drago Fafnir, Sigurdh si vede richiedere da parte del suo maestro, il nano Regin, una riparazione per avergli ucciso il fratello – Fafnir era infatti fratello di Regin e la legge del guidrighildo andava applicata a dispetto dei cattivi rapporti tra i due. Egli

disse che per rifar pace avrebbe dovuto prendere il cuore di Fafnir e arrostarlo sul fuoco. Poi Regin si sdraiò, bevve il sangue di Fafnir e si pose a dormire. Quando Sigurdh pensò che il cuore che stava arrostando fosse cotto, lo toccò con un dito per sentire se era ancora duro. Il sangue del cuore gli colò sulla pelle, egli si scottò e si mise il dito in bocca. Quando il sangue del

50. FRAZER, *Il ramo d'oro*, p. 122.

51. J.-P. ROUX, *Le sang*, Paris, Fayard, 1988, p. 214.

---

cuore gli toccò la lingua egli divenne capace di comprendere il linguaggio degli uccelli<sup>52</sup>.

Poco dopo intende due cince parlare proprio di lui. Lo chiamano sciocco perché obbedisce a Regin, mentre farebbe bene a tagliare la testa al nano – che in realtà ha intenzione di ucciderlo – e tenersi l'oro. Inoltre, apprende la cosa più importante: che mangiando il cuore della sua vittima acquisterebbe una immensa sapienza.

La storia di Sigurdh sembra aggiungere un senso ai gesti di portarsi alle labbra le dita bagnate del sangue del defunto, un'azione rituale che nelle vicende delle addolorate Emer e Deirdre rimane implicito. Parallelamente, il racconto iniziatico del guerriero che assume il sangue della propria vittima invita a non trascurare l'ambito comparativo forse più ovvio: bere il sangue nei riti iniziatici permette di assimilare le qualità dell'animale – e, un po' come avviene agli sciamani siberiani, di compiere un salto di qualità personale grazie a una forma di unione (anche se di natura decisamente non nuziale) con l'animale cacciato. Nell'*Ynglingasaga* Svipadagr uccide un lupo per iniziare un giovane guerriero, Ingjald, somministrandogli il sangue della belva<sup>53</sup>. In Sassone Grammatico Hjaltone diventa degno del soprannome che porta solo dopo aver bevuto il sangue di un enorme orso ucciso da Bjarcone<sup>54</sup>. Nella *Saga di Hrolfs Krake*, conservata in un manoscritto posteriore a Sassone di almeno un secolo e mezzo, si racconta il medesimo episodio, ma la bestia uccisa da Bodhvar Bjarki è una mostruosa creatura alata; Hjalto non si limita a berne il sangue, ma ne divora anche

52. *Edda di Snorri*, a cura di G. CHIESA ISNARDI, Milano, Rusconi, 1975, pp. 184-185.

53. *Storie e leggende del nord*, a cura di G. CHIESA ISNARDI, Milano, Rusconi, 1977, pp. 54 e 141.

54. SASSONE GRAMMATICO, *Gesta dei re e degli eroi danesi*, II, VI, 11, p. 97.

il cuore. In tal modo diviene un temerario e temibile guerriero, un *berserkr*<sup>55</sup>.

La tradizione scandinava ci ha consegnato numerosi esempi di guerrieri di ferocia inaudita, invasati, posseduti da due forze che si fondono in una: dall'alto l'estasi odinica, dal basso l'istinto aggressivo della belva. Le loro stesse denominazioni – *berserkr*, *ulfhednar* (pelle d'orso, manto di lupo) – rinviano all'interiorizzazione delle caratteristiche di orsi e lupi. Combattenti eccezionali, ma indisciplinati fino all'incontrollabilità, culturalmente affini ai banditi e a tutti coloro che vivono all'esterno della società degli uomini, nelle saghe essi compaiono spesso (di frequente in gruppi di dodici) al seguito di un qualche re, quasi una guardia personale. Tra le loro caratteristiche, la durezza della pelle, l'insensibilità al ferro e al fuoco. Ecco la celebre descrizione contenuta nell'*Ynglingasaga* :

Andavano senza corazza, selvatici come cani o come lupi. Mordevano gli scudi ed erano forti come orsi o tori. Massacravano gli uomini e né il ferro né l'acciaio potevano nulla contro di loro. Tutto questo si chiamava furore di *berserkr*<sup>56</sup>.

Snorri ricorda un episodio, parte della leggenda di Hrolf Kraki, in cui Hrolf e i suoi *berserkr* si recano alla corte del di lui patrigno, il re Athils; lì vengono così provocati:

Vennero gli uomini di Athils recando legna per il fuoco, che fecero divampare così forte che le vesti bruciavano addosso a Hrolf e ai suoi. Dissero: «è vero che Hrolf e i suoi *berserkr* non temono né il ferro né il fuoco?». Allora Hrolf Kraki e i suoi balzarono in piedi. Egli disse: «aumentiamo il fuoco nella casa di Athils». Prese lo scudo e lo gettò nel fuoco poi saltò sul rogo mentre lo scudo bruciava e disse: «non teme il fuoco chi ci salta sopra»<sup>57</sup>.

Il *firewalking* qui associato alla dimensione guerriera – come lo era, secondo Servio, tra gli Hirpi (lupi) sorani che a-

55. Citato in M. ELIADE, *La nascita mistica. Riti e simboli di iniziazione*, Brescia, Morcelliana, 1974, p. 127.

56. Ibidem, p.125.

57. *Edda di Snorri*, p.196.

vrebbero camminato sui tizzoni ardenti in occasioni cerimoniali – è peraltro un'azione da compiersi in stato di trance. L'iniziazione guerriera sconfinava nella dimensione estatica, o viceversa. Ciò non stupisce, perché in ambito germanico, tra le prerogative di Odino ci sono sia l'estasi guerriera sia la sapienza acquisita tramite rituali di auto-mutilazione e auto-sacrificio – la radice stessa del suo nome, *Wut*, rimanda a un furore estatico che copre entrambi gli ambiti considerati.

La mitologia germanica ci ha comunque consegnato almeno un racconto in cui bere il sangue apporta una saggezza priva di implicazione guerriera – una saggezza di natura simile a quella degli sciamani. *L'Edda* di Snorri narra che quando Asi e Vani (le due grandi famiglie divine del pantheon scandinavo) stipulano una tregua che deve porre fine all'annoso conflitto che li oppone, sanciscono la pace sputando in una coppa, a partire dal cui contenuto gli Asi fabbricano un uomo, Kvasir; questi è «così saggio che nessuno era capace di fargli domande alle quali non sapesse rispondere»<sup>58</sup>.

*L'Ynglingasaga* riferisce una diversa più completa versione: Kvasir vi compare come la compensazione offerta dai Vani per l'uccisione di Mimir. Egli sarebbe pertanto il guidrigildo di Mimir, ovvero colui che è destinato a prendere il posto di un morto come forma riparazione volta a evitare la catena di vendette della faida. In effetti, i due personaggi, dotati di incommensurabile sapienza, condividono le caratteristiche essenziali. Una volta creato, Kvasir si mette in viaggio per il mondo allo scopo di trasmettere agli uomini la sua saggezza. Infine

giunse a una festa presso i nani Fialarr e Galarr. Essi lo invitarono a conversare con loro e lo uccisero. Fecero fluire il suo sangue in due coppe in un vaso (...). Essi mescolarono al sangue del miele e ne derivò quell'idromele che rende poeta o sapiente chi lo beve<sup>59</sup>.

58. Ibidem, p.166.

59. Ivi.

Successivamente Odino si impadronisce della prodigiosa bevanda. Da questo momento in avanti l'ispirazione indotta dal consumo dell'idromele appartiene al dio e la sua natura si avvicina a quelle manifestazioni tipicamente odiniche di possessione estatica che oscillano tra il bellicoso e il sapienziale.

*Morti, profeti e guaritori*

Nel caso irlandese da cui sono partito il sangue non è di un animale, ma di un defunto. La discordanza non è tale da invalidare la comparazione, ma nemmeno da trascurare come irrilevante.

In alcune fonti scandinave viene alla luce una relazione tra le conoscenze odiniche e i morti, tal e da fare supporre che in taluni casi a questi ultimi potessero essere attribuiti poteri profetici. Nel *Sogno di Baldur* Odino pronuncia un incantesimo (*galdr*) per far sì che la voce di un morto profetizzi<sup>60</sup>. Ancora nell'*Havamal* Odino afferma che quando vede un cadavere appeso, con un incantesimo di rune fa in modo che il corpo parli e riveli<sup>61</sup>:

se vedo un impiccato / pendere dall'alto di un albero / in tal modo incido e dipingo delle rune / che costui può discenderne / e mettersi a parlare con me.

C'è un nesso palese tra il morto appeso che profetizza e il dio stesso che alcuni versi prima descrive se stesso appeso a un albero per nove notti, il prezzo da pagare per ottenere la sapienza. Ascoltiamo il racconto in prima persona: «raccolsi le rune, dolorante le presi / e giù caddi di là»<sup>62</sup>.

60. B. GRIFFITHS, *Aspects of Anglo Saxon Magic*, Norfolk, Anglo Saxon Books, 1996, p. 41.

61. *Havamal*, vv. 686-690, in *Edda. Carmi norreni*, a cura di MASTRELLI, p. 34.

62. *Ibidem*, vv. 608-609, p.31.

Il nesso tra i poteri magici di Odino e i morti messo in luce dall'*Havamal* non è isolato. Una voce dell'altomedievale *Indiculus superstitionum* condanna coloro che si fabbricano immagini di morti a imitazione di quelle dei santi (*De eo quod sibi sanctos fingunt quoslibet mortuos*)<sup>63</sup>. Si suppone che le immagini dei santi assicurassero protezione dalla malasorte e dalle malattie; l'attestazione di un'erronea assimilazione dei morti ai santi finisce allora per confermare l'esistenza di una tradizione relativa ai defunti che li poneva nel ruolo di protettori e, perché no, guaritori o assistenti nelle guarigioni.

Ancora, Burcardo di Worms disapprova la pratica di scopriare le tombe per rubare le vesti di un morto<sup>64</sup>. Perché darsi tanta pena e compiere un atto certo perturbante solo per prendere i vestiti che coprono un cadavere? Bisogna pensare che questi capi di abbigliamento possedessero un valore e che fossero utilizzabili. Se un uso c'era è probabile che questo fosse di tipo magico. Ancora, il vescovo di Worms menziona misteriosi rituali che, a suo dire, i *rustici* compivano sui corpi dei defunti<sup>65</sup>.

Hai forse praticato o partecipato a quelle pratiche superstiziose cui si dedicano donne stolte quando la salma di un uomo si trova ancora in casa? Corrono alla fontana e, senza proferire parola, portano in un recipiente acqua che versano sotto la bara non appena questa viene sollevata, e stanno molto attente che il feretro non venga sollevato al di sopra delle loro ginocchia: credono infatti di ottenere in tal modo guarigioni. (...). Hai forse compiuto anche tu, direttamente o indirettamente, quello che fanno alcuni quando seppelliscono un uomo morto assassinato? Gli mettono tra le mani un unguento, come se potesse dopo la morte guarire dalla sua ferita e così lo seppelliscono.

Il primo rituale esplicitamente era finalizzato ad ottenere guarigioni nelle quali il morto doveva in qualche modo essere coinvolto, nel secondo, invece, la guarigione è menzionata, sì,

63. GRIFFITHS, *Aspects of Anglo Saxon Magic*, p. 43.

64. BURCARDO DI WORMS, *Corrector sive medicus*, in *A pane e acqua. Peccati e penitenze nel medioevo*, a cura di G. PICASSO - G. MOTTA - G. PIANA, Europa, Novara, 1986, p. 82.

65. *Ibidem*, p. 88.

ma riferita ironicamente al defunto assassinato. Di primo acchito, si potrebbe trattare di un rito che si prefiggeva di placare la potenziale ostilità di un uomo perito di morte violenta. Probabilmente questo aspetto è presente, ma non necessariamente è l'unico. In effetti, l'unguento che gli viene messo in mano è uno strumento di guarigione che appartiene all'armamentario del medico e potrebbe indicare che il morto era invitato non tanto a lasciarsi guarire quanto a farsi lui medesimo guaritore a beneficio dei parenti vivi.

In conclusione, l'apertura di un contatto con il mondo dei defunti grazie al gesto di portarsi alla bocca una goccia di sangue sembra rimandare a una costellazione di credenze sciamaniche arcaiche in cui convivono il dono della profezia, l'acquisizione di una conoscenza sapienziale e forse la capacità di esercitare l'erte della guarigione.

RIFERIMENTI BIBLIOGRAFICI

- BARILLARI, S.M., *Streghe, sciamani, clowns*, «L'immagine riflessa», 1, 1992, pp. 135-158.
- BECCARIA, G., *Tra le pieghe delle parole. Lingua storia cultura*, Torino, Einaudi, 2007.
- BENOZZO, F., *Radici celtiche tardo-neolitiche della cavalleria medievale*, «Quaderni di Semantica», xxviii, 2007, pp. 461-486.
- , *Sciamani e lamentatici funebri. Una nuova ipotesi sulle origini del pianto rituale*, in *Lachrymae. Mito e metafora del pianto nel Medioevo*. Atti del Convegno (Certosa di Pontignano, 2-4 novembre 2006), a cura di F. Mosetti Casaretto, Alessandria, Edizioni dell'Orso, in corso di stampa.
- BURCARDO DI WORMS, *Corrector sive medicus*, in *A pane e acqua. Peccati e penitenze nel medioevo*, a cura di G. PICASSO - G. MOTTA - G. PIANA, Novara, Europa, 1986.
- CHIESA ISNARDI, G. (ed), *Edda di Snorri*, Milano, Rusconi, 1975.
- (ed), *Storie e leggende del nord*, Milano, Rusconi, 1977.
- COSTA, G., *Le origini della lingua poetica indeuropea*, Firenze, Olschki, 1998.
- DELCOURT, M., *Hephaistos, ou la légende du magicien*, Paris, Les Belles Lettres, 1982.
- DEVOTO, G., *Lingue e società nell'antichità indoeuropea*, in *Linguaggi nella società e nella tecnica*, Milano, 1970, pp. 29-37.
- DUMÉZIL, G., *Du mythe au roman. La saga de Hadingus*, Paris, PUF, 1953.
- , *Le Borgne" and "Le Manchoi": The State of the Problem*, in *Myth in Indo-European Antiquity*, Berkeley and Los Angeles, California University Press, 1974, pp. 17-28.

- 
- , *Mythe et épopée*, 3 voll., Paris, Gallimard, 1995.
- ELIADE, M., *La nascita mistica. Riti e simboli di iniziazione*, Brescia, Morcelliana, 1974.
- ENRIGHT, M.J., *Lady with a Mead Cup*, Dublin, Four Courts Press, 1996.
- ERIBON, D., *Faut-il brûler Dumézil? Mythologie, science et politique*, Paris, Flammarion, 1992.
- FRAZER, J., *Il ramo d'oro*, trad. it. Milano, Newton Compton, 1992.
- GALLONI, P., *Il sacro artefice*, Roma-Bari, Laterza, 1998.
- , *Le ombre della preistoria*, Alessandria, Edizioni dell'Orso, 2007 [numero speciale di «Studi celtici»].
- GOODRICK-CLARKE, N., *Le radici occulte del nazismo*, Varese, Sugarco, 1993 [ed. orig. 1985].
- GINZBURG, C., *Mitologia germanica e nazismo*, in IDEM, *Miti, emblemi, spie*, Torino, Einaudi, 1986, pp. 210-238.
- , *Storia notturna. Una decifrazione del sabba*, Torino, Einaudi, 1989.
- GRIFFITHS, B., *Aspects of Anglo Saxon Magic*, Norfolk, Anglo Saxon Books, 1996.
- GROTTANELLI, C., *Ideologie, miti, massacri. Indoeuropei di Georges Dumézil*, Palermo, Sellerio, 1993.
- GUYONVARCH, CH. - LE ROUX, F., *I druidi*, Genova, ECIG, 1990 [ed. orig. 1986].
- HAMAYON, R., *La musica nello sciamanesimo*, in *Enciclopedia della musica*, Vol. III, *Musica e culture*, Torino, Einaudi, 2003, pp. 390-408.
- KOCH, L. (ed), *Beowulf*, Torino, Einaudi, 1987.
- (ed), SASSONE GRAMMATICO, *Gesta dei re e degli eroi danesi*, Torino, Einaudi, 1993.
- LINCOLN, B., *I re, i ribelli e la mano sinistra*, in appendice a GROTTANELLI, *Ideologie, miti, massacri*, cit., pp. 175-186.
- , *Theorizing Myth. Narrative, Ideology and Scholarship*, Chicago, University Press, 1999.
- LYSAGHT, P., "Caoinéadh os Cionn Coirp": *The Lament for the Dead in Ireland*, «Folklore», CVIII, 1997, pp. 65-82.
- MASTRELLI, C.A. (ed), *Edda. Carmi norreni*, Firenze, Sansoni, 1982 [prima ed. 1951].
- MASTROMATTEI, R., *Uno sguardo miope sui riti sciamanici del Nepal*, in *Antropologia del rito*, a cura di P. SCARDUELLI, Torino, Bollati Boringhieri, pp. 150-162.
- O'RAHILLY, P. (ed), *Táin Bó Cúalnge from the Book of Leinster*, Dublin, Dublin Institute for Advanced Studies Dublin, 1967 [rist. 1970].
- ROUX, J.-P., *Le sang*, Paris, Fayard, 1988.
- SIDKY, H. - SUBEDI, J., *Bitan. Oracles and Healers in the Karakorams*, Jaipur, Illustrated Books Publishers, 2000.