

Degli dei e degli uomini*
Algirdas Julien Greimas

1. La mitologia come oggetto

1.1. La mitologia come ideologia

La costituzione della mitologia in disciplina autonoma tra le scienze sociali è legata al nome di Georges Dumézil: la lotta da lui condotta nel corso di diversi decenni (contro gli amatori della mitologia che considerano i miti come opere d'immaginazione, contro gli storici positivisti in cerca di fatti mitici e non della loro significazione, contro diverse teorie filosofiche che si proponevano di spiegare in un sol colpo, con appena qualche categoria, il pensiero mitico dell'umanità intera) si è conclusa con una vittoria che ha permesso, nel corso degli anni Sessanta, di riconoscere la mitologia come un ambito suscettibile di un progetto di ricerca legittimo.

Il punto di partenza di Dumézil è molto semplice: consiste nell'affermare una corrispondenza tra il mondo divino e il mondo umano poiché, in un certo senso, il mondo divino è solo il riflesso del mondo umano, della sua organizzazione, delle sue tensioni e delle sue aspirazioni fondamentali. L'analisi delle religioni dei popoli indoeuropei gli ha permesso di formulare l'ipotesi secondo cui, a grandi linee, la loro struttura sociale generale trova il suo equivalente nella struttura del mondo divino e nella ripartizione delle funzioni divine. In altri termini, la religione di un popolo non è altro che l'ideologia grazie alla quale la comunità pensa se stessa e riflette le relazioni tra gli uomini e le loro contraddizioni, sublimando sul piano divino tutto questo insieme. Così, per esempio, alle tre classi sociali caratteristiche delle società indoeuropee – i sacerdoti, i guerrieri, gli agricoltori e gli allevatori – corrispondono tre sfere della sovranità divina: alla classe dei sacerdoti, la sfera della sovranità contrattuale e magica; alla classe dei guerrieri, la sovranità fondata sulla forza e alla classe degli agricoltori e degli allevatori, il dominio che fonda e protegge tutti i “beni di questo mondo”: cibo, fortuna, salute e bellezza.

Prima di ogni altra cosa, senza disquisire sui particolari delle diverse parti costitutive di questa teoria, senza preoccuparsi di sapere se la distribuzione delle funzioni di sovranità sia comune all'insieme delle mitologie indoeuropee, senza neanche domandarsi se il mondo divino riflette in maniera diretta l'organizzazione delle società umane facendo economia di mediazioni complementari, si deve sottolineare l'importanza indiscutibile del contributo di Dumézil. Le sue ricerche confermano le prime ipotesi e portano a comprendere:

– che né gli dei né gli altri esseri mitici sono creazioni fantasiose dell'immaginario umano: queste “favole” sono mezzi figurativi che permettono di parlare dell'uomo, del mondo e dell'ordine cosmico;

- che il pensiero mitico non è né confuso né frutto del caso e si effettua nel quadro organizzato delle attività divine e all'interno del sistema delle loro funzioni;
- che la mitologia serve a esprimere – in senso molto ampio – l'ideologia politica della società studiata.

Da questa concezione della mitologia si deduce un'altra importante constatazione metodologica: la mitologia, lungi dall'essere come si pensava comunemente la collezione dei miti di un dato popolo, costituisce una struttura ideologica suscettibile di manifestarsi in qualsiasi forma "letteraria". Cercando, da comparatista, le corrispondenze tra le strutture mitiche dei diversi popoli indoeuropei, Dumézil le ha trovate, a Roma, redatte sotto forma di avvenimenti storici, in India, come episodi autonomi di un'epopea, in Irlanda, sotto forma di leggenda ecc. In altri termini – e questo caratterizza l'approccio scientifico della mitologia – le ricerche mitologiche non possono cominciare con la definizione aprioristica del "mito" come genere letterario, né dalla costituzione di un corpus di racconti chiamati "miti" e dalla loro analisi, secondo quanto previsto dalle procedure di descrizione elaborate nel XIX secolo: al contrario, i racconti mitici costituiscono solo una delle numerosi fonti che permettono di tentare la ricostruzione delle strutture mitiche.

1.2. *La mitologia come filosofia*

Claude Lévi-Strauss, in un campo molto distante – quello della mitologia dei popoli amerindi – adatta ed estende la metodologia elaborata da Dumézil, pur scegliendo, per le sue analisi, un punto di partenza molto diverso. Il suo articolo *The Structural Study of Myth*, pubblicato nel 1955 nel «Journal of American Folclore»¹, è considerato spesso come data di nascita di questa nuova concezione della mitologia. Sulla base dell'analisi del mito di Edipo, egli constata che ciascun mito può essere letto in due maniere. Letto orizzontalmente, esso appare come un racconto completamente trasparente, ma nello stesso tempo, che non significa nulla. Se, invece, è letto verticalmente – in altre parole osservando che certi tratti semantici del racconto, anche se presentati attraverso figure differenti, si ripetono costantemente e prendono la forma di strutture di significazione organizzate – il mito appare come un testo confuso, difficilmente decifrabile, ma portatore di senso. Compito della mitologia con aspirazioni scientifiche è, in primo luogo, l'elaborazione di metodi di lettura dei testi mitici che le permettano di manifestarsi come la totalità delle storie che l'umanità si racconta e che esprimono, in modo indiretto, i principali interrogativi che questa si pone, cercando di risolvere i vari problemi filosofici che incontra.

Senza negare l'apporto di Dumézil, Lévi-Strauss ne allarga la problematica: là dove Dumézil percepiva solo l'espressione dell'ideologia sociale, Lévi-Strauss distingue la manifestazione di una filosofia dalle dimensioni di una cultura. Avendo a che fare non più con forme di religione istituzionalizzata, ma con mitologie provenienti dalle cosiddette società arcaiche, egli cerca di mettere in evidenza un certo numero di dimensioni fondamentali attraverso cui l'umanità pensa la cultura. Anche considerando solo il passaggio dal cibo crudo, comune a tutti gli esseri viventi, al cibo cotto o arrostito, o il passaggio dallo stato di nudità ai vestiti o alla parure, si capisce che l'uomo, negando la natura, giunge alla cultura: si tratta di temi generali di rifles-

sione che si ritrovano probabilmente in tutte le mitologie. Si può naturalmente non essere d'accordo con questa o quella affermazione o dimostrazione, ma il contributo non fa che sottolineare innanzitutto quella che viene considerata come la concezione attuale della mitologia, cioè che essa è la forma caratteristica del pensiero figurativo proprio dell'umanità che cerca di risolvere, su questo piano e con questi mezzi, i suoi problemi fondamentali.

Per rispondere alla delicata questione del perché la lettura superficiale del mito resti incomprensibile mentre l'esistenza del suo senso profondo non ponga problemi, Lévi-Strauss suggerisce, come spiegazione, l'ipotesi dell'inconscio collettivo. Considerato che i problemi che le mitologie cercano di risolvere sono di tipo universale e che i mezzi figurativi di espressione, così come la lingua parlata da ciascuna comunità etnica, anche se relativi, non dipendono dai capricci individuali, ma costituiscono il tesoro comune di queste società, il contenuto trasmesso sotto forma di un racconto mitico continua a circolare tra le persone, anche se le forme d'espressione non sono perfettamente comprese o non lo sono del tutto. Che si accetti o no l'ipotesi dell'inconscio collettivo – i metodi di ricerca non vengono per questo cambiati – resta in ogni caso un problema fondamentale, quello della leggibilità dei miti. Il testo mitico, come qualsiasi altro racconto, può essere compreso solo a condizione che il suo destinatario disponga di un codice semantico che gli permetta di decifrare il testo ricevuto. In altre parole, per comprendere i miti non basta avere un corpus esaustivo, bisogna creare un dizionario mitico appropriato che permetta la loro lettura.

1.3. La mitologia come cultura

Il problema del codice semantico appare dunque come una condizione necessaria per la costituzione definitiva della metodologia in questo campo. Si comprende allora che la nuova generazione di mitologi cerchi, in un certo senso, di ritornare alle tesi di Dumézil, per il quale, si è visto, la mitologia in quanto struttura è indipendente dai testi-miti attraverso cui si manifesta. Ne risulta una nuova estensione del concetto di mitologia, la quale finisce con l'identificarsi con la cultura di una comunità, delimitata nel tempo e nello spazio e considerata come un tutto. Nei suoi studi di mitologia della Grecia antica, Marcel Detienne riserva uguale attenzione alle "teorie scientifiche" dell'epoca, ai manuali d'agricoltura, alle descrizioni botaniche o zoologiche, ai regimi alimentari, all'utilizzo dei profumi e delle pietre preziose ecc., e ai racconti mitici, considerando questi campi come logiche figurative locali, utilizzate dal pensiero mitico. Invertendo la problematica formulata da Lévi-Strauss, secondo cui la mitologia è la totalità dei miti decifrati con l'aiuto di un codice semantico, le nuove tendenze di questa disciplina identificano la mitologia al codice semantico, suscettibile, in ultima istanza, di generare i racconti mitici.

Senza dare troppa importanza alle diverse tendenze e alle divergenze metodologiche che oggi si manifestano e che sono solo segno di vitalità, le fondamenta della mitologia sono sufficientemente solide e restano accettabili per tutti gli studiosi: la mitologia è l'espressione della cultura di una società; in quanto testo culturale, essa può e deve essere letta e interpretata con l'aiuto di un sistema interno che l'organizza, e non attraverso categorie aprioristiche imposte dall'esterno (...).

2. *Problemi di mitologia lituana*

2.1. *Etnologia o storia della cultura?*

Definita in maniera così estensiva, la mitologia si presenta come un metodo d'analisi delle culture delle diverse società. Nei casi in cui cerca di descrivere le culture delle comunità senza scrittura, dette arcaiche, può essere considerata come un ambito dell'etnologia. Se s'interessa alla descrizione di antiche culture storiche – e nello stesso tempo alla loro ricostruzione – la mitologia diventa una componente essenziale della storia della cultura. Benché questo non modifichi il suo statuto essenzialmente antropologico di “scienza dell'uomo”, tuttavia essa è indotta a utilizzare nei due casi approcci differenti, materiali e fonti di diversa natura. Nella mitologia etnologica, un ruolo importante è giocato dai rapporti diretti del ricercatore – o dei suoi intermediari – con la comunità vivente, mentre la mitologia storica deve accontentarsi del materiale già esistente ma inverificabile, provando a colmare le lacune delle fonti con ipotesi ritenute coerenti.

Da questo punto di vista, l'oggetto di studio da noi scelto – lo studio della mitologia lituana – è misto poiché il materiale di cui disponiamo è, infatti, storico ed etnografico. Si tratta, da un lato, di fonti scritte: alcune allusioni alla religione pagana nelle cronache dei popoli vicini per il periodo tra il XIII e il XV secolo, e, a partire da questo secolo e fino al XVII, descrizioni più frequenti e più dettagliate dei rituali e degli usi di una religione già degradata, le cronache lituane. Una seconda fonte non meno importante è costituita dai materiali etnografici, accuratamente raccolti dal XIX secolo fino ai nostri giorni, nei quali è possibile riconoscere i resti di antiche credenze e di usi sopravvissuti al riparo della religione dominante, il cristianesimo.

Non bisogna dimenticare, tuttavia, che ogni raccolta di materiali è in primo luogo condizionata dallo scopo per il quale è compiuta: esso può essere esplicito, presentato, ad esempio, sotto forma di ipotesi scientifica, ma può anche restare implicito, imposto dall'ideologia dominante. Gli Archivi del folclore, costituiti grazie agli sforzi benevoli di persone di buona volontà, sono necessariamente eterogenei e soggetti nel tempo a tendenze ideologiche differenti. Il mito del “genio del popolo” coltivato dopo Herder e Goethe, ad esempio, spingeva i ricercatori a concentrare la loro attenzione sulla “bellezza” del folclore lituano: ecco così ricche collezioni di canti lirici che hanno poco a che fare con la mitologia e con la stessa storia. Un altro mito, successivo, confuso spesso con il primo, è quello della “cultura popolare”, del “popolarismo”: dobbiamo a esso eccellenti raccolte di fiabe, di proverbi, descrizioni di usi festivi, spesso di buona qualità. Le teorie dominanti del folclore – e soprattutto la teoria dei generi letterari applicati al folclore – hanno favorito i “grandi” generi folclorici a discapito dei “piccoli”.

Queste osservazioni, lungi dallo sminuire il valore del materiale etnografico, vogliono richiamare l'attenzione sul suo carattere anomalo. Ne emerge che solo una piccola parte di materiale può essere utilizzato nelle ricerche di mitologia storica. D'altra parte, il ricorso a questo genere di archivi non può non sollevare il problema del campo scientifico al quale questo materiale è destinato: la scienza si costituisce a partire dalla definizione del suo oggetto e dei suoi metodi, e non da tale o tal altro materiale accumulato a caso. Allora, le descrizioni della vita rurale della seconda

metà del XIX secolo, effettuate sulla base del materiale disponibile, con il ciclo annuale delle feste e dei lavori, con i matrimoni, i battesimi e i funerali iscritti in un altro ciclo, quello della vita individuale, possono essere considerate come studi sociologici condotti sulle società contadine arcaiche, chiuse, caratteristiche di tutta l'Europa dell'epoca. Il regime socialista della Romania, lasciando non collettivizzata tutta la regione di Maramureș, alla pari di una riserva di indiani in America, ha fornito le condizioni ideali per lo sviluppo di questo tipo di sociologia. In sé legittimo, questo campo scientifico non ha però niente a che vedere con le ricerche mitologiche di cui noi ci occupiamo. L'equivoco nasce quando il folclorista-sociologo pretende di essere sia il critico della letteratura orale sia lo specialista dell'antica mitologia lituana, operando una confusione di "generi" scientifici.

2.2. *Mitologia o religione?*

Parlando di mitologia lituana bisogna tener conto del fatto che essa fa parte, quale elemento costitutivo, della mitologia comparata dei popoli indoeuropei. Il ricercatore ne ricava naturalmente dei vantaggi: la comparabilità delle strutture mitiche, vale a dire la possibilità di riconoscere somiglianze e differenze esistenti tra mitologie, l'aiuto nella costruzione d'ipotesi che precisino gli scopi e i programmi delle sue ricerche, la possibilità di ricostruire antichi rituali religiosi divenuti in "epoca folclorica" giochi o burla. Tuttavia, l'appartenenza della mitologia lituana a un'area mitologica più vasta comporta anche degli obblighi.

Georges Dumézil ha richiamato ormai da molto tempo l'attenzione degli studiosi di mitologia sulla dimensione particolarmente importante del pensiero mitico, soprattutto quello degli indoeuropei: l'ideologia della sovranità e, in modo più generale, la distribuzione dei poteri che reggono l'universo. È evidente che non si può cercare quest'ideologia nel pensiero mitico della comunità rurale del XIX secolo. La sovranità suppone l'esistenza di un'etnocomunità relativamente sviluppata, divisa in classi sociali. In altri termini, se designiamo col nome di religione² la forma specifica che assume la mitologia fornita d'articolazioni gerarchiche e sistematiche, accompagnate dalle corrispondenti istituzioni sociali, il fatto che si possa parlare o meno di religione lituana, dipende dalla rappresentazione che ci si fa del popolo lituano antico, così come si è manifestato politicamente attraverso l'organizzazione di uno Stato.

Il problema è più serio di quanto non appaia a prima vista. Seguendo le idee dominanti tra i folcloristi-mitologi, gli antichi lituani veneravano i "corpi celesti", le "forze della natura" divinizzate e altre "oggetto dell'immaginazione": una tale concezione della mitologia non ha niente a che vedere con una religione nazionale comparabile alle altre religioni indoeuropee. Le cose vanno allo stesso modo per quanto concerne la concezione della storia: la Lituania del Medio evo era quasi unanimemente considerata, fino a non molto tempo fa, come una società senza classi, formata da tribù di uomini liberi.

Ricerche storiche e archeologiche recenti correggono in buona parte quest'immagine primitiva della Lituania antica. Scavi archeologici hanno mostrato l'uniformità della cultura materiale – del seminativo, degli attrezzi agricoli e della tecnologia in generale – comune a tutto il territorio etnico della Lituania del tempo, fatto che presupponeva l'intensa circolazione di uomini e di beni. Tutto questo è possibile – è noto – solo nel caso in cui un'organizzazione politica minima garan-

tisca la sicurezza delle strade. Si tratta di eventi che corrispondono, per l'Europa occidentale del periodo, all'inizio della formazione della cultura medievale. Le stesse ricerche attestano il compimento, non meno importante, del processo di rivoluzione religiosa, avvenuta tra il VI e il X secolo: alla costruzione di basi comuni della cultura materiale corrisponde una certa uniformazione delle forme religiose, manifestata in primo luogo dal diffondersi dell'usanza di cremare i morti. I miti di *Sovius* e *šventaragis* corrispondono allora a fatti storici testimoniati dall'archeologia. Le ricerche storiche, d'altra parte, cominciano progressivamente a mettere in luce i principi dell'organizzazione sociale e politica che hanno permesso al popolo lituano di costituirsi in Stato: benché il concetto troppo generale di feudalesimo non permetta di distinguere i tratti specifici della società lituana non bisogna, tuttavia, dubitare che il popolo lituano si presentasse all'epoca come una società differenziata e gerarchicamente organizzata. È soltanto su tali basi sociali che si può concepire la religione lituana come comparabile alle altre religioni di tipo indoeuropeo. L'espansione dello Stato lituano³, che difficilmente si spiega con ragioni di dominazione demografica o economica, doveva quanto meno basarsi sulla coerenza e la solidità ideologiche. Infatti, se si considera che la religione è l'espressione figurativa dell'ideologia dell'epoca, possiamo affermare che alla formazione dello Stato e alla sua espansione doveva corrispondere un periodo di fioritura religiosa. Per tali considerazioni, la ricostruzione della mitologia lituana, oltre a costituire un contributo al comparatismo indoeuropeo, costituisce anche un obiettivo fondato e attuale.

2.3. Storia e struttura

I progressi metodologici realizzati recentemente dall'archeologia, i quali permettono di ricostruire, attraverso pochi elementi sparsi, interi siti e rivelano così città antiche con le loro istituzioni politiche e sociali, non possono lasciare indifferente la metodologia storica nel suo insieme. Per analogia, si potrebbe pensare alla descrizione mitologica di epoche antiche o mal conosciute, come a un'operazione che cerca di ristabilire, da frammenti e pezzi sparsi, insiemi mitici coerenti. Una simile ricostruzione tuttavia non mira, né può mirare, a restituire un periodo storico nella sua totalità, con le contraddizioni interne e gli elementi eterogenei. La ricostituzione della mitologia significa solo la descrizione di un dato stadio strutturale. (...)

Per di più, le somiglianze e/o le differenze registrate sul piano dell'espressione devono essere considerate secondarie qualora, sul piano del contenuto più profondo, sia possibile riconoscere identità semantiche. Gli abiti femminili e il modo di indossarli, ad esempio, possono cambiare nel corso della storia: queste variazioni devono essere considerate insignificanti se la funzione sociale dell'abbigliamento – la possibilità di riconoscere le classi d'età e lo stato sociale della donna – resta invariata e corrisponde alle esigenze strutturali dell'insieme culturale da descrivere. In altri termini, lo scopo ultimo della ricostruzione di una mitologia consiste nel ricreare, al di là delle diversità delle forme figurative e della loro variazione, un universo semantico autonomo. Dal punto di vista dello storico della cultura, l'universo semantico così ricostituito dal mitologo corrisponde probabilmente a quello che egli chiamerà l'ideologia o la cultura dominante dell'epoca.

3. *L'attenzione per il metodo*

Posto che la mitologia sia una sorta d'archeologia culturale, i metodi che permettono di effettuare i suoi scavi devono teoricamente aiutare a ricostruire il vaso intero da qualche frammento, a tracciare la pianta di una città a partire da pochi resti murari. In altri termini, sul piano metodologico, ogni fatto mitico registrato deve essere considerato, come parte integrante di un insieme più vasto⁴. Ogni oggetto mitico, ogni sequenza del racconto mitico devono servire da materiale per l'elaborazione di un modello ipotetico capace d'interpretare sia l'oggetto o la sequenza in questione, sia altri oggetti ivi afferenti. La ricostruzione mitologica deve dunque formulare senza sosta nuove ipotesi la cui convalida si fonda, come in altre discipline a vocazione scientifica, in base ai soli criteri di coerenza interna.

3.1. *Testi di letteratura orale*

Il compito della ricostruzione della mitologia lituana consiste innanzi tutto nel ricercare, riconoscere e interpretare elementi mitici isolati e nel tentativo di iscriverli in strutture e dimensioni mitologiche più ampie. Questi elementi possono manifestarsi sotto le diverse forme di letteratura orale.

Le fonti storiche ed etnografiche offrono un certo numero di racconti mitici veri e propri, che nessuno, fino a oggi, ha mai tentato d'interpretare come tali: si tratta, per esempio, del mito di *Sovius*⁵, di quello della fondazione della città, o del mito del diluvio. Per interpretare tali miti, si potrebbero utilizzare metodi già sperimentati dalla mitologia comparata che si basano sul principio fondamentale, la ricostruzione del codice semantico soggiacente. Tuttavia, il numero relativamente poco elevato di miti che hanno forma canonica – dato questo che si spiega con il grande ritardo con cui è iniziata la loro raccolta – obbliga il mitologo a porsi una domanda più generale: ammesso che la mitologia lituana sia sopravvissuta e che possa essere ricostruita, quali sono le forme e i mezzi attraverso cui essa si manifesta nel contesto lituano?

Le fiabe di magia possono essere considerate una delle forme di conservazione dei miti. Per rendersi conto della loro specificità è sufficiente comparare a caso alcune varianti lituane di questi racconti con le versioni più conosciute dell'Europa occidentale. Facciamo qualche esempio: mentre Pollicino appare nei racconti classici alla Perrault, come il fratello più piccolo, intelligente, che salva i suoi fratelli dall'Orco con un'astuzia, il Pollicino lituano, benché occupi anche qui il ruolo narrativo del trikster, è un essere mitico nato dal peto della vecchia o dal pollice mozzato del vecchio, che gioca i suoi tiri migliori quando si trova nella pancia della vacca o del lupo. In Francia o in Germania, un racconto che tratti dell'apparizione del fidanzato morto s'iscrive nella categoria generale della manifestazione dei fantasmi e degli spiriti; la versione lituana, introduce invece, alcuni elementi mitici e tenta di risolvere il problema altamente filosofico della separazione definitiva tra morti e vivi. Un racconto conosciuto sin dall'antichità, che rappresenta un padre che vuole sposare la figlia, trova corrispondenze nel contesto lituano, non solo nei racconti che evidenziano le minacce dell'incesto tra padre e figlia, ma soprattutto in numerose varianti della vita incestuosa tra fratello e sorella, che risolvono, sul piano mitico, il problema del passaggio dalla parentela consanguinea alla parentela acquisita.

Tutto questo non corrisponde, sicuramente, alla classificazione dei generi della letteratura orale elaborata nel XIX secolo, sulla cui base la maggior parte degli specialisti di folclore “sa” cos’è un mito e cos’è una fiaba. Dumézil, interrogato sull’argomento, durante il Simposio di Palermo dedicato a questo tema (1970)⁶, ha risposto di aver tentato senza successo per tutta la vita di trovare criteri espliciti che permettessero di distinguere i due generi. D’altra parte, la valorizzazione delle fiabe lituane, che noi tentiamo di fare, contraddice la teoria della migrazione delle fiabe e dei motivi dominante nel XIX secolo – e che in alcuni ambienti trova sempre i suoi difensori – secondo cui, viaggiando per monti e valli, le fiabe europee sono arrivate dalla lontana India. Si dovrebbe dedicare uno studio intero al rinnovamento di questa problematica veramente complessa. Notiamo, solo di sfuggita, che tre distinti problemi sembrano confusi in questo dossier: il carattere universale, comune a tutta l’umanità, delle strutture narrative; il problema della migrazione dei motivi, che cambiano significato e collocazione passando da un racconto all’altro; l’utilizzo di queste strutture e di questi motivi per l’investimento dei contenuti mitici e delle configurazioni mitologiche.

Almeno in parte, noi ci allineiamo al parere di Dumézil, secondo cui le fiabe di magia possono essere interpretate come il risultato della degradazione dei miti o anche della loro desemantizzazione totale, che si manifestano in primo luogo attraverso la scomparsa dei nomi propri dei personaggi antropomorfi e la sostituzione delle loro funzioni mitiche con oggetti magici ed esseri straordinari.

Riteniamo, dunque, di avere il diritto, almeno in qualche caso giustificato, di considerare alcuni racconti lituani come miti degradati e di tentare la loro interpretazione sul piano mitologico, restituendo ai personaggi i loro “veri” nomi mitici e determinando le loro funzioni divine. Su tali principi teorici e metodologici si basa, ad esempio, la ricostruzione del mito di *Aušrinė*.

Tra i miti e le fiabe di magia si situano dei microracconti composti che, insieme e in successione, hanno a che fare con la leggenda, i racconti di credenze e le storie “vere”. Mentre i miti o le fiabe presuppongono lo spiegamento ampio delle strutture narrative, questi microracconti ne presentano solo briciole sparse, descrivendo ora un avvenimento straordinario, ora un essere mitico nelle sue diverse manifestazioni. In questo caso, la procedura da utilizzare è l’inverso della precedente. Il mitologo, invece di analizzare il racconto segmentandolo, deve ricostruire un tutto ipotetico a partire da frammenti isolati. Quale esempio di questo genere di tecnica si può citare la descrizione dei *Kaukai*⁷. (...)

Tuttavia, l’unico criterio solido per riunire i microracconti in un genere letterario particolare, sembra essere quello della verità, del “credere”, che sia i narratori sia i narrati manifestano nei confronti degli avvenimenti e dei personaggi messi in causa. Dato che il credere è un’attitudine relativa e non categorica, il grado di credenza accordato a tale o tal altro racconto è fortemente variabile. D’altra parte, il credere si manifesta spesso sotto forma di termini complessi, vale a dire che le persone tendono contemporaneamente a credere e a non credere a un fatto o a un’affermazione. Così, per esempio, affermare che il contadino lituano del XIX secolo “credeva” e “non credeva” all’esistenza delle “fate” (*laumės*) non ha per noi alcun senso.

Anche ammettendo che nella nostra società, chiusa e in un periodo storico determinato, sia possibile suddividere la letteratura orale in racconti cui nessuno crede e in racconti cui tutti credono, si osserverà che tale ripartizione si modifica necessa-

riamente nel corso del tempo: nel XVI secolo, Mažvydas, autore del primo catechismo in lituano, credeva ai *Kaukai*, alla loro esistenza “reale” e collocava nel campo della magia nera la collaborazione con loro, mentre i racconti del XIX secolo li rappresentano come esseri che vivono “in un'altra parrocchia” o che sono stati visti da questo o questo altro avo. Per la ricostruzione mitologica questo criterio di verità non è pertinente né efficace. Sicché, la descrizione degli esseri mitici secondo la loro presenza in questo o quel genere di letteratura orale non sembrerebbe accettabile.

3.2. *Testi rituali*

Dal materiale puramente “letterario” bisogna distinguere i dati accumulati dagli informatori che osservano, studiano e descrivono una certa società: si tratta di descrizioni di lavori e di feste, di usi e di pratiche, religiose o “superstiziose”, di danze e di giochi ecc. Questo materiale, anche se nella maggior parte dei casi è accessibile al mitologo in forma linguistica e testuale, differisce dal primo perché registra la comunità osservata non attraverso la sua espressione linguistica e narrativa, ma nei suoi comportamenti somatici, manifestati attraverso i gesti e i movimenti del corpo, i quali sono, per il mitologo, altrettanto significativi dell'espressione linguistica orale. La problematica delle mutue relazioni tra le due dimensioni espressive – linguistica e somatica –, che permettono alla comunità di autoraccontarsi e significarsi, e che fino a poco tempo fa si è tentato di interpretare nel quadro relativamente ristretto delle interrelazioni tra mito e rito, non sembra poter trovare una soluzione unica. Le descrizioni dei rituali o delle credenze, per esempio, appaiono in primo luogo al mitologo come elementi importanti di quel codice semantico che deve permettergli di analizzare i racconti mitici. In compenso, rituali e credenze, presi separatamente, restano per lui incomprensibili e privi di senso finché non riesce a interpretarli nel quadro di un sistema mitologico comune. Il riconoscimento dell'esistenza di questa relazione dialettica tra parola significativa e comportamento significativo è lungi dall'essere una spiegazione definitiva, soprattutto non deve costituire un ostacolo all'analisi approfondita dell'una o dell'altra dimensione prese separatamente.

Grazie al suo rapido sviluppo, dagli anni 1960, la semiotica ci ha abituato a considerare i rituali allo stesso modo delle concatenazioni di comportamenti stereotipati chiamati “usi”, cioè come specifici testi non-linguistici che possiamo analizzare usando gli stessi metodi usati per i testi linguistici di carattere narrativo. Di più: gli usi di una comunità chiusa, solidamente strutturata, presi nel loro insieme costituiscono un sistema normativo autonomo che permette all'etnologo rumeno Mihai Pop di parlare della possibilità di una “grammatica degli usi”, la cui descrizione è uno dei compiti essenziali del folclorista. In altre parole, passando dal piano della letteratura orale a quello della descrizione degli usi – credenze – rituali, si ritrova lo stesso problema generale dell'analisi dei testi mitici e della ricostruzione dei sistemi mitologici che, a loro volta, bisogna cercare di risolvere singolarmente, tenendo conto delle relazioni costanti tra le due dimensioni dell'espressione mitica.

Ci troviamo di fronte a simili testi rituali e alle difficoltà legate alla loro interpretazione quando tentiamo di comprendere, ad esempio, la significazione delle feste cicliche, quelle che si ripetono tutti gli anni. Abituamente, le descrizioni etnografiche distinguono feste del lavoro e feste calendariali. Tuttavia, è evidente a prima vista che questa divisione non è sufficientemente fondata: le feste agricole e i rituali che

le contraddistinguono non sono legate a un calendario cristiano fisso a causa delle condizioni climatiche instabili, ma le feste dell'allevamento, che non hanno alcuna ragione di essere separate dalle prime, coincidono in parte con feste della Chiesa, la festa di San Giorgio o la Pentecoste, ad esempio. Dal punto di vista mitologico, le une come le altre sono in primo luogo legate alle divinità protettrici dei lavori dei campi o del bestiame: il primo compito consiste dunque nel ricostruire il legame tra le divinità – di cui spesso rimangono solo degli elenchi con qualche annotazione – e le feste e i rituali destinati a mantenere la comunicazione con il sacro. Si tratta di una prima classificazione che permette di attribuire ad ogni campo dell'attività agricola la dimensione della significazione mitica che la riguarda.

Ogni attività agricola deve, d'altra parte, essere considerata come un processo globale che si dispiega lungo un periodo in cui si iscrivono rituali e feste che delimitano ciascuna delle sue fasi: ad esempio, il processo annuale di coltivazione del grano comporta, oltre ad aspetti incoativi (aratura, semina), anche aspetti durativi (“la visita del grano”) e, infine, aspetti terminativi (mietitura, *gabjauja*). Un siffatto approccio ai vari ambiti dell'attività agricola permette al mitologo di costituire un testo rituale globale che, nella struttura, assomiglia al testo linguistico narrativo e l'aiuta a trovare similitudini che, ripetendosi nei segmenti rituali autonomi, facilitano l'interpretazione del significato d'insieme. Ciascuno di questi processi agricoli, inoltre, è ciclico e globalmente ripetitivo: sicché la concatenazione del ciclo lavorativo dell'anno precedente con i lavori dell'anno a venire esige una particolare forma mitica. Restando sempre sull'isotopia della coltivazione del grano, osserviamo che essa si manifesta da una parte con la pratica di portare a casa e conservare lo *jevaras*, il “covone di grano”, e con la costruzione mitica del “ponte di *jevaras*” che lega i due anni e, dall'altra parte, per il fatto che la *gabjauja*, festa del riempimento dei granai, fa eco a un'altra: quella di *Grandinés*, festa dell'apertura dei granai. I testi rituali non solo hanno, dunque, una struttura interna propria, ma sono legati gli uni agli altri, formando così un insieme coerente di lavori e di feste.

La proposta appena fatta di attribuire ogni ambito dell'attività agricola a una divinità particolare – di assegnare, per esempio, la coltivazione del lino al dio *Vaižgantas* – è soltanto una semplificazione metodologica: un solo ambito può essere subordinato a molte divinità e, al contrario, una sola divinità può possedere un'ampia sfera d'azione. Abbiamo incontrato questo fenomeno, ad esempio, nella descrizione delle feste di *Gabjauja*: se la protezione contro l'incendio del grano che sta per seccare è posta sotto il padronato del dio *Jagaubis*, lo scopo finale dell'operazione agricola, la trasformazione del grano in cibo, dipende dalla benevolenza dello *Spirito del Grano*. Il testo rituale, come si vede, può comprendere segmenti differenti destinati a esprimere relazioni contrattuali – di supplica e di riconoscenza – con divinità particolari.

Le descrizioni delle feste del calendario a nostra disposizione si fanno carico, in parte, di una simile segmentazione del testo. Le relazioni tra gli elementi cristiani e quelli pagani di una festa sembrano molto larghe: durante le feste natalizie sono significativi dal nostro punto di vista soprattutto la vigilia e il giorno dopo, e non il giorno di Natale in sé; la passeggiata e le serenate notturne dei *lalauninkai*, le altalene installate per le ragazze, il “giorno della grandine” sono altrettanti segmenti che apparentemente non hanno niente in comune né con la

Pasqua né tra di loro. La Pentecoste è, al contempo, la festa delle vacche, la “visita del grano” e il “pascolo mattutino delle ragazze”, simulacro del loro futuro matrimonio. La comparazione di queste feste con quelle del calendario delle feste romane dà l'impressione che spesso sia possibile interpretarle come sincretismi più o meno riusciti di diverse feste “pagane”. La logica della loro descrizione esigerebbe, dunque, all'inizio la loro decostruzione, la loro divisione in programmi rituali autonomi, e, infine, l'inserimento di questi programmi nei testi rituali omogenei; solo dopo sarà possibile tentare, con l'aiuto di una nuova ricostruzione, di ricomporre – come si è tentato di fare con la festa di *Krikštai*⁸ – le feste autentiche integrate nell'antica religione lituana.

La difficoltà di realizzare in maniera soddisfacente tale programma metodologico appare chiaramente quando si ha a che fare con la desemantizzazione dei testi rituali. Una data pratica cerimoniale, in passato significativa per tutta la comunità, nelle descrizioni del XIX e del XX secolo si è trasformata in “usi” profani (ad esempio, quelli di Natale) o in “gioco” (l'altalena). Così come le fiabe di magia che, nella maggior parte dei casi, appaiono degradazioni dei racconti mitici, anche gli usi spesso possono essere spiegati come ripetizioni stereotipate di rituali che hanno perso il loro senso: in entrambi i casi la loro comprensione e la loro lettura ricordano, ancora una volta, la necessità di costituire un codice semantico.

3.3. *Il dizionario mitologico*

Leggendo le descrizioni etnografiche delle feste cicliche si è colpiti non solo dall'importanza dei banchetti, ma anche dalla varietà delle vivande preparate in queste occasioni e soprattutto dall'adattamento delle vivande ad ogni festa, giacché esiste un legame costante tra i piatti preparati e le feste celebrate. Il riconoscimento di questa correlazione permette allora di parlare dell'esistenza di un sistema particolare di “usi alimentari” nel quale il mitologo deve trovare la significazione rituale che serviva loro da base.

Una domanda, fino a poco fa molto dibattuta, consisteva nel chiedersi se gli antichi lituani possedessero “altari” e, in caso di risposta positiva, che genere di sacrifici vi praticassero. Queste domande potrebbero sembrare inutili se non si considerano alcuni principi di base che reggono il sacrificio, principi come: *a)* la vittima scelta deve essere gradita al dio al quale è immolata: il capro nero, il porcellino bianco, il gallo rosso ecc.; *b)* le cerimonie sacrificali costituiscono una forma di convivialità tra uomini e dei poiché comportano spesso la divisione del cibo offerto: libagioni, primizie, inviti di serpenti alla degustazione ecc.; *c)* dal punto di vista positivista, la parte destinata agli dei è molto poco importante dato che la loro natura divina non necessita di abbondanti quantità di nutrimento terreno e nella maggior parte dei casi essi si accontentano del fumo e degli aromi. La partecipazione della comunità alla festa solenne si manifesta dunque con la consumazione collettiva della parte di cibo a essa assegnata, cosa che, con la decadenza dei rituali e la loro degradazione in usi, si trasforma negli abbondanti banchetti descritti dagli etnografi.

L'importanza del codice alimentare come modo d'espressione del sacro è più o meno grande secondo la religione considerata: notiamo di sfuggita che la separazione del cristianesimo dal giudaismo si è manifestata con la violazione dei divieti alimentari (Pietro a casa di Cornelio). È possibile, forse, sostenere che gli

usi alimentari osservati nell'ambito delle grandi feste possano essere considerati come un mezzo metodologicamente efficace per attribuire alle differenti divinità la loro sfera di sovranità e di azione, e per precisare le loro relazioni con gli esseri zoologici e botanici. Il semplice fatto che il cibo dei banchetti dei *raganos* "streghe" sia senza sale, che la consumazione della carne sia interdetta al di fuori delle feste del bestiame, che al di fuori delle feste di fine battitura il gallo, offerto al dio *Jagaubis*, sia mangiato solo dagli uomini, mentre, in un altro caso, la coda della scrofa sia riservata alla sola padrona di casa, costituiscono dei segni mitici che dipendono dal codice culturale generale. Un certo tipo di ceci mangiati la vigilia di Natale, delle focacce arrostiti al fuoco, i *sikiiai*, i "dolci della cicogna", costituiscono solo esempi scelti a caso tra tanti altri, che il mitologo deve imparare a decifrare. La birra, normale o tiepida, utilizzata per le abluzioni rituali, l'idromele consumato in casi determinati, il "vino verde", il "sangue della nuora", il *cvikinās* sono solo elementi di una isotopia di bevande raffinate la cui importanza nelle pratiche rituali è indiscutibile.

Si potrebbero fare considerazioni simili riguardo ai piani d'espressione che ricoprono la problematica della malattia e della salute. La morfologia del corpo umano, in cui ciascun organo, dal dito mignolo alla testa, compreso il fegato, i polmoni, la milza e il cuore, possiede un significato e un ruolo simbolico, costituisce una sorta di geografia microcosmica che sussume tutta la problematica dell'uomo, persona complessa e omogenea a un tempo. Questo corpo è abitato da esseri autonomi che sono le malattie: *kaltūnai*, *gumbai*, *klynai* o *kunigės* che crescono o si spandono, salgono o scendono, escono dagli occhi o dalle unghie, che talvolta vincono la resistenza dell'uomo. La tipologia delle malattie – che resta da fare – si rivelerebbe in relazione costante col mondo delle divinità che le governano e le distribuiscono, ma che possono anche scacciarle dal corpo umano. Alcune malattie, inoltre, sono curate con formule magiche rituali, altre con medicinali, bevveraggi e unguenti di diverso tipo. La confezione di questi medicinali, la scelta degli ingredienti che li compongono – tutto un vasto capitolo di "medicina popolare" – è lungi dall'essere il risultato del caso: così come i banchetti, con i loro piatti obbligatori, costituiscono il sistema degli usi alimentari, allo stesso modo si può parlare degli "usi curativi" che riflettono le antiche pratiche del trattamento rituale delle malattie, basato sulla correlazione tra le divinità e le piante. Così concepito, il codice mitico della botanica sarà di grande aiuto per la ricostruzione della mitologia lituana. Il grande *Dizionario della lingua lituana* (13 volumi pubblicati), risponde solo parzialmente ai bisogni del mitologo. La necessità di un dizionario esclusivamente mitologico si fa sentire sempre più vivamente.

* Il presente saggio è la parte introduttiva di *Apie dievus ir žmones. Lietuvių Mitologijos Studijos* (Greimas 1979a). La trad. it. è di Irene Falconieri ed è stata condotta in base alla trad. fr. ("Introduction", in Greimas 1985, pp. 11-27; © Puf). Di tale libro il lettore italiano ha a disposizione altre due parti (1979a; 1986c).

¹ L'articolo, con alcune aggiunte e modifiche, è ora in Lévi-Strauss 1958, pp. 231-261 (N.d.C.).

² Anche se tale definizione non è indispensabile.

³ In rapporto ai secoli XIII e XIV, si potrebbe anche parlare di imperialismo lituano.

⁴ È possibile forse riconoscere in questo passo un'affermazione più generale di Greimas: "Il modello metodologico che ci sembra al momento il più adatto per la strategia della ricerca semiotica (...) consiste nel costruire, ogni

volta che ci si trova in presenza di un fenomeno non analizzato, la sua rappresentazione, in maniera tale che il modello sia più generale del fatto esaminato e che il fenomeno osservato vi si iscriva come una delle sue variabili. È così che la pratica del testo può approdare a considerazioni teoriche che superano la sua singolarità, trasformando le 'problematiche' in concetti operativi e in parametri metodologici, sottoponibili ovviamente a ulteriori, eventuali conferme" (Greimas 1976a, pp. 245-246) (N.d.C.).

⁵ V. al riguardo Greimas 1986b (N.d.C.).

⁶ Il riferimento è al simposio internazionale "Strutture e generi delle letterature etniche". Per gli Atti v. Avalle, Buttitta et al. 1978 (N.d.C.).

⁷ Divinità domestiche analizzate nel primo capitolo del libro (N.d.C.).

⁸ Riferimento all'ultimo capitolo del libro (N.d.C.).