Il Margine, n.4-5/1990

L'ANIMA DELLE COSE

Pensiero mitico e ambiente naturale

Emanuela Artini

L'approccio ecologico di questo intervento si inserisce nei temi della ecologia profonda come capace di risvegliare qualcosa di antico, la saggezza della terra, il valore intrinseco degli oggetti naturali, il bisogno vitale della *wilderness*. E' un richiamo a percorsi culturali che conducono all'interno del cerchio magico, vale a dire nella sfera della rappresentazione rituale dove c'è la consapevolezza di «danzare sull'orlo del mondo» (come recita un suggestivo verso del popolo degli Oloni). Questa esplorazione nasce dalla esigenza di ricreare quello che a noi manca, la capacità di questi popoli di rappresentare la dualità uomo-natura, non limitandosi ad una ipotesi antropocentrica, ma ritrovando se stessi nella natura concepita come un organismo vivente.

Come sostiene Mircea Eliade, la differenza principale fra l'uomo delle società arcaiche e tradizionali e l'uomo della società moderna «consiste nel fatto che il primo si sente solidale col cosmo e con i ritmi cosmici, mentre il secondo si considera solidale con la storia»[1].

Il tempo delle società tradizionali non è il tempo lineare della diacronia e della evoluzione, ma il tempo ciclico, circolare, dominato dal mito dell'eterno ritorno.

Vorrei esaminare sinteticamente la portata del pensiero mitico delle società arcaiche nei riguardi della natura attraverso le loro rappresentazioni, ritualità, cerimonie, funzioni.

Prima di tutto va osservato che nelle culture antiche o in quelle tradizionali che residuano solo in ristrette aree dell'emisfero, esiste già una coscienza pre-ecologica con cui dovremmo sintonizzarci per recuperare il senso della terra e rivedere, su quelle premesse, la nostra concezione del cosmo. Que-

sta etica pre-ecologica dunque condiziona il comportamento delle popolazioni arcaiche, in quanto manifesta il disagio dell'uomo che per necessità di sopravvivenza, per bisogni alimentari, viola l'ordine naturale, e turba il mondo animale e vegetale: tensione che unicamente può essere risolta con espedienti mitici e rituali. E' il rituale il modello che stabilisce le connessioni tra i gruppi con l'ambiente naturale e con qualcosa che è già avvenuto, è il rituale che rimette l'uomo in una condizione archetipa, che si contrappone all'insignificanza del tempo utile o profano. Si riattualizza, in questo modo, ciò che è stato all'inizio, ai primordi, secondo una rigenerazione periodica, una ripetizione della cosmogonia.

Le vittime sacrificali

La vicenda descritta nel mito viene ricostruita e ricreata dal gruppo, come scrive Di Nola, «per duplicazione drammatica o rappresentata, ottenendo gli stessi effetti che sono descritti nel modulo o rinnovandoli. In ciò è la creatività della ripetizione mitico-rituale»[2].
E nel rito un ruolo di primo piano hanno gli animali, come immagine simbolica e vittima sacrificale. Un tempo la terra apparteneva agli animali, quando compaiono gli uomini il loro atteggiamento verso l'animale è subito antinomico. Da un lato l'animale diventa un affine, un fratello, sino ad acquisire un ruolo sacrale di totem e tabù. Dall'altro arriva ad essere un oggetto di manipolazione tecnica, di utilizzo (dall'allevamento alla pesca alla caccia). Basti ricordare il rispetto delle sette pitagoriche per l'animale e il loro disprezzo per l'*homo necans* (macellaio e cacciatore).
A differenza degli dei (ad esempio nella mitologia greca) l'uomo uccide animali e questo nel segno di un bisogno e di una debolezza, per una colpa antica (di cui i riti perpetuano la memoria)[3]. Plinio nella lista degli inventori segnala Prometeo che fu il primo ad uccidere un bue.
In ogni caso il regno vegetale, come vedremo più avanti, è più vicino all'emergenza dell'uomo e della vita, rispetto al regno animale.
Nei miti di creazione di molte culture primitive viene sottolineata — nell'ambito dei finissimi rapporti che ha l'uomo col mondo vegetale — l'origine dell'uomo stesso da una pianta e in genere l'omogeneità e simmetricità dell'uomo col mondo vegetale. E proprio nella vegetazione (e nell'agricoltura) l'uomo, come rileva Mircea Eliade, vede «il simbolismo della rigenerazione periodica». La foresta, per esempio, nel Medioevo è una presenza importante che condiziona la cultura materiale e l'immaginario, ma l'uomo medievale, come sostiene Le Goff, è così legato alla natura che non riesce ad avere un senso ecologico, il quale implica un certo distacco.

La conoscenza e i simboli

Tornando al rapporto delle società arcaiche con la natura, va rilevato che non è solo lo «stomaco» che distingue l'interesse dei primitivi verso le piante e gli animali, ma una esigenza intellettuale: in altri termini, il pensiero magico rappresenta un sistema ben articolato, «una esigenza della conoscenza per il piacere della conoscenza». Un certo schema concettuale, anche nel primitivo, impone e definisce le varie e minuziose pratiche rituali. L'intero rituale, come chiarisce Lévi-Strauss, consiste in una riorganizzazione dell'esperienza sensibile in seno ad un sistema semantico, di modo che le scelte di utilizzo di prodotti naturali dipendono non solo dalle loro proprietà intrinseche, ma dal loro valore simbolico[4].
Per i popoli delle società native, poi, la natura non è un oggetto da dominare, ma un soggetto con cui rappresentarsi: e questo non può avvenire se non attraverso una mediazione culturale. Nella fattispecie, «le sfere funzionali» (della nutrizione, della lotta ai nemici, ecc.) sono condizionate da intermediari culturali la cui caratterizzazione è quella del pensiero simbolico, del riferimento al mito, della capacità di rappresentazione, di riattualizzazione, di finzione.
A fronte di ragionamenti e considerazioni sulla specificità dell'uomo, occorre riconoscere come egli obbedisca alle stesse leggi biologiche dell'eredità valide per tutti gli esseri viventi: il che lo fa solidale con e nella natura.
A questo punto trova giustificazione una considerazione fondamentale. Se le necessità per la sopravvivenza esigono nelle civiltà dei coltivatori, come nella cultura dei cacciatori, l'utilizzo dei prodotti della natura (raccolta, consumo, distruzione, uccisione) questo comporta anche un meccanismo di timore, turbamento, autocolpevolizzazione e di conseguenza tutta una serie di complessi rituali di espiazione, sacrificio, finzione.

Una pre-ecologia?

Per i popoli delle società native coesistono, dunque, nei riguardi dell'ambiente naturale, varie fasi: da quella della conoscenza-utilizzo a quella del rispetto della natura (pre-ecologia), a quella del senso di colpa nei riguardi della natura stessa (con riattualizzazioni rituali, rappresentazioni, finzioni). «Perché ogni sorta di caccia — secondo una testimonianza raccolta da un etnologo — è un cacciare anime».
In questa ottica vanno viste tra i Bororo le cerimonie dei riti agrari di benedizione delle primizie: ove queste ultime non fossero consacrate dallo sciamano, il consumo ne provocherebbe la morte. E così avviene quando

è uccisa una grossa preda nella caccia. Quando poi l'animale assume un significato totemico o mitico in generale, se può essere catturato non può essere ucciso, semmai allevato e servito dagli appartenenti al clan che prende il nome dell'animale stesso. Questi ha un riferimento ad un elemento naturale, l'orso alla terra, per esempio, l'aquila al cielo, la tartaruga all'acqua.
Interessanti, per quanto riferito all'opposizione simbolica regno vegetale e animale, i miti degli Osage, come li riporta Lévi-Strauss: «allorché gli avi emersero dalle viscere della terra erano, si dice, divisi in due gruppi, l'uno pacifico, vegetariano e associato al lato sinistro, l'altro bellicoso, carnivoro e associato al lato destro. I due gruppi decisero di allearsi e di scambiarsi i rispettivi alimenti»[5].
L'identificazione dell'uomo con l'animale totemico che definisce il clan ha un ampio significato: di simbolo, di legame, di tecnica, di conservazione e di durata. Dolores LaChapelle, descrivendo il rituale degli animali totemici, ci informa che per almeno ventimila anni molti popoli regolavano la loro vita secondo i tempi della popolazione dei salmoni[6]. Le interdizioni alimentari in senso totemico ed extra-totemico (applicate ad esempio dallo stregone sugli adolescenti, le ragazze iniziate o in particolari situazioni) arrivano ad avere una portata sul piano dietetico, nelle specializzazioni funzionali, nel mantenimento di un equilibrio, nella messa in atto di una gerarchia di valori.

Pratiche propiziatorie

Ma già negli anni Trenta Lévy-Bruhl dimostra come i primitivi siano preoccupati, pur nell'esigenza dell'utilizzo del regno animale ai fini della sopravvivenza, di rispettare «l'anima delle cose» e di «conciliarsi il favore degli esseri». E riferisce gli esempi dei nativi del Borneo, dei Boscimani, dei Batù, degli Eskimo ed altri ancora: gli animali «si lasciano uccidere», ma occorre «avere cura dei sentimenti di questi animali», usando precauzioni e riguardi, compensandoli con riti e propiziazioni, cercando il loro consenso, realizzando in certo modo una «tecnica mistica»[7]. Esiste tutta una serie di prescrizioni ed interdizioni quando si vuole uccidere un animale, perché «si pensa che queste pratiche propiziatorie stereotipe avranno, sulle disposizioni delle vittime e dei loro simili, un effetto magico infallibile». Una foca si lascerà uccidere se il cacciatore in compenso le darà dell'acqua da bere, l'orso è trattato con gli onori di un ospite di riguardo.
E' altrettanto necessario conciliarsi i vegetali e quando si vuole abbattere

un albero, per ottenere il suo consenso è necessario compiere riti e cerimonie in modo da non spaventare i frutti che scendono volando per esempio dall'albero del pane.
Anche tra le popolazioni mongole del Medioevo si cercava di evitare la strage indiscriminata delle selvaggine, con interdizioni alla caccia per certi periodi dell'anno. Alla fine della battuta, poi, si soleva sempre risparmiare qualche capo di selvaggina, con un rituale in cui erano i venerabili vegliardi a intercedere presso il khan; la tradizione racconta che fossero stati gli stessi animali accerchiati a rivolgere gemiti e lamenti verso il trono del signore sulla collina.

La finzione rituale

Nell'ambito degli studi sul dinamismo culturale-religioso nei popoli primitivi, assume un preciso ruolo il fenomeno della finzione rituale, cioè il comportamento rituale dei popoli delle società native che cercano, a livello appunto di finzione e di intenzione, di cancellare un atto compiuto e connotato da un senso di colpa.
Esempio tipico di questa finzione rituale sono i Bouphonia dell'antica Grecia. Durante il rito viene deposto dell'orzo consacrato sull'altare di Zeus, vengono avviati verso l'altare dei tori, quello che divora l'orzo (desacralizzazione delle primizie) viene ucciso dal sacerdote che fugge (sacrilegio). L'arconte basileo apre un giudizio cerimoniale per il misfatto della uccisione del toro. L'accetta usata nel sacrificio viene riconosciuta colpevole e gettata in mare: solo ora i partecipanti possono cibarsi delle carni del toro, e a conclusione è simulata la resurrezione della bestia immolata, ricucendo la sua pelle e aggiogando il simulacro all'aratro. L'uccisione si ritualizza divenendo sacrificio. In questo caso il sacrificio del bue, avvertito come culturalmente necessario, viene sentito come delitto. L'insorgere di una condizione di colpa esige un complesso cerimoniale che trasferisce il delitto fuori dal gruppo, su un oggetto materiale, secondo una finzione rituale che realizza la situazione del «come se» il sacrificio non fosse avvenuto.
Questo comportamento è esteso anche all'attività venatoria, alla pesca e alla coltivazione. A differenza dell'economia basata sulla coltivazione e l'allevamento, più legate ad una ciclicità ritmico-stagionale, nel caso della caccia e della pesca i rischi del rapporto uomo-ambiente si intensificano in momenti di forte precarietà esistenziale.
Per cui il cacciatore-pescatore per vincere la tensione e il rischio di un

fallimento ricorre a mitologie giustificative della indomabilità della preda e a comportamenti rituali che assicurano l'esito e lo riscattano della colpa di animalicidio. «L'uccisione della preda — scrive Di Nola — è concepita come una rottura dell'equilibrio fra uomo e natura, come una necessità culturale carica di rischi e capace di scatenare, se non garantita dalle cautele cerimoniali, una serie di avvenimenti futuri impedienti la presentazione di altre prede, e quindi la sopravvivenza del gruppo»[8].

Se la violazione della terra con l'aratro si colora di toni sessuali positivi di fecondità, la violazione della foresta per esempio esprime l'aggressività dell'uomo.

Per rinnovare un equilibrio tra gruppo e natura che viene violato, per sacralizzare l'animalicidio e liberare il gruppo dalla colpa vi sono vere e proprie cerimonie di rinascita della preda, di ricostruzione dello scheletro, ecc.

Tra gli indiani c'è il ritualismo *post mortem* dell'orso con tutta una serie di riconoscimenti, vezzeggiamenti e ringraziamenti nei riguardi dell'animale, la messa in opera di pretesti e di sotterfugi, di rappresentazioni giocose, di cerimoniali di accompagnamento dell'anima dell'orso verso gli dei: veri riti di propiziazione e rigenerazione. La finzione rituale trasforma l'uccisione in una liberazione utile all'animale e, secondo una tecnica di deresponsabilizzazione collettiva, trasforma la battuta di caccia in puro evento casuale.

Ritualismi similari ci sono per la volpe, l'elefante, il cervo («lo trattano come se volessero ornarlo con oggetti di lusso»), il lupo, il giaguaro.

Trasformazione fittizia dell'uccisione e annullamento della colpa attraverso il rito manifestano, specie a livello inconscio, il disagio del pensiero primitivo nei riguardi di una cultura distruttiva.

La mietitura e la vendemmia appaiono nel mondo antico connesse con l'esperienza della passione di un nume. Nell'episodio del raccolto, in questo momento critico, è l'uomo che diventa procuratore di morte e apre così un periodo di vuoto vegetale che richiede un comportamento rituale di riparazione. La *ybris* dell'uomo ha il suo acme nella mietitura dell'ultimo covone simbolico che concentra su di sé la passione vegetale. Ernesto De Martino rileva che «il pianto rituale che accompagna la mietitura dell'ultimo covone ha il significato tecnico di occultare il misfatto: si piange la morte violenta del nume del grano 'come se' non fosse stato l'agricoltore a procurarla, ma un altro»[9].

Un rapporto conflittuale

Dopo questo breve percorso alle radici del rapporto uomo-natura, possiamo concludere che si tratta pur sempre di un rapporto conflittuale. Conflittuale e culturale, mediato, in quanto l'uomo delle società arcaiche non ha una visione idilliaca del verde, dell'incontaminato, ma un vissuto profondo e drammatico. Dramma anche nel senso di bisogno di rappresentare il suo disagio, la sua angoscia di fronte per esempio all'animalicidio o al vuoto vegetale.

Noi che abbiamo un rapporto consumistico e di rapina con l'ambiente e che siamo così lontani dal sentire la colpa e la deprivazione, dovremmo recuperare un senso omogeneo e solidale con gli elementi della natura, cui va attribuito un valore intrinseco, ma anche relazionale.

In questa prospettiva la rivalutazione del pensiero mitico porterà a capire le capacità logiche del pensiero magico e la sua funzione riorganizzatrice sulla esperienza sensibile. Perché, come è stato scritto, «in questo senso la natura sopravvivrà anche se muore, sopravvivrà nella poesia». ■

NOTE

1 Mircea Eliade, *Il mito dell'eterno ritorno*, Borla, Torino 1968.

2 Alfonso Di Nola, «La ripetizione mitico-rituale», in *Antropologia religiosa*, Vallecchi, Firenze 1974.

3 Alfonso Di Nola, «L'ecologia degli antichi», in *Il pensiero verde tra utopia e realismo*, a cura di J. Jacobelli, Laterza, Bari 1989.

4 Claude Lévi-Strauss, *Antropologia strutturale*, Il Saggiatore, Milano 1966.

5 Claude Lévi-Strauss, *Il pensiero selvaggio*, Il Saggiatore, Milano 1964.

6 Dolores LaChapelle, «Il rituale è essenziale», in *Ecologia profonda*, Gruppo Abele, Torino 1989.

7 Lucien Lévy-Bruhl, *Sovrannaturale e naturale nella mentalità primitiva*, Paris 1931, tr. it. Newton Compton, Roma 1973.

8 Alfonso Di Nola, «Finzione rituale», in *Antropologia religiosa*, cit.

9 Ernesto De Martino, *Morte e pianto rituale*, Boringhieri, Torino 1975.