

FUNGO AGARICO MOSCARIO E CAPPuccio ROSSO

Nel 1970 si svolse un dibattito tra l'etnobotanico R. E. Schultes e l'antropologo W. La Barre per spiegare il gran numero di piante psicoattive conosciute dagli Indiani Messicani e il ridottissimo numero di tali piante conosciute e usate nel Vecchio Mondo, mentre sul piano strettamente botanico si dovrebbe aspettare il contrario.¹

Secondo Schultes la soluzione del problema non poteva essere di carattere botanico ma rituale. La Barre confermò tale assunto affermando che « l'interesse dell'indiano messicano per le piante allucinogene è direttamente connesso alla sopravvivenza nel Nuovo Mondo di uno sciamanesimo di derivazione Paleo-Mesolitico-Eurasiatica, che i primi cacciatori provenienti dall'Asia nordorientale portarono con loro ponendolo come fondamento della religione degli Indiani d'America. Lo sciamanesimo è profondamente radicato nelle esperienze estatiche e trascendentali [...]. Mentre nella maggior parte dell'Eurasia le profonde trasformazioni sociali, economiche e religiose portarono allo sradicamento dell'estasi sciamanica e alla conseguente perdita della conoscenza dei funghi allucinogeni e delle altre piante, nel Nuovo Mondo, in circostanze storiche diverse e in ambiente culturale stimolante, il culto sopravvisse e riuscì a svilupparsi ».²

Richiamandosi ai risultati del suddetto dibattito R. T. Furst ha rilevato che, per quanto ne sappiamo dall'etnologia, i sistemi simbolici e le religioni delle popolazioni dedite alla caccia sono essenzialmente di tipo sciamanico. « Al centro delle religioni sciamaniche si staglia la personalità dello sciamano che vive esperienze estatiche che sono unicamente sue, e che di volta in volta assume il ruolo del mago officiante, dell'indovino, del veggente, del poeta, del cantore, dell'artista, profeta della caccia e dei cicli climatici, custode delle tradizioni e guaritore delle malattie del corpo e dell'anima. Con la sua scorta di spiriti aiutanti, lo sciamano sovrintende in particolar modo all'equilibrio psichico e fisico del gruppo, per il quale intercede confrontandosi personalmente con le forze del Soprannaturale e dell'Oltretomba, mondi dei quali è venuto a conoscenza attraverso crisi inizia-

¹ Cfr. W. LA BARRE, *Old and New World Narcotics: A statistical Question and an Ethnological Reply*, « Economic Botany », XXIV, 1970, pp. 368-373.

² W. LA BARRE, *art. cit.*, riportato da P. T. FURST, *Allucinogeni e cultura*, Roma, Cianna 1981, p. 13.

tiche, esperienze e trance estatiche. Spesso, anche se non sempre e dovunque, il sogno estatico dello sciamano sottintende l'uso di piante sacre allucinogene cui si attribuisce un potere soprannaturale ».³

Le culture religiose, nel cui ambito lo sciamano opera, sembrano derivate e comunque conservano molti elementi che furono propri dei culti preistorici verso il Signore degli Animali, protettore dei clan di cacciatori, cui i giovani iniziandi venivano ammessi dopo aver superato dolorose prove, implicanti la morte temporanea e la successiva rinascita.⁴

Appartengono al medesimo livello di tali culti arcaici gli spiriti zoomorfi, che aiutano lo sciamano nell'attività religiosa, e gli esseri soprannaturali, coi quali egli si pone in contatto durante il « volo » nel mondo ultraterreno. Hanno inoltre carattere iniziatico i riti mediante i quali il novello sciamano riceve i poteri di guarire le malattie e di dominare gli spiriti. Sostanze allucinogene di estrazione vegetale, che lo sciamano usa per raggiungere lo stato d'estasi, erano somministrate anche agli iniziandi durante le cerimonie di ammissione al culto del Signore degli Animali.

Le esperienze estatiche mediante l'uso di allucinogeni – che gli etnologi hanno rilevato presso piccole comunità le quali ancora vivono al livello dell'antichissima civiltà dei cacciatori – erano diffuse anche tra gli Indoeuropei, in epoche in cui presumibilmente il loro sistema religioso stava evolvendosi dall'animismo sciamanico al politeismo sacerdotale.

Dagli inni dei *Rig-Veda* indiani si apprende che il *Soma* – una pianta senza fiori, secca, senza foglie e senza radici – veniva mescolata con l'acqua per farla nuovamente gonfiare e quindi era pestata. Dopo averlo fatto filtrare, l'inebriante liquido giallo era bevuto dai sacerdoti durante i riti sacrificali. Gli effetti, come risulta dalle immagini poetiche degli inni, erano quelli che oggi definiremmo allucinogeni o psichedelici.⁵

Fin dalle prime traduzioni dei *Rig-Veda* in lingue europee, gli studiosi cercarono di identificare il *Soma* in questa o quella pianta dell'India, senza che alcuna delle specie prese in considerazione risultasse convincente per motivi di carattere filologico o botanico o farmacologico.

R. G. Wasson, in uno studio edito nel 1968 ed in altri successivi,⁶ ha proposto di identificare il *Soma* vedico nell'*Amanita muscaria* o fungo agàrico moscario, un allucinogeno non mortale che per migliaia di anni fu usato come sostanza sacra inebriante dalle popolazioni stanziato nelle fo-

³ P. T. FURST, *op. cit.*, pp. 15-16.

⁴ Cfr. A. BRELICH, *Paides e Pathenoi*, Roma, Ateneo 1969, *passim*; M. ELIADE, *La nascita mistica. Riti e simboli d'iniziazione*, Brescia, Morcelliana 1974, *passim*.

⁵ Cfr. P. T. FURST, *op. cit.*, p. 139.

⁶ Cfr. R. G. WASSON, *Soma, Divine Mushroom of Immortality. Ethno-Mycology of Sabina and her Mazatec Mushroom Velada*, New York, Harcourt Brace Jovanovich 1968; Id., *What was the Soma of the Aryans?*, in P. T. FURST, *Flesh of the Gods: the Ritual Use of Hallucinogens*, New York, Praeger 1972, pp. 201-213.

reste eurasiatiche e particolarmente dai cacciatori siberiani e dai mandriani di renne.

L'*Amanita muscaria* cresce soltanto nei boschi di pini, abeti e betulle: dove non crescono alberi delle specie suddette, non c'è l'*Amanita muscaria*. Migrando dalla patria d'origine verso la valle dell'Indo, gli Indoeuropei, che portavano il culto ancestrale del fungo agàrico moscario, dovettero affrontare il problema di sostituire nei loro riti questa pianta la quale non era reperibile in India, stante il clima subtropicale. Secondo Wasson il vero Soma sarebbe stato dimenticato insieme alla sua identità, sebbene il significato sacro e gli effetti psichedelici fossero a lungo ricordati negli ambienti dei sacerdoti della religione vedica.⁷

Gli effetti dell'*Amanita muscaria* cominciano dopo 15-20 minuti e durano per ore. Dapprima è soporifero: nello stato di dormiveglia, che dura per circa due ore, certe volte si hanno visioni cromatiche corrispondenti in buona parte ai propri desideri. Dopo essersi svegliato, il soggetto spesso è in grado di compiere esercizi fisici straordinari ed è felice di compierli.⁸

Il fungo agàrico moscario ha il cappello rosso scarlatto, con verruche bianche le quali peraltro sono assenti in una varietà assai diffusa (*Amanita aureola*). È detto « moscario » perché le sostanze tossiche del cappello fanno cadere le mosche al primo contatto. Nella Russia meridionale questo fungo viene consumato dopo essere stato bollito e privato della pelle del cappello, ove è la maggiore concentrazione del tossico che è idrosolubile.⁹

Il folletto ha un cappuccio che invariabilmente è rosso. Secondo le tradizioni popolari di diverse regioni italiane (Romagna, Campania, Puglia, Calabria, Sicilia, Sardegna) i poteri del folletto hanno sede nel suo copricapo: se gli viene strappato – ma l'impresa è oltremodo difficile! – egli si dispera e, pur di riaverlo, è disposto a rivelare dove sono nascosti i tesori.¹⁰

Forse la più remota attestazione di tale credenza è data da Petronio Arbitro con riferimento all'Incubo, antecessore del folletto presso le antiche genti italiche: « *dicunt [...] quod Incuboni pilleum rapuisset, et thesaurum invenit* » (*Satyricon*, XXXVIII).

⁷ Cfr. R. G. WASSON, riportato da P. T. FURST, *Allucinogeni cit.*, p. 143.

⁸ Cfr. R. G. WASSON, *Fly Agaric and Man*, in Efron 1967, pp. 405-414, riportato da P. T. FURST, *Allucinogeni cit.*, p. 135.

⁹ Cfr. U. Fosco, *Come e dove vivono i funghi*, Novara, De Agostini 1972, pp. 22-30.

¹⁰ Cfr. L. DE NARDIS, *La manifestazione amatoria d'e' Mazapégul*, « La Piè », VIII, 1927, p. 55; S. LA SORSA, *Folklore marinaro di Puglia*, « Lares », I, 1930, p. 38; N. BORRELLI, *L'origine e il fondamento storico di un'antica credenza popolare*, « Il Folklore Italiano », X, 1935, pp. 78-79; T. DE SANTIS, *Da Praia a Amantea*, in *Santi, streghe e diavoli. Il patrimonio delle tradizioni popolari nella società meridionale e in Sardegna*, a cura di L. M. Lombardi Satriani, Firenze, Sansoni 1971, p. 321; A. RIGOLI, *Messina e i Peloritani*, in *Santi cit.*, p. 366; E. DELITALA, *Sassari e il Logudoro*, in *Santi cit.*, p. 464. I predetti dati tradizionali sono riassunti in A. CALVETTI, *Il folletto dalla 'mazza'*, « In Rumàgna », III, 1976, 2, p. 135 sgg.

P. Toschi ricordava di aver partecipato, da fanciullo, al carnevale di Faenza e di aver intonato il ritornello: *Nô sen qui da la bretta rossa* (Noi siamo quelli dalla berretta rossa). L'autore ha collegato ciò col folletto romagnolo, il *mazapegul* o *mazapedar*, la cui principale caratteristica è costituita dal berretto rosso e ne ha desunto che, nei vecchi carnevali di Romagna, esistevano maschere raffiguranti i folletti. Sempre Toschi ha rilevato che, in Piemonte, la berretta rossa è meglio conservata come elemento tipico del costume carnevalesco. In una farsa, che si svolgeva sulla piazza di Caliano (Torino), un giovane col capo coperto da un berretto rosso tenta di fuggire con la ragazza contesa, portandola in arcione. Nel carnevale di Ivrea la berretta rossa dà il carattere alla festa: tutti la portano, ed anche i forestieri che intervengono devono fornirsene per non sottostare agli scherzi carnevaleschi.¹¹

In Lucchesia, in un carnevale del 1600, fu attestata la presenza di una « maschera con un lenzuolo et in capo un berretto rosso sopra, coperto di carte, con un lume dentro ».¹²

Demologi e storici delle religioni riconducono alcune attribuzioni del folletto alle credenze e ai culti verso gli spiriti divinizzati degli Antenati (*Lares*, *Manes* presso i Romani, *Dusii* presso i Celti, ecc.).

Per le maschere di Carnevale è prospettata la stessa derivazione e ciò sembra anche confermato dai costumi che indossavano, non essendo un caso isolato il lenzuolo funebre che avvolgeva la sopraccennata maschera lucchese. Nelle campagne romagnole ci si mascherava indossando una camicia bianca.¹³ Gli Zanni nel Reatino portavano un camiciotto bianco e calzoni pure bianchi.¹⁴ Tutto di bianco è vestito il Pulcinella campano, la cui appartenenza al mondo infero è stata evidenziata da P. Toschi.¹⁵

L'intervento dei defunti nelle feste di Carnevale era esplicito nelle tradizioni dell'Appennino modenese – Carnevalino delle anime a Tagliole e questua per le anime purganti a Farneta – e a Gradoli sul lago di Bolsena – questua per le anime del Purgatorio durante Giovedì Grasso.¹⁶

Passando alla fiaba di Cappuccetto Rosso, noto che in pressoché tutte le versioni la protagonista non ha un nome personale ma viene esclusivamente

¹¹ P. TOSCHI, *Le origini del teatro italiano*, Torino, Boringhieri 1974, pp. 192-194.

¹² L. FUMI, *Usi e costumi lucchesi*, « Atti R. Accad. Lucchese Sci. Lett. e Arti », XXXII, 1903, 24, riportato da P. TOSCHI, *op. cit.*, p. 192.

¹³ Cfr. M. PLACUCCI, *Usi e pregiudizj de' contadini della Romagna*, Forlì 1818, in *Romagna tradizionale. Usi e costumi, credenze e pregiudizj*, a cura di P. Toschi, Bologna, Cappelli 1963 (2ª ed.), p. 121, n. 21.

¹⁴ Cfr. R. MARINELLI, *Gli Zanni nel Reatino*, « Lares », XLIX, 1983, p. 185.

¹⁵ Cfr. P. TOSCHI, *Le origini del teatro italiano* cit., pp. 212-218.

¹⁶ U. PRETI e R. VACCARI, *Maschere e mascherate nella provincia di Modena*, in AA.VV., *La drammatica popolare nella Valle Padana* (Atti del 4º convegno di studi sul folklore padano, Modena, 23-26 maggio 1974), Firenze, Olschki 1976, pp. 571-572; M. BOITEUX, *Traditions carnevalesques du Latium contemporain*, « Lares », XLVI, 1980, pp. 32-33.

designata con un appellativo che fa riferimento al cappello che porta e al colore rosso dello stesso.¹⁷

Sappiamo che, nelle fiabe, ogni elemento o particolare, che sia evidenziato, ha una precisa funzione che sarà rivelata nel corso della narrazione: la chiave, l'anello, il cavallo alato ricevuti in dono dal protagonista sono destinati a svolgere un ruolo determinante per il compimento delle imprese (altrimenti impossibili) a conclusione delle quali egli prevarrà sull'antagonista.

In Cappuccetto Rosso vi è, invece, un'appariscente deroga a questo principio di funzionalità narrativa: la caratterizzazione della giovane protagonista secondo la foggia e il colore del copricapo non svolge alcun ruolo nelle vicende che la contrappongono al lupo. La persistente attribuzione del cappuccio rosso (nonostante l'attuale afunzionalità) mi induce a pensare che tale copricapo avesse una determinante rilevanza per il personaggio antecessore della protagonista della fiaba.

Altrove ho prospettato che le trame delle suddette fiabe fossero derivate da racconti giustificativi (*aitia*) dei riti di iniziazione giovanile praticati dai cacciatori preistorici.¹⁸

Il neofita (Cappuccetto Rosso) dopo un'estenuante marcia nel bosco raggiunge la capanna destinata al compimento del rito (la casetta della nonna). Gli viene offerto del cibo da un officiante del rito, nascosto dentro la capanna (il lupo travestito da nonna). L'officiante avverte quanti sono presenti che il cibo, mangiato dal neofita, è formato da brandelli di un suo ascendente (orecchie, budella, denti, sangue della nonna). Questo episodio « cannibalesco » è rimasto solo in pochissime versioni della fiaba.¹⁹

Il sia pur involontario misfatto del neofita ne giustifica, per contrappasso, l'inghiottimento da parte del Signore degli Animali, spirito protettore del clan dei cacciatori (Cappuccetto Rosso nelle fauci del lupo).

Alla « morte temporanea » del neofita segue la sua « resurrezione », dal simulacro del Signore degli Animali, per intervento del capo del clan (il cacciatore del bosco taglia la pancia del lupo liberando Cappuccetto Rosso).

Nello studio che ho innanzi riassunto ho precisato che « la particolare alimentazione, ricevuta prima della cerimonia con uso di sostanze tossiche e allucinogene, i tormenti subiti, il successivo digiuno e la immobile giac-

¹⁷ Cfr. J. BOLTE e G. POLÍVKA, *Anmerkungen zu den Kinder- und Hausmärchen der Brüder Grimm*, vol. I, Leipzig, Weicher 1913, n. 26, Rotkäppchen, pp. 234-237.

¹⁸ Cfr. A. CALVETTI, *Tracce di riti di iniziazione nelle fiabe di Cappuccetto Rosso e delle Tre Occhie*, « Lares », XLVI, 1980, pp. 487-496.

¹⁹ Cinque versioni francesi, in « Mélusine », III, 271 (Provençe), 397 (Bretagne), 428 (Nièvre); VI, 237 (Indre); IX, 90 (Touraine); segnalate da J. BOLTE e G. POLÍVKA, *Anmerkungen cit.*, p. 235; una tridentina (C. SCHNELLER, *Märchen uns Sagen aus Wälschtirol*, Innsbruck 1867, n. 6, pp. 9-10); una romagnola (A. CALVETTI, *Una versione romagnola di Cappuccetto Rosso*, « In Rumàgna », II, 1975, n. 2-3, p. 85 sgg.); una abruzzese, inedita ma registrata in *Tradizioni orali non cantate*, a cura di A. M. Cirese, L. Serafini, A. Milillo, Roma, Min. Beni Culturali e Amb. 1975, p. 82, 333 AT; 1, ABR, 2, 30, riassunta in A. CALVETTI, *Tracce di riti cit.*, pp. 488-489.

cenza nell'antro oscuro ottenebravano la conoscenza del neofita e contribuivano a fargli credere di essere morto e poi risuscitato ».²⁰

Con riferimento ai culti dei funghi psichedelici presso gli Indiani mesicani, Furst ha osservato che, al di là di certe visioni e sensazioni « universali », « che si possono attribuire alla chimica della pianta e agli effetti che essa produce nel sistema nervoso centrale, esistono dei potenti fattori culturali ben radicati che influenzano, se non addirittura determinano, il contenuto e l'interpretazione delle esperienze della droga ».²¹

Dai dati etnografici, raccolti presso comunità le quali praticano riti iniziatici analoghi a quelli dei cacciatori preistorici, apprendiamo che i giovani neofiti, prima di essere ammessi alla cerimonia, debbono vivere per molto tempo in luoghi appartati rispetto alla famiglia e al villaggio, restando affidati ad anziani che li istruiscono sui significati e sulle finalità del rito cui saranno iniziati. La boscaglia in cui i neofiti restano a lungo relegati, il segreto e il mistero che circondano le rivelazioni ricevute, i miti narrati dagli anziani determinano, per suggestione, i contenuti delle sensazioni tattili, auditive, visive percepite dai neofiti allorché, dopo avere ingerito sostanze allucinogene, subiscono la fase rituale della morte temporanea, comportante (come nel « volo » sciamanico) l'incontro con gli spiriti dei trapassati del clan nel viaggio fino alla sede ultraterrena del Signore degli Animali, da cui torneranno indenni al termine della cerimonia.

Si è visto che gli antecessori dei personaggi presi in esame – folletto, maschere carnevalesche, giovane protagonista della fiaba di Cappuccetto Rosso – appartenevano o comunque provenivano dal mondo dei trapassati.

Formulo l'ipotesi che il copricapo rosso – che li caratterizza e li accomuna – marcasse l'appartenenza a tale mondo.

Una traccia della marcatura che ho ipotizzato è avvertibile anche in una tradizione romagnola, che quasi testualmente riporto con le parole di M. Placucci il quale la rilevò. Morto il bambino, i contadini lo vestivano, oltre che con la camicia, anche con una cappa supponendo che questo indumento gli fosse necessario quando fosse andato a « raccogliere fiori nel celeste giardino » e, perché ben comparisse, ornavano la cappa con pezzetti di panno rosso.²²

Quanto al significato insito nel copricapo rosso, penso che si debba risalire all'antecessore più remoto dei personaggi in esame, e cioè al giovane neofita del rito di iniziazione cui subentrò, nel passaggio dall'aiton alla fiaba, la bambina chiamata Cappuccetto Rosso. Il copricapo rosso potrebbe aver rappresentato il cappello scarlatto dell'*Amanita muscaria*, dal quale si estraeva la bevanda psicoattiva che conduceva il neofita fino al mondo ultraterreno.

²⁰ Cfr. A. CALVETTI, *Tracce di riti cit.*, p. 492.

²¹ P. T. FURST, *op. cit.*, p. 185.

²² Cfr. M. PLACUCCI, *op. cit.*, p. 93, nn. 49, 50.

Consideriamo attentamente alcuni episodi, apparentemente minori della fiaba, per cercare di integrare le fasi già note del rito iniziatico o di prospettarne delle varianti.

La bambina è mandata dalla mamma a portare la colazione alla nonna, che abita in una casetta in fondo al bosco. Percorrendo il sentiero nel bosco la bambina incontra il lupo senza conseguenze per lei dannose. In alcune versioni – come in una romagnola ed una abruzzese –²³ tuttavia il lupo mangia la colazione destinata alla nonna. Il primo incontro di Cappuccetto Rosso con il lupo è preceduto o seguito dalla raccolta dei fiori sotto gli alberi del bosco. Nella versione tedesca dei Grimm (I, n. 26) è il lupo ad invitare la bambina a raccogliere i fiori.

L'intero episodio è caratterizzato da incongruenze, le quali possono giustificarsi solo come sopravvivenze di riferimenti rituali difficilmente adattabili ai contenuti narrativi della fiaba. È infatti incomprensibile che la bambina non si spaventi alla vista del lupo ed anzi indugi a conversare con lui ed inoltre che il lupo – una volta ottenute le confidenze di Cappuccetto Rosso che gli consentiranno di farsi aprire la porta della casetta dalla nonna – non faccia un solo boccone della bambina.

Ricostruiamo, in via ipotetica, le fasi preliminari del rito d'iniziazione. I giovani neofiti (Cappuccetto Rosso) durante la marcia nel bosco verso il luogo del rito incontrano un officiante, mascherato da Signore degli Animali (il lupo). Questi esige in omaggio le cibarie, preparate dai familiari dei neofiti (la colazione destinata alla nonna), e impartisce l'ordine di raccogliere, in sostituzione del cibo usuale, i funghi allucinogeni necessari per la preparazione della sacra bevanda destinata ai neofiti (Cappuccetto Rosso raccoglie i fiori sotto gli alberi del bosco; si noti che l'*Amanita muscaria* cresce soltanto ai piedi delle conifere e delle betulle).

Prospetto un confronto con i riti che ancora oggi praticano gli Huichol della Sierra Madre messicana. Annualmente gli Huichol compiono, sotto la guida di uno sciamano, un lunghissimo pellegrinaggio per raggiungere, nel deserto di San Luis Potosì, Wirikùta, sede mitica degli spiriti *Kakauyarixi*, i « Grandi Antenati ». Qui raccolgono un cactus sacro (*bìkuri*), ricco di sostanze alcaloidi da cui estraggono il *peyotl*. Essi considerano il *peyotl* come l'equivalente divino dell'Anziano Fratello Cervo, il Padrone soprannaturale della specie dei cervi. Durante la fase centrale della cerimonia i novizi restano a lungo bendati. Lo sciamano li conduce attraverso la Porta delle Nuvole e Dove le Nuvole si aprono; giunti dall'« altra parte », vengono slegate le bende.²⁴

Tornando a Cappuccetto Rosso, le originarie finalità rituali dell'episodio del primo incontro, nel bosco, tra la protagonista e il lupo sono più chiaramente avvertibili in alcune versioni romagnole ed in una friulana della ana-

²³ Trattasi delle versioni romagnola e abruzzese soprandicate alla nota 19.

²⁴ Cfr. P. T. FURST, *op. cit.*, pp. 155-169.

loga fiaba delle Tre Ochine. Di prima mattina il lupo incontra le ochine nel bosco e dice loro: « Andatevi a nascondere questa notte, altrimenti vi mangio! ».²⁵ Nello studio innanzi citato ho proposto di spiegare le palesi incongruenze del comportamento del lupo, sostituendo ai pennuti i neofiti. Costoro (le tre ochine) devono superare la prova di abilità di trovare un nascondiglio e un officiante del rito, mascherato da Signore degli Animali (il lupo), intima loro di cercare un rifugio sicuro se non vorranno essere catturati e divorati.²⁶

Un ulteriore elemento rituale si ravvisa nella fase conclusiva della fiaba, secondo la versione dei Grimm. Il cacciatore del bosco, dopo aver liberato mediante un colpo di coltello Cappuccetto Rosso dal ventre del lupo addormentato, mette nel ventre una pietra in luogo della bambina. Lo stesso gesto è in una versione sammarinese delle Tre Ochine: « l'ochina spaccò la pancia del lupo [...] e per non far conoscere che aveva preso le (altre) due ochine, ci mise dei sassi e la cucì ».²⁷ La sostituzione del bambino con una pietra, posta nel ventre o nel sacco del mostro o dell'Orco, è in molte fiabe aventi trame analoghe a quella di Cappuccetto Rosso. In alcune versioni, tra cui quella dei Grimm, si narra che il lupo, alzatosi improvvisamente senza rendersi conto di quanto è accaduto, cade a terra morto per effetto delle pietre.

Esiodo nella *Theogonia* racconta che il dio Crono, per timore di essere detronizzato, divorava i figli non appena la moglie Rea li metteva alla luce. Rea ingannò Crono dandogli in pasto una pietra, avvolta nelle fasce, invece del neonato Zeus. Divenuto adulto, Zeus vinse Crono e lo costrinse a vomitare i figli che aveva divorato.²⁸

Lo schema narrativo del mito dei figli di Crono sembra ricavato da un rito di iniziazione giovanile: essere ingoiato e giacere nel ventre del padre per venire poi vomitato a seguito dell'intervento di un liberatore trovano rispondenza, nella liturgia iniziatica, con l'inghiottimento e la temporanea giacenza dentro il simulacro del Signore degli Animali e con la successiva resurrezione. Nello studio, che ho più volte citato, ho rilevato come la giacenza e la espulsione del neofita dal simulacro equivalessero alla gestazione e al parto, sicché il rito veniva ad instaurare rapporti di filiazione mistica del neofita dal Signore degli Animali e di fratellanza tra gli iniziati del clan.²⁹

²⁵ W. ANDERSON, *Novelline popolari sammarinesi*, Tartu (Dorpat) 1927, rist. anast. Torino, Bottega d'Erasmo 1960, I, n. 2; II, n. 26; III, nn. 72-77; F. B. PRATELLA, *Poesie, narrazioni e tradizioni in Romagna*, II, Ravenna, Girasole 1974, pp. 187-189; *Racconti popolari friulani*, II, a cura di E. e R. Appi, Udine, Soc. Filologica Friulana 1968, « Li' tre ocutis », p. 101 sgg.

²⁶ Cfr. A. CALVETTI, *Tracce di riti cit.*, pp. 495-496.

²⁷ W. ANDERSON, *op. cit.*, III, n. 74.

²⁸ HESIOD, *Theog.*, 459; in C. KERÉNYI, *Gli dèi e gli eroi della Grecia*, I, Milano, Il Saggiatore 1962, p. 31.

²⁹ Cfr. A. CALVETTI, *Tracce di riti cit.*, p. 491.

La pietra avvolta dalle fasce, offerta in pasto al mostro in luogo del fanciullo (come il mito narrava di Zeus infante), poteva dar ragione della ricomparsa, al termine della cerimonia, del neofita vivo ed integro. Ciò forse corrispose ad una fase che presumo più avanzata nell'evoluzione del rito.

Nella fiaba, la sostituzione di Cappuccetto Rosso (cioè del neofita) con la pietra nel ventre del lupo avviene non prima dell'inghiottimento della bambina ma quando ella è stata liberata dal cacciatore: il gesto è inutile e quindi incongruente, secondo il comportamento che si attenderebbe dai personaggi. Tale incongruenza potrebbe esser dovuta a difficoltà di adattare l'aition e pertanto va considerata l'ipotesi che la fiaba di Cappuccetto Rosso conservi tracce rituali più arcaiche rispetto a quelle del mito di Crono.

Gli etnologi hanno rilevato come molte popolazioni primitive attribuiscono a ciascun essere vivente due o più anime aventi una diversa escatologia: una delle anime, in genere, si dissolve col corpo alla morte di questo; un'altra si trasferisce in un mondo extraterreno; un'altra ancora custodisce il sepolcro o vaga come spirito.³⁰ Anche durante la vita, una delle anime può avere una sede diversa dal corpo ed essere nascosta in un luogo inaccessibile: catturare quest'anima è un'impresa difficilissima, riservata ad eroi aiutati da stregoni, secondo un tema che è passato nelle fiabe popolari.

La pietra, posta dentro il simulacro del Signore degli Animali (ventre del lupo o di Crono), veniva ad identificarsi con la nuova anima, conseguita dal neofita al termine del rito di iniziazione che lo rendeva figlio dello Spirito, protettore del clan. L'inserimento della pietra all'interno del simulacro sacro - in sostituzione dell'iniziato, tornato alla vita profana - sarebbe valsa ad assicurare la sopravvivenza post mortem nel mondo ultraterreno, regno del Signore degli Animali.

L'inalterabilità della pietra sembra atta a conferire l'immortalità cui, fin dai primordi, l'uomo ha tenacemente aspirato. Presso le antiche genti di Europa (e presso i primitivi di altri continenti) menhir e stele rappresentarono capi e grandi guerrieri defunti e molte leggende narrano della trasformazione dell'eroe in una statua di sasso in cima alla montagna.³¹

ANSELMO CALVETTI

³⁰ Cfr. I. PAULSON - A. HULTKRANTZ - K. JETTMAR, *Les religions artiques et finnoises. Sibériens - Finnois - Lapons - Exquimaux*, Paris, Payot 1965, pp. 115-125.

³¹ Ulteriori derivazioni di tali credenze si possono ravvisare nelle tradizioni, accolte anche in alcuni riti cristiani, di portare in pellegrinaggio pesanti pietre per deporle nel recinto del santuario (a sgravio dei propri peccati e quindi per conseguire la salvezza eterna). Le pietre, poste a tutela della intangibilità dei confini dei campi, in origine dovevano identificarsi con gli Antenati divinizzati: le tradizioni narrano che chi le avesse clandestinamente spostate sarebbe stato punito con una lunghissima e dolorosa agonia.

RÉSUMÉ - SUMMARY - ZUSAMMENFASSUNG

L'identification du *Soma* (boisson grisante employée dans les rites des peuples indo-européens) avec l'*Amanita muscaria* – qui est un champignon au chapeau rouge écarlate, hallucinogène et non pas mortel, qui pousse dans les bois de l'Eurasie – a été proposée par R. G. Wasson.

Sur la base de cette identification, on peut supposer que ce champignon est représenté soit par le capuchon rouge du lutin soit par le personnage principal du conte du petit chaperon rouge. A travers l'absorption de la boisson psychoactive obtenue de l'*Amanita muscaria*, les néophytes des rites préhistoriques d'initiation des jeunes parvenaient à la vision du monde supraterrrestre, et ils rencontraient aussi les trépassés du clan, pendant la phase, dite « de la mort temporaire », qui passaient dans le ventre du simulacre du Seigneur des Animaux. Dans le conte, qui s'est développé d'un *aition* de ces rites, la récolte des champignons faite par les néophytes aurait été reportée sur l'épisode des fleurs, recueillies dans le bois par le petit chaperon rouge.

La pierre introduite dans le ventre du loup, à la place de la fillette délivrée, représenterait donc l'âme nouvelle du néophyte qui renaît à la fin du rite, et elle garantirait au néophyte même la survivance *post mortem* dans le royaume du Seigneur des Animaux.

The identification of *Soma*, inebriating drink of the Indoeuropeans' rites, with the *Amanita muscaria*, hallucinating not poisonous scarlet-headed fungus, which grows in the woods of Eurasia, – identification proposed by R. G. Wasson – leads to the hypothesis according to which such fungus was represented by the red hat of the elf and of the protagonist of the fable of Cappuccetto Rosso (Little Red Hat). Swallowing the psychoactive drink extracted from the *Amanita muscaria*, the neophytes of the prehistoric juvenile initiatory rites achieved the vision of the ultra-earthly world and met the dead of the clan, during the ritual phase of « temporary death » in the abdomen of the simulacre of the Lord of the Animals. In the fable, derived from an *aition* of the above mentioned rites, the picking up of the fungi by the neophytes would have moved into the episode of the flowers, picked up in the wood by Cappuccetto Rosso. The stone, inserted in the wolf's stomach in substitution of the freed little girl, would represent the new soul of the neophyte, born again at the end of the rite, and would have assured him the survival after death in the reign of the Lord of the Animals.

R. G. Wasson schlägt vor, den *Soma*, das berauschende Getränk der Riten der Indoeuropäer, mit dem Saft des Fliegenpilzes (der *Amanita muscaria*) zu identifizieren, des Rauschzustände hervorrufenden, nicht tödlichen Giftpilzes mit der scharlachroten Kappe, der in den wäldern Eurasiens wächst. Diese Identifizierung bringt uns dazu, die Hypothese aufzustellen, daß dieser Pilz in der roten Kappe des Kobolds und in der der Hauptfigur des Rotkäppchen-Märchens versinnbildlicht wird. Durch das Einnehmen des aus der *Amanita muscaria* gewonnenen psychoaktiven Getränks gelangten die Neophyten der prähistori-

schen Riten der Jugendinitiation in der Phase des Ritus', wo sie im Bauch der Götterstatue des Herrn der Tiere einem « zeitweiligen Tod » anheimfielen, zur Vision der überirdischen Welt und begegneten den Verstorbenen ihres Clans. Aus dem Sammeln der Pilze durch die Neophyten wäre dann im Märchen, das aus einem *aition* (einer Sage zur Erklärung) für die genannten Riten abgeleitet ist, das Pflücken der Blumen im Wald durch Rotkäppchen geworden. Der Stein, der anstelle des befreiten Mädchens in den Bauch des Wolfes gelegt wird, würde folglich die neue Seele des Neophyten, der am Ende des Ritus' « neugeboren » ist, darstellen und ihm das Weiterleben nach dem Tode im Reich des Herrn der Tiere sichern.