

RIFLESSI
DOCUMENTI DI LAVORO DEL CISS
NUOVA SERIE

9

Direttore

Paolo FABBRI

Università LUISS di Roma

Comitato scientifico

Roberta BARTOLETTI

Università di Urbino

Riccardo CUPPINI

Università di Urbino

Vincenzo FANO

Università di Urbino

Dario MANGANO

Università di Palermo

Gianfranco MARRONE

Università di Palermo

Tiziana MIGLIORE

Università di Roma Tor Vergata

RIFLESSI

DOCUMENTI DI LAVORO DEL CISS
NUOVA SERIE

I “Documenti di lavoro” (*Working Papers*) pubblicano le ricerche del Centro Internazionale di Scienze Semiotiche dell’Università degli Studi di Urbino. Il CISS opera nello studio dei rapporti tra semioscienze nell’ambito delle relazioni tra scienze umane e scienze della natura. Un approccio interdisciplinare di teoria e di metodo nella ricerca sulle forme e i processi di significazione da un punto di vista interculturale.

I “Documenti di lavoro” propongono opere di alto livello scientifico nel campo degli studi di semiotica, anche in lingua straniera per facilitarne la diffusione internazionale. Quest’opera, approvata dal direttore, è stata anonimamente sottoposta alla valutazione di due revisori, anch’essi anonimi: uno tratto da un elenco di studiosi italiani e stranieri, deliberato dal comitato di direzione; l’altro appartenente allo stesso comitato in funzione di revisore interno. La revisione paritaria e anonima (*peer review*) è fondata sui seguenti criteri: significatività del tema nell’ambito disciplinare prescelto e originalità dell’opera; rilevanza scientifica nel panorama nazionale e internazionale; attenzione adeguata alla dottrina e all’apparato critico; rigore metodologico; proprietà di linguaggio e fluidità del testo; uniformità dei criteri redazionali. Quest’opera ha ricevuto una valutazione complessiva superiore a 8/10. Le schede di valutazione sono conservate, in doppia copia, in appositi archivi.

Pubblicazione realizzata con il contributo dell'Università degli Studi di Urbino Carlo Bo – Dipartimento di Scienze della comunicazione, Studi umanistici e internazionali: Storia, Culture, Lingue, Letterature, Arti, Media.

Algirdas Julien Greimas

Mitologiche

La semiosfera lituana





Aracne editrice

www.aracneeditrice.it
info@aracneeditrice.it

Copyright © MMXVII
Giacchino Onorati editore S.r.l. – unipersonale

www.giacchinoonoratieditore.it
info@giacchinoonoratieditore.it

via Vittorio Veneto, 20
00020 Canterano (RM)
(06) 45551463

ISBN 978-88-255-0839-0

*I diritti di traduzione, di memorizzazione elettronica,
di riproduzione e di adattamento anche parziale,
con qualsiasi mezzo, sono riservati per tutti i Paesi.*

*Non sono assolutamente consentite le fotocopie
senza il permesso scritto dell'Editore.*

I edizione: novembre 2017

9 1. Degli dei e degli uomini

1.1. La mitologia come oggetto, 9 – 1.1.1. *La mitologia come ideologia*, 9 – 1.1.2. *La mitologia come filosofia*, 10 – 1.1.3. *La mitologia come cultura*, 11 – 1.2. Problemi di mitologia lituana, 12 – 1.2.1. *Etnologia o storia della cultura?*, 12 – 1.2.2. *Mitologia o religione?*, 13 – 1.2.3. *Storia e struttura*, 14 – 1.3. L'attenzione per il metodo, 15 – 1.3.1. *Testi di letteratura orale*, 15 – 1.3.2. *Testi rituali*, 17 – 1.3.3. *Il dizionario mitologico*, 20.

23 2. Vulcanus Jagaubis, dio del fuoco

2.1. I lavori e le feste degli dei, 23 – 2.2. Gabjaujis e Gabjauja, 24 – 2.2.1. *Il problema del teonimo*, 24 – 2.2.2. *Volcanalia*, 25 – 2.2.3. *Gabjauja*, 25 – 2.3. Gawenis, 29 – 2.3.1. *Il secondo abitante della jauja*, 29 – 2.3.2. *Il Gavėnas del Martedì Grasso*, 30 – 2.4. Alla ricerca di una sintesi, 34 – 2.4.1. *Gavėnas – *Gab-ėnas*, 34 – 2.4.2. *Dio o dea?*, 35 – 2.4.3. *Gabvartai*, 36.

41 3. A proposito di Šovys conduttore di anime. Primo mito lituano (1261)

A. Definizione e traduzione del testo, 41 – B. Analisi del testo, 42 – 3.1. Osservazioni generali, 42 – 3.1.1. *Testo e contesto — Osservazioni generali che agevolano la lettura del testo*, 42 – 3.1.2. *Segmentazione del testo*, 44 – 3.2. La prova qualificante, 44 – 3.2.1. *La caccia al cinghiale*, 44 – 3.2.2. *Il consumo della milza e la collera di Sovij*, 46 – 3.3. L'esecuzione dell'impresa, 48 – 3.3.1. *Padre e figli*, 48 – 3.3.2. *Il triplice funerale*, 49 – 3.4. Questioni di etimologia, 51 – 3.4.1. *Ricerca dell'origine lituana*, 51 – 3.4.2. *Corrispondenza delle forme lituane e slave*, 53 – 3.4.3. *Osservazioni di storia medievale*, 54 – 3.5. Risultati provvisori, 56.

59 4. Aušrinė, dea del destino

4.1. Osservazioni introduttive, 59 – 4.2. Fiaba di magia o mito?, 61 – 4.3. L'equa spartizione, 62 – 4.3.1. *Animali aiutanti*, 63 – 4.3.2. *Qualificazione dell'eroe*, 63 – 4.3.3. *Le metamorfosi dell'eroe*, 64 – 4.4. Il magico giardino dei meli, 66 – 4.4.1. *Motivi stereotipati ed errori logici*, 67 – 4.4.2. *Il giardino dei meli*, 67 – 4.4.3. *Vėjopatis e la sua famiglia*, 70 – 4.4.4. *La razza dei giganti*, 71 – 4.5. Non il sole, ma una fanciulla marina, 72 – 4.5.1. *Doppia sembianza*, 73 – 4.5.2. *Aušra*, 73 – 4.5.3. *Il Sole e Aušrinė*, 73 – 4.6. Sei mio, sono tua, 75 – 4.6.1. *Osservazioni tecniche*, 75 – 4.6.2. *Il problema dello spazio*, 76 – 4.6.3. *La mandria di Aušrinė*, 77 – 4.6.4. *Aušrinė giumenta marina*, 78 – 4.6.5. «Sei mio, sono tua», 80 – 4.7. Esaltazione di Aušrinė, 80 – 4.7.1. *Il servo di Aušrinė*, 80 – 4.7.2. *Aušrinė in cielo*, 81 – 4.8. Un altro mondo, 82 – 4.8.1. *Uno o due miti?*, 83 – 4.8.2. *La strega*, 83 – 4.8.3. *Kalvelis (?)*, 84 – 4.9. Il ratto di Aušrinė, 86 – 4.9.1. *Organizzazione narrativa*, 86 – 4.9.2. *Epifania di Aušrinė*, 87 – 4.10. Morte e Resurrezione, 88 – 4.10.1. *Morte*, 89 – 4.10.2. *Resurrezione*, 92 – 4.11. Liberazione, 100 – 4.11.1. *L'apparizione del Cavallo Marino*, 100 – 4.12. Inizio di una nuova era, 102 – 4.12.1. *Il taglio della testa*, 102 – 4.12.2. *Il mondo cominciò a vivere*, 103 – 4.12.3. *La triade degli dei balti*, 104 – 4.12.4. *Triade lituana*, 106 – 4.12.5. *La famiglia di Aušrinė*, 110.

117 5. *Le api e le donne*

5.1. Austėja , 117 – 5.1.1. Ricostruzione di un nome, 117 – 5.1.2. Austėja, protettrice della famiglia, 118 – 5.1.3. Austėja e i suoi vicini, 119 – 5.2. Bičiuliai, 120 – 5.2.1. Struttura ausiliare della parentela, 120 – 5.2.2. Il codice morale, 121 – 5.2.3. Bičiulystė, 122 – 5.2.4. Bandžiulystė, 124 – 5.3. Bubilas, 126 – 5.3.1. Babilas o Bubilas?, 126 – 5.3.2. La villosità, 128 – 5.3.3. Le pecore e la lana, 128 – 5.3.4. Bubilas e Lazdona, 129 – 5.4. Marta Vimas, 130 – 5.4.1. Offerte ad Austėja, 130 – 5.4.2. Marti e numphė, 132.

143 6. *Voci del mito in Lituania*

6.1. Fonti, 145 – 6.2. Codice e modi di enunciazione, 149 – 6.2.1. Gli stereotipi figurativi, 149 – 6.2.2. Mito e sistema culturale, 155 – 6.3. Mito e società, 160 – 6.3.1. Trifunzionalità e feudalesimo, 160 – 6.3.2. Strutture virtuali, 163 – 6.4. La storia delle credenze, 166 – 6.4.1. La mitologia come metalinguaggio, 166 – 6.4.2. Il serpente e la casa, 169 – 6.4.3. Il personale religioso, 171 – 6.5. Costruire e ricostruire, 173.

175 *Greimas. Una mitologia*

Paolo Fabbri

Ricercare, costruire, 175 – Riconcezioni, 176 – Archeologia culturale e Mitismo, 179 – gravidanza/Salienza, 183.

187 *L'interspecie umano–animale nelle Mitologiche di Greimas*

Tiziana Migliore

Umanità o animalità, 187 – Il racconto “concetto operativo”, 188 – La convivenza fra uomini e animali, 189 – *Figure dell'animale: la metonimia*, 190 – *Figure dell'animale: la personificazione*, 191 – “Sembianze” degli animali adiuvanti, 192 – *Impegni reciproci fra umani e animali*, 192.

L'interspecie umano–animale nelle Mitologiche di Greimas*

TIZIANA MIGLIORE

La teoria e le analisi di Greimas dei miti lituani sono un banco di prova prezioso per saggiare se, nell'esperienza, si dà quell'opposizione fra umani e animali, fra *ratio* umana e istinti bestiali, che i saperi alti sostengono.

Umanità o animalità

Il bisogno di distinguere l'uomo dall'animale è una costante nella filosofia occidentale. Lungo i secoli si è sempre affermata in molti modi la diversità e la superiorità della specie umana sull'animale, dell'*homo sapiens* sulla famiglia degli ominidi e sull'ordine dei primati. Incontaminazioni e distanze prevalgono su somiglianze e intersezioni: gli animali — di qualunque genere, domestici e non, la sostanza non cambia — sono diversi dagli uomini perché, come loro “differenza specifica” o come loro “proprio”: I) non hanno il linguaggio; II) non hanno la razionalità, III) non ridono.

«La trama semantica della somiglianza» fra le cose, che pure ha guidato la costruzione del sapere in Occidente fino alla fine del XVI secolo (Foucault 1966, § II, “La prosa del mondo”)¹, è andata perduta nel caso del rapporto uomini–animali o non è stata evidenziata abbastanza. La riflessione sui “confini” fra le due specie dello stesso regno, come «somma dei filtri linguistici di traduzione» (Lotman 1985: 58), spaventa. Tutto il dibattito verte sulla necessità di trovare ragioni logico–classificatorie per dissociare quanto fa parte del *regno animale*, negandone così il fondamento, il principio di omogeneità, l'idea che lo abitino esseri “ugualmente” animati, cioè dotati della facoltà di vita². Umani e animali sono entrambi “animali” perchè hanno l'anima, che non è lo spirito che porta in Paradiso, ma il potere di ricevere e dare la vita.

* BERTRAND e G. MARRONE, Urbino, CiSS-Centro Internazionale di Scienze Semiotiche, 18–19 settembre 2017.

1. Somiglianza in termini di vicinanza spaziale — *convenientia* — di rispecchiamento a distanza — *aemulatio* — di similitudine per rapporti metaforici o metonimici — *analogia* — o di assimilazione trasformativa per attrazione sensibile — *simpatia*. *Ibidem*. Secondo Foucault funziona, questa rete di somiglianze, perchè le cose sono segnate e si riconoscono attraverso le loro segnature, tanto che «è semiologia l'insieme delle conoscenze e delle tecniche che consentono di distinguere dove i segni si trovano, di definire ciò che li istituisce in quanto segni, di conoscere i loro nessi e le leggi di concatenamento. Cercare il senso equivale a portare alla luce ciò che è somigliante». *Ibidem*, trad. it., p. 43. Il pensiero strutturalista, almeno quello di Foucault, è una logica di relazioni non solo oppositive.

2. Sul tema dei rapporti fra animali e umani cfr. MARRONE, a cura di, 2017.

Nel pensiero occidentale il muro di difesa dall'animale è stato eretto almeno in due modi: sia sensibilmente, resistendo al contagio fisico con l'animale, sia cognitivamente, con azioni di resistenza alla contaminazione fra istinto e ragione, pratiche e teorie, vita concreta e ragionamento. È un problema di mentalità, di *forma mentis* che non si vuole cambiare: l'insistere nel tenere separati passioni e intelletto, attività filosofico–teoriche e attività pratiche, ritenute non teoriche — opere d'arte, fabbricazioni di vario tipo — teoria da un lato e narrazioni dall'altro. Molto spesso, anche in semiotica, il racconto è bollato come l'ambito della “finzione”, non direttamente pensabile dalla teoria, che si occupa invece della realtà, della dimensione ontologica degli oggetti.

Il racconto “concetto operativo”

La posizione di Greimas è totalmente diversa. Anzitutto, per Greimas, la realtà è già una semiotica del mondo naturale. E sono i racconti a fornire indicazioni su come vanno le cose nel mondo. Non sulla realtà in sé, che è ininteressante per Greimas, ma sui significati della realtà e della vita, che abitano la dimensione profonda dei racconti. Solo letture verticali, dagli schermi di superficie a questa profondità, permettono di coglierli. «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» (Greimas 1979b, trad. it., qui p. 10). Greimas attribuisce lo stesso potere a proverbi, indovinelli ed enigmi e sottolinea che nella letteratura folklorica lituana *misles*, “indovinelli”, e *minkles*, “enigmi”, derivano entrambi dalla radice *minti*, “pensare” (*Ibidem*, p. 152). Il mito è un «concetto operativo» (Lévi–Strauss 1971a, trad. it.: 602). Parafrasando Lévi–Strauss, i miti chiariscono credenze, costumi, istituzioni di cui non si riesce facilmente a comprendere la connessione; ci consentono di cogliere modalità della mente così stabili nel tempo e sparse geograficamente da potersi considerare basilari. Si può quindi cercare di ritrovarle in altre società e in campi non sospetti della vita mentale.

In Greimas, in secondo luogo, non c'è una teoria *a priori* e poi il fittivo o il finzionale. Teoria e metodo greimasiani traggono strumenti di riflessione e di indagine direttamente dai racconti, attraverso l'analisi. Addirittura si producono a partire dai racconti. La stessa teoria della narratività, coestensiva al mondo naturale e ai vari linguaggi, è attinta da fiabe, da miti e dal folklore. Propp e Greimas hanno potuto rilevare, universalmente diffuso, un pensiero figurativo che riveste una sintassi e una semantica narrative soggiacenti, fatte di presentimenti e investimenti di valore, di relazioni di disgiunzione e congiunzione, di conflitti e contratti, di assegnazione e assunzione di ruoli. La semiotica, a livello metalinguistico, interviene quindi a render conto di questa figurazione, che ha dentro una semantica culturale e sociale, e delle connotazioni di cui la società la carica, cioè dei cosiddetti “miti d'oggi” (Barthes 1957). Così, per esempio, il *Saggio sulla vita sentimentale degli ippopotami* (Greimas 1977), se vuole descrivere l'evidenza della favola di James Thurber, deve per forza riconoscere pappagalli e ippopotami come attanti di un fare

evenemenziale e di un fare cognitivo, e, a seconda delle situazioni, come soggetti che esprimono modalità: i pappagalli potere–saper–volere ricevere, gli ippopotami poter–sapere–non volere ricevere.

L'approccio di Greimas anticipa in questo gli orizzonti della nuova antropologia, dove sono “persone” sia esseri umani sia esseri animali, se punti di vista situati nel corpo, cioè «concatenazioni di affetti, affezioni e habitus», anche alimentari (Viveiros 1998). Non c'è il Soggetto che crea un punto di vista sull'oggetto, ma qualunque cosa permane in un punto di vista, indipendentemente dalla sua essenza, è un'istanza di enunciazione.

La convivenza fra uomini e animali

È però il mito, come ambito che non conosce fratture arbitrarie fra umani e animali e anzi contamina continuamente, significa attraverso la metamorfosi, a fornire prove empiriche della partecipazione di umani e animali in un medesimo mondo. Miti e folklore fanno venire a galla l'interspecie che, a dispetto di tutte le ostilità delle dottrine, segna da sempre umani e animali. Ci si osserva reciprocamente e questo controllo reciproco retroagisce sui rispettivi modi di essere e di fare. Le *Mitologiche* di Greimas illustrano bene queste dinamiche.

Fra i molti spunti che il libro offre tre sono utili ad arricchire la conoscenza delle intercatture umano–animale. Il primo è la raffigurazione dell'animale come *metonimia* della divinità — il gallo nel mito di *Vulcanus* Jagaubis–dio del fuoco (Greimas 1976, trad. it. qui pp. 23–39) — e come *personificazione* degli elementi — il cinghiale nel mito di *Šovys*–conduttore delle anime (Greimas 1983, trad. it. qui pp. 41–57). Il secondo riguarda le sembianze degli animali adiuvanti: che cosa muta quando il ruolo attanziale dell'adiuvante è ricoperto, a livello attoriale, da un animale — lo sparviero nel mito di *Aušrinė* (Greimas 1978, trad. it. qui pp. 59–115). Il terzo mostra gli impegni reciproci fra umani e animali — la *bičiulystė*, la “parentela” con le api nel mito di *Austėja*, dea delle api e delle giovani spose (Greimas 1979c, trad. it. qui pp. 117–142).

Una premessa tecnica, prima di sviluppare questi tre aspetti: la “mitologia lituana” oggetto di studio di Greimas è il frutto di un materiale misto, storico ed etnografico. Principalmente sono fonti scritte: allusioni alla religione pagana in cronache del XIII e del XV secolo, e, a partire dal XV fino al XVII secolo, descrizioni più frequenti e dettagliate dei rituali e degli usi di una religione già degradata, le cronache lituane. Una fonte non meno importante è costituita da materiali etnografici, raccolti dal XIX secolo fino a oggi, in cui si riconoscono resti di antichi usi e credenze. Possono esserci quindi narrazioni che, per organizzazione interna, creano opere a pieno titolo, come *Aušrinė*, e rappresentazioni mitiche che esistono solo allo stato di note, abbozzi o frammenti, e sono evocate grazie ai rituali e nelle loro fasi, come *Austėja*. Ecco allora che il mito non è mai un racconto omogeneo con un filo conduttore unico, ma la stratificazione delle trasformazioni di un racconto. Fondamentale, nella ricostruzione mitologica, è la coerenza interna.

Greimas aderisce alla concezione mitica lévi-straussiana — è mito la presenza sintagmatica, all'interno di un unico universo discorsivo, di semi contraddittori o contrari di due categorie, asseriti alternativamente come veri [Greimas e Courtés 1979, voce “Mitico (discorso-, livello-”)], la donna-fiore di Paul Klee nel linguaggio plastico per intenderci (Greimas 1984), ma inverte le priorità. Gli interessano non tanto i *corpora* di miti in sé, spiegabili attraverso “codici figurativi” — credenze, enigmi, proverbi — ma i codici, il pensiero figurativo stesso, che Greimas vuole rendere trasparente e che è coestensivo alla cultura. Prende in conto, inoltre, non solo associazioni verticali, paradigmatiche — una morfologia tra codici — ma anche trasformazioni orizzontali, combinazioni sintagmatiche, cioè la sintassi narrativa (Greimas 1988, trad. it., qui p. 176).

Figure dell'animale: la metonimia

Greimas (1976) ricostruisce la figura arcaica di un dio del fuoco, Gabjaujis-Jagaubis, equivalente del *Volcanus* dell'antica Roma, attraverso una serie di dati etnografici su usi lituani durante feste calendariali e del lavoro. La Gabjaujia, cerimonia religiosa del riempimento dei granai, gli permette di documentare che Gabjaujis è «il dio dei magazzini e dei granai» (*Ibidem*, qui p. 24), protettore del focolare domestico. Bisognava tenerlo a bada e propiziarselo perché facesse essiccare il grano completamente, al riparo dalla pioggia prematura, nella *jauja*, «l'essiccatoio del granaio» (*Ivi*, p. 36), da un lato esalando vapore, dall'altro impedendo lo sprigionarsi di scintille.

In questo mito, secondo Greimas, il gallo è la metonimia di Gabjaujis, «quasi una sua incarnazione temporanea» (*Ivi*, p. 26). Vediamo che funzioni ha il gallo metonimia di questo dio del fuoco. Prima della festa, durante la battitura del grano, il gallo rimane chiuso nella *jauja* ed è rimpinzato con la sua parte di grani, cioè è oggetto di cure. Durante la festa lo si copre con una pentola e ci si mette a batterlo; se lo si uccide, lo si consacra a Gabjaujis con un rito di libagione; ma se il gallo rompe la pentola e riesce a scappare, la sorte è dalla sua parte e può restare in vita. Il gallo marca allora anticipatamente i doveri del dio rispetto al grano — stare coperto, stare al riposo; si batte il gallo come si batte il grano — finché non si libera, ma sempre dopo la battitura, quando non si ha più bisogno della sua protezione. Il gallo simula dunque la sottomissione della divinità alle richieste degli umani.

Ma Greimas si sta occupando di Gabjaujis e accantona perciò la funzione simbolica del gallo. Perché proprio il gallo come metonimia del dio del fuoco? Quali sono le connessioni fisiche, appunto metonimiche — il contenente per il contenuto, la causa per l'effetto, la parte per il tutto — che permettono a Greimas di dire che il gallo è una metonimia del dio del fuoco? Lévi-Strauss (1971b) ha distinto due procedure possibili di associazione, che sono poi le due operazioni del pensiero mitico *tout court*: la deduzione empirica, quando un giudizio empirico attribuisce a un essere in modo duraturo quel significato simbolico; e la deduzione trascendentale, se invece una necessità logica ha riconosciuto certe proprietà, perché in passato altre deduzioni empiriche hanno connesso quell'essere con altri

esseri, sulla base di proprietà correlative³. Ma, di fatto, fisicamente, visto che si parla di metonimia, che cosa fa che il gallo assurga a specifici valori simbolici? Quali proprietà si selezionano (Goodman 1968)?

Se si accetta l'idea di Lévi-Strauss (1971b, trad. it.: 15-16) che «la metonimia è una metafora deviante», parte cioè da un'analogia, da una somiglianza di tratti sensibili, il gallo è metonimia del dio del fuoco per via della sua cresta in forma di fiamma color rosso fuoco. Della sua natura culturalizzata si selezionano qui certamente l'*indole* vigile, perché animale al limite fra la notte e il giorno, e ardente, da combattimento: preferisce morire anziché cedere. Un gallo sta sull'elmo di Minerva, dea della guerra nata dalla testa di Giove con l'aiuto di Vulcano (Pausania). C'è un codice figurativo di credenze da rendere trasparente, che aiuta a leggere il mito e che mostra i poteri del gallo tali da renderlo figura di mediazione umano-divina, che sta dalla parte dell'uomo. L'*indole* è, infatti, una disposizione *in-*, interna, e insieme *ol-*, *olere*, che cresce — prole — e *al-*, *alere* — che fa crescere — alimento)⁴.

Figure dell'animale: la personificazione

Nella cultura lituana gli animali sono spesso anche personificazione degli elementi. Nel mito di *Sovys*, conduttore delle anime agli Inferi (Greimas 1983), il cinghiale è il suo opponente, personificazione della terra e dell'aria.

Sovij è un uomo che, dopo aver catturato un cinghiale e averne preso le milze, le dà ad arrostire ai suoi figli, per annientarne il principio di furore. I figli invece se le mangiano crude, assorbendo l'energia del cinghiale; *Sovij* va in collera contro di loro, che hanno scelto di farsi eredi del cinghiale, negando la parentela di sangue con il padre. Se ne allontana per scendere negli Inferi. E qui trova riposo non dormendo sotto terra né stando sospeso al tronco di un albero, ma gettato nel fuoco.

Greimas rintraccia i legami della razza porcina con i riti funebri, il culto dei morti e le divinità ctonie, ma soprattutto con la terra, di cui è partner sessuale. Cita l'indovinello «Sotto la terra due porcelli frugano», dove i «porcelli» sono i vomeri, la fecondazione stessa della terra. Il *Verro della Terra* è però anche un «grande uragano», un «turbinio di vento», quindi è aria, intesa come caos incontrollabile (*Ibidem*, trad. it. qui, pp. 45-46).

Queste due caratteristiche mitiche del cinghiale corrispondono esattamente ai due tipi di funerali rifiutati da *Sovij* — la sepoltura sotto terra e la sospensione nell'aria — e valorizzano, in negativo, la giusta via alla morte introdotta da *Sovij* per le anime: la pratica dell'incinerazione, il passaggio attraverso il fuoco. Insomma *Sovys* personifica il passaggio attraverso il fuoco, il cinghiale personifica il passaggio attraverso la terra.

3. Cfr. anche DEL NINNO 2005.

4. Così, secondo alcuni studi, i comportamenti del cane sono dovuti in parte a tratti congeniti, in parte all'adattamento, alla coevoluzione con l'uomo. Cfr. le riflessioni sull'*indole* del cane in BUDIANSKY 2001.

“Sembianze” degli animali adiuvanti

Greimas (1978) nota poi che, nel mito di Aušrinė, lo statuto dell'adiuvante è molto particolare: non si tratta di protesi strumentali delle qualità e delle funzioni dell'eroe, come la Durlindana per Orlando, figura autonoma che diventa però anche parte inalienabile della natura dell'eroe e ne aumenta i poteri, ma di un nesso molto forte che provoca la metamorfosi umano–animale.

Nel mito l'adiuvante è introdotto da un motivo specifico: l'equa spartizione. L'eroe divide in parti coerenti il toro che un leone, uno sparviero, una formica e un lupo hanno abbattuto: alla formica la testa del toro perché, essendo piccola, potrà mangiare entrando in tutti i fori; al leone i muscoli, al lupo le ossa, allo sparviero le viscere. In cambio riceve da ciascuno di loro un po' del proprio pelo, dalla formica un'antenna, dallo sparviero una piuma. In realtà l'unico adiuvante necessario nel mito sarà lo sparviero, ma è il tema della giusta associazione qui a contare, tale che quando l'eroe penserà di nuovo allo sparviero, potrà diventare sparviero, spostarsi da uno spazio all'altro. L'eroe, in questo caso, è in possesso della metonimia dell'animale magico. L'assente presentificato questa volta non è il dio, come nel mito di Jagaubis, ma l'animale.

Greimas si stupisce molto di questa metamorfosi dell'eroe per risolvere il ruolo dell'adiuvante. Di norma, nelle fiabe, l'animale chiamato in soccorso appare: il falco fa montare l'eroe sulla schiena per condurlo in un altro spazio. Qui, invece, ci troviamo di fronte a un livello particolare di consapevolezza, a una forma mitica per cui il pensiero dell'animale, unito al possesso di un suo particolare *proprium*, che è il pelo, epidermide dell'animale, parte più esterna che l'uomo ha perso, provocano la simbiosi. In un'altra versione — aggiunge Greimas (1978, trad. it., qui: 65) — l'eroe, dopo l'equa spartizione, dice di ottenere dagli animali in controdono la “felicità–destino”. La simbiosi è “felicità–destino”. Lo sparviero, in effetti, dona all'eroe le competenze per raggiungere Aušrinė e mediare tra la sfera umana e la sfera divina. L'animale avvicina l'uomo alla divinità; l'uomo con l'animale è un semi–dio. Perciò l'animalità non è una questione come tutte le altre. Se «il mitismo è gravidanza continua diversamente investita sulla salienza discontinua dei discorsi» (Fabbri 2017: 183), può tornare in mente il Maui mutaforma del film di animazione *Oceania* (2016), che si libera e libera dai vincoli di una condizione esclusivamente umana. Non diviene animale o bestia mantenendo la propria posizione di umano, come in Deleuze e Guattari (1980), ma propriamente perde l'identità umana per trapassare in una condizione di semi–divinità.

Impegni reciproci fra umani e animali

Oggi sono molto in voga gli studi sulle api e sulle vespe. Si parla di insetti eusociali, che pur non avendo il linguaggio e forse anche in virtù di questo, sviluppano una razionalità ecologica. I “parlamenti” delle api, in termini di organizzazione sociale, appaiono molto migliori dei nostri, se ne investigano i comportamenti come un ideale da raggiungere.

Ora, nella mitologia lituana, Austėja è la madre delle api: si occupa della crescita della sua “famiglia” e la protegge dalla “seduzione” dei calabroni. Greimas (1979c), però, per comprendere questo mito, non guarda da lontano l'organizzazione autonoma degli alveari. Descrive invece il codice di credenze e comportamenti dell'attività dell'apicoltura, che non conosce separazioni fra animali e umani, ma li vede amici, addirittura parenti, con tutte le difficoltà del caso. È la cosiddetta *bičiulystė*. Qui Greimas cita Marcel Detienne (1971; 1972), ricordando che nell'antica Grecia gli uomini passano dallo stato di natura a quello di cultura nel fare apicoltura. In Lituania il genere si sceglie “tra parenti d'api”. La sciamatura è analoga alla partenza della giovane sposa che si trasferisce nella famiglia del marito.

Greimas si sofferma sulla condotta dell'apicoltore nella raccolta del miele: come la *melissa* greca non sopporta odori, attrattivi o repulsivi, che potrebbero ricordare il modo di vita delle cortigiane, così l'apicoltore lituano “è gradito solo con biancheria lavata” e deve controllare “che i suoi indumenti non puzzino”. Soprattutto le api scelgono da sé i propri allevatori e pongono determinate condizioni per la *bičiulystė*, per l'amicizia attraverso le api. Trattati dell'“uomo cattivo” per le api sono: I) l'invidia. Le api non amano gli invidiosi. Guai a spiarle al momento della sciamatura; II) il mancato rispetto delle regole dell'ospitalità e della solidarietà. Una serie di punizioni è prevista per gli allevatori che infrangono il codice: (1) in sciami le api non si dirigono mai verso la proprietà dell'uomo cattivo; (2) al momento della raccolta del miele, lo pungono; (3) si asfissiano e muoiono o (4) abbandonano gli alveari. Questa amicizia è un codice di comunicazione sociale, un contratto con impegni reciproci. Fino agli inizi del XX secolo, in Lituania, api e miele non erano oggetto di compravendita, perché si credeva che acquisto o vendita di api o miele avessero effetti negativi sull'allevamento.

I legami con le api non sono rapporti effimeri né una faccenda di amministrazione, come non lo sono i legami di parentela che si creano tra due famiglie. Il contratto, in questo caso, è sanzionato infatti dalla cessione delle api. L'apicoltura ha un codice talmente strutturato tra api e uomini che Austėja nasce come dea delle api e solo dopo, per mutazione, diventa dea delle giovani spose: produttrice di beni, padrona economa. Si oppone a Bubilas, il dio dei calabroni, goloso e sprecone. Tutta una serie di riti, dal fidanzamento al matrimonio al battesimo, sono destinati ad evitare che la giovane sposa si trasformi da ape in calabrone.

Si chiarisce allora la persistenza del rito, pur degradato, della luna di miele: tempo dell'instabilità e delle contraddizioni, fase di transizione in cui la giovane sposa, lasciata la casa paterna sotto la tentazione di Bubilas, passa sotto la protezione di Austėja. Nella “luna di miele” corre ancora il rischio di trasformarsi in “calabrone”, cioè in *ape invertita*, portata ad ogni eccesso.

Contrapporre gli umani agli animali non è neanche nell'anticamera della mentalità mitica. Nei miti la coabitazione è la base e le forme miste e in divenire sono molto più frequenti di quelle pure. Tramite l'animale l'uomo modifica l'esteriorità ed interiorità e si avvicina ai poteri del dio e/o alle forze dei quattro elementi.

Riferimenti bibliografici

- AA.VV., *Sémiotique. L'École de Paris*, a cura di J.C. Coquet, Hachette, Paris 1982.
- 2002, *Le avventure di Pinocchio* Fabbri P., a cura di I. Pezzini, Meltemi, Roma.
- 2007, *Etnosemiotica. Questioni di metodo*, a cura di M. Del Ninno, Meltemi, Roma.
- BACHELARD G. [1934], *Il nuovo spirito scientifico*, Laterza, Bari 1951.
- [1940], *La filosofia del non*, Armando, Roma 1998.
- BARTHES R. [1957], *Miti d'oggi*, Einaudi, Torino 1974.
- BUDIANSKY S. [2001], *L'indole del cane. Origini, stravaganze, abitudini del Canis familiaris*, Cortina, Milano 2004.
- BUTTITTA A., *Mito, fiaba, rito*, Sellerio, Palermo 2016.
- CALAME C., *Le discours mythique*, in AA.VV. 1982, pp. 85–102.
- DELEUZE G., GUATTARI F. [1980], *Millepiani. Capitalismo e schizofrenia*, Castelvechi, Roma 2003.
- DEL NINNO M., *Dove abita il mito? A proposito di Paolo Fabbri, Tex Willer e qualche circostante*, «EC», rivista dell'Associazione Italiana di Studi Semiotici on–line, 2005, pp. 1–4.
- DETIENNE M. [1972], *I giardini di Adone*, Einaudi, Torino 1975.
- [1971], “Orphée au miel”, *Quaderni Urbinati di Cultura Classica*, XII, pp. 7–23.
- [1980a], *Une mythologie sans illusions*, Collection Le Temps de la Réflexion, n. 1, a cura di J.B. Pontalis, Gallimard, Paris, pp. 27–60.
- [1980b], *Mito/Rito*, Enciclopedia Einaudi, vol. 9, Torino.
- [1981], *L'invenzione della mitologia*, Bollati Boringhieri, Torino 2014.
- [2005], *Noi e i Greci*, Cortina, Milano 2007.
- [2007] *De Tex fabula narratur*, in AA.VV., pp. 225–236.
- DUMÉZIL G. [1975], *Feste romane*, Il Melangolo, Genova 1989.
- [1968], *Mito ed epopea. La terra alleviata. L'ideologia delle tre funzioni nelle epopee dei popoli indoeuropei*, trad. di P. FABBRI, Einaudi, Torino 1982.
- FABBRI P., *Greimas. Una mitologia*, qui pp. 175–186.
- [1975], *Barthes di Roland Barthes*, Einaudi, Torino 1979.
- FOUCAULT M. [1966], *Le parole e le cose*, Rizzoli, Milano 2004.
- GOODMAN N. [1968], *I linguaggi dell'arte*, Il Saggiatore, Milano 1976.
- GREIMAS A. J. [1976] “Vulcanus Jagaubis, dio del fuoco”, qui pp. 23–39.
- [1977], *Saggio sulla vita sentimentale degli ippopotami*, in GREIMAS 1995, pp. 119–145.
- [1978], “Aušrinė, dea del destino”, qui pp. 59–115.
- [1979a], *Apie dievus ir žmones: lietuvių mitologijos studijos*, Algimanto Mackaus knygu leidimo fondas, Chicago.
- [1979b], “Degli dei e degli uomini”, qui pp. 9–21.

- [1979c], “Le api e le donne”, qui pp. 117–142.
- [1983], “A proposito di Šovys conduttore di anime. Primo mito lituano” (1261), qui pp. 41–57.
- [1984], “Semiotica figurativa e semiotica plastica”, in P. FABBRI e G. MARRONE, *Semiotica in nuce 2. Teoria del discorso*, Meltemi, Roma 2001, pp. 196–210.
- 1985, *Des dieux et des hommes. Etudes de mythologie lithuanienne*, PUF, Paris.
- [1988], “Voci del mito in Lituania. Conversazioni di Jean-Louis Durand, Pierre Ellinger, Pierre Judet de La Combe, Georges Pinault”, qui pp. 143–173.
- 1995, *Miti e figure*, a cura di F. Marsciani, Esculapio, Bologna.
- GREIMAS A.J. e COURTÉS J., (a cura di) [1979], *Semiotica. Dizionario ragionato della teoria del linguaggio*, (a cura di) P. Fabbri, Bruno Mondadori, Milano 2007.
- MARRONE G., a cura di, *Zoosemiotica 2.0. Forme e politiche dell'animalità*, Edizioni del Museo Pasqualino, Palermo 2017.
- LÉVI-STRAUSS Cl. [1971a], *Mitologica 4. L'uomo nudo*, Il Saggiatore, Milano 1974.
- [1971b], *La deduzione della gru*, a cura di M. Del Ninno, *Quaderni di antropologia e semiotica*, 6, 1990.
- LOTMAN Ju. M., *La semiosfera. L'asimmetria e il dialogo nelle strutture pensanti*, a cura di S. Salvestroni, Marsilio, Venezia 1985.
- VIVEIROS DE CASTRO E. [1998], *Metafisiche cannibali. Elementi di antropologia post-strutturale*, Ombre Corte, Milano 2017.