

Etnobotanica totemica: Cappuccetto Rosso e *amanita muscaria*

di GIAN MARIA VANNONI

Istituto Friedrich Schürz, Ravenna
gianmariavannoni@gmail.com

Abstract

This article analyzes the story of Little Red Riding Hood (Cappuccetto rosso) as a remain of an archaic ritual of initiation, connecting it with other traditional tales and with the totemic conception still observable in the perception and dialect names of a few plants. In particular, an association with the folk beliefs related to the mushroom known as *amanita muscaria* is proposed.

Keywords: Little Red Riding Hood - totemism - folk beliefs - ethnophilology - *amanita muscaria*

All'interno di un volume che riassume alcuni miti romagnoli, Anselmo Calvetti riporta una versione della fiaba di Cappuccetto Rosso raccolta, nel 1974, dalla testimonianza di un'anziana signora ravennate (Calvetti [1987: 25-62]). Questa narrazione, molto simile alla versione più comunemente diffusa, presenta alcune differenze tra le quali spicca una sinistra variazione nella trama: lo sconcertante episodio del lupo che induce con l'inganno la bambina a mangiare alcune parti del corpo della nonna. Cappuccetto Rosso percorre, sola, la strada che porta alla casa della nonna. Quando esce dal sentiero, per fermarsi a cogliere dei fiori sotto agli alberi, viene apostrofata dal lupo che la convince a dividersi le frittelle e il vino che la madre le ha dato. In seguito la bestia giunge a casa della nonna, si fa aprire imitando la voce della bambina e inghiotte l'anziana. Quando arriva Cappuccetto Rosso il lupo, travestito con gli abiti della vecchia, serve alla bambina alcune pietanze preparate con parti del corpo della nonna. La giovane protagonista, ignara, accetta di mangiarle e non appena ha finito viene anch'essa divorata. Un cacciatore, che passeggiava nel bosco, entra nella casina vedendo la porta aperta e, trovato il lupo addormentato, sventra l'animale liberando così la bambina e la nonna.

Calvetti ipotizza che questa favola rappresenti un "relitto" di

un'antica narrazione, un racconto giustificativo (*aition*) relativo ad un arcaico rito di iniziazione nel corso del quale un giovane «veniva incolpato di aver mangiato brani di un proprio parente, era sottoposto a tormenti, ingoiato dal simulacro di un mostro e, infine, liberato dal ventre del mostro e riportato in vita» (*ibidem*: 25). Secondo l'autore questa sconcertante parte del racconto – presente solo in alcune isolate versioni – potrebbe aiutarci a ricostruire, seppur parzialmente, un rituale praticato nella preistoria, una liturgia primordiale molto simile ai riti iniziatici utilizzati fino a tempi recenti da popolazioni che vivevano allo stadio di cacciatori/raccoglitori. Rifacendosi a Propp [1972], egli individua alcuni aspetti etnografici estrapolabili dalla fiaba, che consentono di ricostruire lo svolgimento del rituale e aiutano a comprenderne il fine ultimo: la comunione tra un nuovo membro della comunità adulta e l'animale totemico. Il bosco, che innumerevoli tradizioni culturali designano come luogo deputato all'iniziazione dei giovani, rappresenterebbe la scena di una complessa sequenza liturgica, la cui partecipazione avrebbe consentito al neofita, al quale era rigorosamente interdetto il contatto con i familiari, l'ingresso nel mondo sociale della tribù. Terminato il periodo di preparazione ed impartite al giovane utili istruzioni legate alla sopravvivenza, gli adulti della comunità si sarebbero cimentati nella costruzione di una capanna di frasche, spesso di forma animale, attraverso la cui stretta apertura avrebbero poi introdotto il neofita, dopo averlo sottoposto a incisioni dolorose nonché all'ingestione di sostanze inebrianti. Tale percorso, che terminava con la liberazione del soggetto dal simulacro, sarebbe servito per inscenare la morte e la rinascita di un membro della comunità quale momento di transizione tra l'età dell'infanzia e quella della piena maturità.

Grazie all'osservazione delle comunità a interesse etnografico, sappiamo che all'interno di una dimensione culturale legata ad un'ideologia totemica, solo entrando in comunione con lo spirito del totem il giovane è in grado di diventare pienamente un membro adulto della comunità. Le mutilazioni rappresenterebbero quindi il tentativo di sostituire l'organo inciso con lo stesso organo appartenente all'animale totemico¹, mentre l'inserimento nel simulacro, la permanenza al suo interno e la successiva fuoriuscita sarebbero la messa in scena della fe-

¹ Secondo Calvetti questo ci aiuterebbe a spiegare le mutilazioni paradossalmente qualificanti messe in evidenza da Dumézil per quanto riguarda alcune divinità indoeuropee.

condazione dello spirito, della gestazione dello stesso e, infine, della rinascita dell'iniziato. Secondo Calvetti nel corso dell'evoluzione culturale del rito il suo stesso significato sarebbe mutato progressivamente e perciò si sarebbe incominciato «a credere che il neofita fosse tormentato, ucciso, divorato da un mostro e poi liberato per intervento di un salvatore che lo riportava nel mondo dei viventi». Per giustificare i tormenti ai quali era sottoposto l'iniziato sarebbe stato perciò indispensabile attribuirgli una grave colpa: l'aver mangiato un proprio parente. Il pasto cannibalesco riportato dal racconto rappresenterebbe quindi proprio il riferimento a tale espediente quale giustificazione per il trattamento riservato all'iniziato. L'origine di questa tetra scena sarebbe quindi da rintracciare nei successivi stadi di evoluzione del rito, e cioè nella progressiva alterazione dei significati originali, causata da un mutamento di percezione nei confronti delle dure prove somministrate dagli officianti all'iniziato (per questi problemi di propagazione degli archetipi e delle loro «strategie» di adattamento, rimando a Benozzo [2010; 2012]).

Calvetti (che rielabora in questo senso un suo precedente lavoro: cfr. Calvetti [1986]) nota inoltre che nelle varie versioni della fiaba la fanciulla non ha un vero e proprio nome e viene invece chiamata con un appellativo che rimanda al suo cappuccio e al colore dello stesso. Dato che questo elemento non sembra rivestire un ruolo di particolare importanza all'interno del racconto, e dal momento che all'interno delle fiabe ogni elemento descritto in relazione con il protagonista ha normalmente una funzione primaria per ciò che riguarda lo svolgimento della trama, la persistente ripetizione del nome del copricapo nella narrazione induce l'autore a prospettare che tale oggetto avesse rivestito un ruolo determinante per l' antecessore della protagonista; il giovane neofita. Il cappuccio rosso, elemento rintracciabile all'interno di numerose attestazioni tradizionali quale attributo caratteristico di figure magiche popolari, rappresenterebbe un'icona tipicamente associata ad esseri magici la cui esistenza sta a cavallo tra il mondo dei vivi e quello dei morti. Un esempio rintracciabile all'interno di innumerevoli contesti folklorici sono i folletti e gli gnomi i cui poteri, secondo una credenza diffusa, risiedono proprio nel copricapo. Calvetti propone quindi l'ipotesi secondo cui il Cappuccio Rosso, che dà il nome alla fiaba ed alla sua protagonista, possa essere interpretato quale rappresentazione simbolica del fungo *amanita muscaria*, agarico dotato di qualità psicotrope, presumibilmente utilizzato come sostanza inebriante all'interno del rituale, ri-

costruito dall'autore sopracitato per via ipotetica, e con il quale il neofita veniva identificato.

L'autore ipotizza che anche in territorio europeo fossero presenti, in epoche in cui il sistema religioso delle civiltà tribali si stava evolvendo dall'animismo sciamanico al politeismo sacerdotale, pratiche di culto totemiche in cui l'estasi sciamanica era ricercata tramite l'uso di piante psicotrope. Riallacciandosi agli studi di Wasson, il quale credeva che il Soma Vedico² fosse identificabile con l'*amanita muscaria* – fungo tossico non mortale con spiccate proprietà allucinogene utilizzato nell'arco di millenni a scopo inebriante dalle popolazioni che abitavano le foreste eurasiatiche (Wasson[1968]) – egli prospetta che tale fungo fosse utilizzato come ingrediente magico durante il rituale e che, come tale, rivestisse un ruolo di primaria importanza tanto da essere identificato simbolicamente con lo stesso iniziato. L'*amanita muscaria* in effetti produce alcaloidi in grado di causare profonde modificazioni dello stato di coscienza, e questi principi attivi possiedono una maggiore concentrazione nel cappello del fungo. Le popolazioni che ancora oggi fanno un uso sacramentale di questo fungo sembrano conoscere il fatto che i poteri di quest'ultimo sono maggiormente concentrati nel suo peculiare cappello rosso e questo porta a pensare che se in passato sono esistite realmente tribù che veneravano *amanita muscaria* e che lo utilizzavano come ingrediente magico all'interno di complessi rituali religiosi, tali popolazioni difficilmente potevano ignorare un simile dettaglio.

Nella versione romagnola, così come nelle altre versioni che presentano l'episodio del banchetto, Cappuccetto Rosso si ferma più volte nel bosco a raccogliere dei fiori e in tutte le occasioni è intercettata dal Lupo che le intima di consegnargli parte dei cibi e delle bevande contenute nel cestino che la madre le ha consegnato. Il fatto che la protagonista non scappi di fronte al mostro e che questi non la divori subito nonostante l'occasione, secondo l'autore, «potrebbe essere dovuto alla difficoltà di adattare lo svolgimento narrativo della fiaba ai riferimenti dell'aition intorno alla cerimonia iniziatica» (Calveti [1987: 48]). Tale cerimonia, ricostruita per via ipotetica attraverso l'osservazione di rituali ancora oggi praticati dagli Huichol della Sierra Madre messicana (Furst [1981]), consisterebbe nella marcia all'interno della foresta verso

² Il Soma è una pianta presentata negli inni dei Ṛg-Veda indiani come un fiore senza foglie né radici e che veniva utilizzato nella preparazione di una bevanda sacra.

il luogo deputato alla cerimonia, l'incontro di uno sciamano mascherato da animale/pianta totem - il quale pretenderebbe un'offerta simbolica di cibo da parte dei neofiti ai quali successivamente sarebbe richiesta la raccolta di una pietanza sostitutiva - e la successiva introduzione rituale all'interno del simulacro seguita dalla rinascita simbolica dell'iniziato. Anche Mario Alinei, citando uno studio di Donini, menziona l'*amanita muscaria* identificandola come una delle "piante" più frequentemente legate a pratiche rituali di questo genere. Egli sottolinea il fatto che il fungo in questione «viene identificato come il principio stesso dell'esperienza religiosa da genti che vanno dall'altipiano iranico al mediterraneo occidentale e si è trovato al centro di culti primitivi che vanno dall'Asia settentrionale e centrale alle due Americhe» e inoltre «la sua immagine stilizzata, dai caratteristici connotati fallici, s'incontra in raffigurazioni che vanno dall'arte primitiva al tardo medio evo» (Alinei [1984: 97-8]).

L'ipotesi etnomicologica di Calveti sembra inoltre essere rafforzata dal confronto con un ulteriore racconto popolare raccolto da Alberto Borghini a Galliate (Novara) e di cui fanno menzione Toro [2013] e Samorini [2016]. Questo racconto presenta una struttura molto simile a quella della versione ravennate della fiaba di Cappuccetto Rosso. In questa seconda fiaba una bambina di Galliate va a visitare la nonna portando con se delle frittelle preparate dalla madre. Durante il tragitto incomincia a mangiare le frittelle e quando si accorge di averle involontariamente finite infila nella tovaglietta degli escrementi di mucca cercando di camuffarli con le briciole rimaste. La nonna assaggia il dolce e non appena ne assapora il gusto sgradevole decide di vendicarsi con la bambina. Il mattino seguente si reca a casa della piccola, la fa a pezzi mentre dorme e sparge per la stanza le varie parti del corpo. Quando la madre torna a casa e scopre cosa è successo si disperava e corre per strada urlando. Nel mentre un frate, che passava da quelle parti, ode il pianto disperato e andato incontro alla madre le dice che, con l'aiuto di un fungo, potrà salvare la bambina. Così il frate si mette alla ricerca del carpoforo e dopo averlo trovato torna a casa dalla madre per cucinarlo. Ottiene in questo modo una specie di colla con cui ricompone le parti del corpo della piccola protagonista. A lavoro terminato la bambina riprende coscienza e sul suo corpo non appaiono cicatrici, fatta eccezione per un leggero segno attorno al collo.

Possiamo notare come gli elementi comuni ad entrambi i racconti siano la bambina inviata dalla madre a portare cibo in offerta alla non-

na, l'attraversamento del bosco ed il salvataggio finale ad opera di un personaggio che compare solo alla fine della storia. Seguendo la proposta di Calvetti, in questa versione novarese del racconto la bambina rappresenterebbe il neofita e la nonna, la quale svolge la funzione del lupo, l'officiante del rito. Il frate, figura legata alla sfera spirituale, sarebbe invece colui in grado di riportare in vita la protagonista attraverso la preparazione di una pozione magica che potrebbe essere il riferimento ad un fungo psicoattivo utilizzato come ingrediente magico nel rituale.

Per ciò che riguarda l'*amanita muscaria*, le numerose attestazioni di miti e racconti che trattano il tema dell'origine di questo fungo, del suo rapporto con l'uomo e dell'origine dello steso sono state prese in analisi all'interno di svariati contesti disciplinari. Il confronto tra alcuni elementi provenienti da racconti di questo genere e le due novelle popolari di cui si è parlato poco sopra sarebbe in grado di rivelarci numerose similitudini che potrebbero avvalorare ulteriormente l'ipotesi di Calvetti, però dato il contesto in cui si inserisce questo intervento non mi soffermerò ad elencare tutte le analogie formali e contenutistiche che intercorrono tra i numerosi racconti legati all'agarico muscario (cfr. Samorini [1995]), cercherò invece di abbozzare una ricerca comparatistica che tenti di individuare, all'interno del repertorio lessicale dialettale, ulteriori elementi comprovanti la tesi di Calvetti.

I più comuni tra i nomi dialettali italiani dell'*amanita muscaria* sono quelli del tipo "uovo malefico" - *Cocco malefico*, *Uovolo malèfico*, *Ovolaccio*, *Uovolaocio* (Toscana), *Cocch Velenos*, *Cocch Bastard* (Lombardia) -, ma altrettanto diffusi sono i nomi che ne descrivono più chiaramente le qualità psicotrope come ad esempio quelli del tipo "fungo matto" - *Cocch matt*, *Bole Mac* (Lombardia), *Coco Mato* (Veneto), *Bulèider mat*, *Ovol mat* (Bologna), *Bolè mat* (Reggio) - e "fungo che fa dormire" - *Cocch indormia* (Lombardia) -. Questi pochi esempi tratti dalla raccolta di Penzig [1924] e dal libro di Arietti sui nomi volgari bresciani dei funghi (Arietti [1978]) ci permettono di individuare un contesto culturale arcaico, in cui i parlanti conoscevano le proprietà dell'*amanita* dal cappello rosso. Il fatto che i moderni parlanti dialettali utilizzino termini come "fungo matto" essendo per lo più ignari della motivazione sottesa a questo nome è un'ulteriore prova della visione secondo cui i dialetti romanzi possono essere considerati molto più antichi del Latino. Dai nomi dialettali del fungo in questione possiamo quindi dedurre che in passato la conoscenza circa le sue proprietà fosse ampiamente diffusa e che, in un secondo momento, questa conoscenza

sia andata perduta.

Un'ulteriore prova a favore della tesi di Calvetti è rappresentata da un nome dialettale di un altro fungo caratterizzato dagli stessi principi attivi dell' *amanita muscaria* e utilizzato spesso al posto dello stesso al fine di ottenere effetti inebrianti. Si tratta dell' *Amanita Pantherina* che a Livinallongo, nell'Agordino, è denominata *barata da malan* (berretta del diavolo). Alla luce delle considerazioni riassunte poco sopra appare interessante che il fungo sia chiamato proprio "berretta del diavolo". Il fatto sembra infatti ricollegarsi sia alla credenza folklorica che la sede dei poteri magici di alcune creature soprannaturali risieda nel loro copricapo, sia all'evidenza scientifica riguardante la maggior concentrazione dei principi attivi dei funghi cosiddetti isozozolici (*amanita muscaria* e *amanita pantherina*) nel cappello dei carpofori.

Mario Alinei individua tre tipologie di nomi magici in grado di aiutarci ad identificare animali, fenomeni atmosferici e piante che in un passato preistorico furono con buona probabilità oggetti di culto totemico: nomi parentelari, nomi di esseri magici appartenenti ad un contesto culturale pagano e nomi magici legati ad un immaginario cattolico (per una loro analisi in area romagnola, cfr. Vannoni [2015a; 2015b]). Un animale, un fenomeno atmosferico o una pianta che siano designate all'interno di una o più parlate dialettali con tutte queste tre tipologie nominali rappresenta, con buona probabilità, un soggetto a cui in un remoto passato era dedicato un culto totemico.

Il nome "berretta del diavolo", riferito all' *Amanita Pantherina*, appartiene con buona probabilità alla terza ed ultima tipologia. Tra i nomi da noi individuati anche il tipo "uovo malefico" potrebbe essere identificato, con una certa forzatura, quale nome magico cristiano, laddove in "malefico" potremmo cercare di ravvisare un "diabolico". Volendo invece ricercare all'interno delle credenze folkloriche le tracce di un nome dell' *A. Muscaria* legato ad un essere magico pagano, potremmo tentare di intravedere un tale fossile semantico nella tradizione legata al cerchio delle Streghe; mito popolare ampiamente diffuso secondo cui si riteneva che i funghi cresciuti in cerchio sorgessero laddove si era tenuto il sabba delle streghe. Sappiamo che alcune tipologie di funghi, occasionalmente, possono fruttificare in modo tale da formare un cerchio nel terreno, e tra queste specie fungine è annoverata l' *amanita muscaria*. Il fenomeno, a prescindere da quale sia la specie interessata, rappresenta di per sé uno spettacolo stupefacente e non è difficile immaginare come, in epoche passate, le sue cause possano essere state attribui-

te a motivazioni soprannaturali. Se però proviamo ad ipotizzare che la spiegazione tradizionale del cerchio delle streghe rappresenti il fossile di senso di un antico nome perduto che identificava l'*amanita muscaria* come un essere magico precursore della strega, la connessione logica appare più chiara. Volendo dare credito ad una simile ipotesi, e di conseguenza cercando di spiegare il perché della scomparsa di tale nome, è necessario ricordare come, in molteplici contesti antropologici, il totem e le pratiche legate alla sua venerazione siano spesso caratterizzati da tabù e divieti molto severi.

Tabù di questo genere sono tutt'ora osservabili presso numerose popolazioni dedite all'uso di piante inebrianti a scopo religioso, soprattutto all'interno di quei contesti fortemente legati a rituali iniziatici, in cui la segretezza circa i misteri che verranno rivelati al neofita è d'importanza cruciale. Non ci stupisce, quindi, l'apparente assenza dell'ultima e più importante tipologia nominale tra quelle indicate da Alinei, cioè quella parentelare. Accontentandoci di analizzare il materiale indicato fino a questo punto, nonché sforzandoci di applicare il metodo deduttivo applicato poco sopra, potremmo provare ad individuare l'elemento parentelare all'interno della favola stessa, al cui interno il rapporto di parentela tra la figlia, la madre e la nonna sembra essere uno dei cardini della trama. La bambina è infatti mandata dalla madre a portare un dono alla nonna. Nella versione ravennate di cui abbiamo parlato, in un certo momento della narrazione, la nonna viene letteralmente offerta dal lupo alla bambina come pietanza. Questo particolare, osservato alla luce delle precedenti valutazioni, mi induce a pensare che la nonna possa rappresentare il fungo "parente", offerto dal lupo "officiante" alla bambina "iniziato". Se la bambina è infatti Cappuccetto Rosso, e se Cappuccetto Rosso sta per Agarico Muscario, allora la nonna è anch'essa un fungo di questa specie. La fiaba potrebbe quindi contenere il parentelare assente nella fitonimia popolare relativa a questo fungo.

RIFERIMENTI BIBLIOGRAFICI

- Alinei, M. [1984], *Dal totemismo al cristianesimo popolare. Sviluppi semantici nei dialetti italiani ed europei*, Alessandria, Edizioni dell'orso.
- Arietti, N. [1978], *I funghi del territorio bresciano nella terminologia dialettale, Note per un vocabolario dialettale dei nomi del dialetto bresciano riferiti ai funghi*, Brescia, Museo Civico di Scienze Naturali.
- Benozzo, F. [2010], *Etnofilologia. Un'introduzione*, Napoli, Ligouri.
- [2012], *Breviario di etnofilologia*, Lecce-Brescia, Pensa-Multimedia.
- Calveti, A. [1986], *Fungo Agarico muscario e cappuccio rosso*, «Lares» 52, pp. 555-65.
- [1987], *Antichi miti di Romagna. Folletti, spiriti delle acque e altre figure magiche nelle tradizioni romagnole*, Rimini, Maggioli.
- Furst, P.T. [1981], *Allucinogeni e cultura*, Roma, Ciapanna.
- Penzig, O. [1924], *Flora popolare italiana. Raccolta dei nomi dialettali delle principali piante indigene e coltivate in Italia*, Genova, Orto Botanico della R. Università.
- Propp, V.J. [1972], *Le radici storiche dei racconti di fate*, trad. it Torino, Boringhieri, 1972.
- Samorini, G. [1995], *Gli allucinogeni nel mito. Racconti sull'origine delle piante psicoattive*, Torino, Nautilus.
- [2016], *Mitologia delle piante inebrianti*, Roma, Edizioni Studio Tesi.
- Toro, G. [2013], *Funghi psicoattivi e racconti popolari: il modello della fiaba di Cappuccetto Rosso in una testimonianza orale di Galliate (NO)*, «Rivista di micologia» 3, pp. 263-7.
- Vannoni, G.M. [2015a], *Fitonimi dialettali romagnoli*, «La Ludla» 19/4, pp. 10-11.
- [2015b], *Zoonimi dialettali romagnoli*, «La Ludla» 19/2, pp. 10-11.
- Wasson, R.G. [1968], *Soma, Divine Mushroom of Immortality. Ethno-Myco-Sabina and her Mazatec Mushroom Velada*, New York, Harcourt Brace Jovanovich.