

ANSELMO CALVETTI

RITI DI INIZIAZIONE  
IN VERSIONI ROMAGNOLE DI FIABE

Secondo i rilievi dell'Anderson (1) la fiaba di *Cappuccetto Rosso* (333, Ind. Aarne-Thompson) era diffusa in Portogallo, Francia, Italia, Germania, Belgio, Lettonia, Ungheria, Transilvania.

Le versioni letterarie del Perrault, in *Ma mère l'Oye* (fine del XVII sec.), e dei fratelli Grimm, nei *Kinder-U. Hausmärchen* (XIX sec.), hanno contribuito alla diffusione della fiaba determinando peraltro la prevalente uniformità delle versioni orali nelle rispettive aree di influenza, in Francia e in Germania.

Dalle registrazioni, raccolte tra il 1968 e il 1972 a cura della Discoteca di Stato (2), si desume che in Italia la fiaba ha raggiunto di recente vasta popolarità attraverso la diffusione, a livello scolastico, del racconto dei Grimm. Questo è caratterizzato dall'happy end della liberazione della bambina dal ventre del lupo, diversamente dall'epilogo drammaticamente negativo che il Perrault, per presumibili intenti moraleggianti, imprime alla fiaba.

Agli inizi di questo secolo gli *Anmerkungen* di J. Bolte e G. Polívka (3) segnarono versioni italiane — nel Trentino, a Li-

---

(1) W. Anderson, *Novelline popolari sammarinesi*, II, Tartu (Dorpat) 1927 (rist. anast. Torino 1960), p. 36.

(2) *Tradizioni orali non cantate. Primo inventario nazionale per tipi, motivi o argomenti di fiabe, leggende, storie e aneddoti, indovinelli, proverbi, notizie sui modi tradizionali di espressione e di vita ecc., di cui alle registrazioni sul campo promosse dalla Discoteca di Stato in tutte le regioni italiane negli anni 1968-69 e 1972*, a cura di A.M. Cirese, L. Serafini, A. Milillo, Min. Beni Culturali e Ambientali, Roma 1975, pp. 82-83, 333 AT.

(3) J. Bolte-G. Polívka, *Anmerkungen zu den Kinder-U. Hausmärchen der Brüder Grimm*, I, Leipzig 1913, n. 26, p. 285; Schneller, n. 6 *El cappellin rosso*; Tradition 7, 134, 274 (a Livorno); De Nino 3, 65, n. 12 *L'Orca*.

vorno, in Abruzzo — che parzialmente differivano da quelle letterarie del Perrault e dei Grimm.

Nell'agosto 1974 ho raccolto dalla voce di Angelina Testa (4) una versione romagnola che l'anno successivo ho pubblicato sulla rivista lughese « In Rumâgna » accompagnandola con un commento interpretativo (5). Riporto il testo di tale versione.

Una bambina, chiamata Cappuccetto Rosso, chiese un giorno alla mamma il permesso di andare a trovare la nonna, che viveva in una casina in fondo al bosco. La mamma mise in un canestro delle frittelle e una bottiglia di vino buono. Poi raccomandò alla bambina di non allontanarsi dal sentiero mentre attraversava il bosco.

Cammina e cammina, Cappuccetto Rosso vide sotto gli alberi del bosco tanti bei fiori. Allora lasciò il sentiero per poterli raccogliere. E l'ôv (il lupo) le venne vicino e — Dove vai? — le chiese. — Vado a trovare la nonna che sta in una casina in fondo al bosco —. — Che cosa hai nel canestro? —. — Poche frittelle —. — Do o tre a te / Do o tre a me / sinò a't magn —. Il lupo si pappò metà delle frittelle e del vino; poi scappò nel folto del bosco.

Cappuccetto Rosso tornò sul sentiero e camminò per un lungo tratto. Ma ancora una volta fu tentata di andare sotto gli alberi per raccogliere fiori. Il lupo sbucò fuori e mangiò quanto era rimasto nel canestro. Precedendo in corsa Cappuccetto Rosso, il lupo arrivò alla casina della nonna, si fece aprire la porta imitando la voce della bambina e, in un solo boccone, inghiottì la vecchia. Poi indossò le vesti della nonna e s'infilò sotto le coperte.

Arrivata alla casetta, Cappuccetto Rosso raccontò al lupo, che non aveva riconosciuto sotto le vesti della nonna, quello che le era capitato. Poi disse che la lunga camminata nel bosco le aveva fatto venir tanta fame. — Se hai fame — disse allora il lupo — apri la matra (madia) e mangia due o tre tortellini che sono rimasti in un piattino —. Mentre Cappuccetto Rosso mangiava i tortelli, il lupo mormorò — Magna agli uréc dla tu nona! —. — Hai ancora fame? In un tegamino ci sono due o tre lasagne — e poi mormorò — Magna al budél dla tu nona —. — Hai ancora fame? In un tegamino ci sono due o tre mundél (manfettini) — Magna i dent dla tu nona —. — Hai sete? Nel tracantô (angoliera) c'è una bottiglia di vino rosso —. — Bev e sang dla tu nona —.

Quando Cappuccetto Rosso ebbe mangiato e bevuto, il lupo disse: — Se sei stanca, vieni nel letto vicino a me —. — Nonna, che peli lunghi hai! — esclamò la bambina. — Mi sono sciolta i capelli — rispose il lupo. — Che piedi grandi hai! —. — Trop caminê —. — Che mani grandi hai! —. — Trop filê —. — Che orecchie grandi hai! —. — Trop

(4) Angelina Testa è nata nel 1899 a S. Maria in Fabriago (Ravenna) da famiglia contadina e vive attualmente a Cotignola (Ravenna).

(5) A. Calvetti, *Una versione romagnola di Cappuccetto Rosso*, « In Rumâgna », II (1975), fasc. II/III, p. 85 e ss.

'scultê —. — Che occhi grandi hai! —. — Trop guardê —. — Che naso grande hai! —. — Trop tabachê —. — Che bocca grande hai! —. — Ham! — e in un boccone il lupo inghiottì la bambina.

Un cacciatore, che passava per il bosco, entrò nella casetta vedendo la porta spalancata e trovò il lupo, che russava disteso sul letto. Con un coltello aprì la pancia del lupo, dalla quale uscirono Cappuccetto Rosso e la nonna ancora vive. Il cacciatore accompagnò la bambina fino al paese, dai suoi genitori, e le raccomandò di tenersi lontana dai pericoli del bosco.

Lo sconcertante episodio del "pranzo cannibalesco" della bambina che, senza saperlo, si rimpinza di brandelli del corpo della nonna — ignorato dalle versioni del Perrault e dei Grimm e da quasi tutte quelle che successivamente sono state pubblicate — è contenuto, oltre che nella versione romagnola sopra riportata, in cinque versioni raccolte in Francia (Provençe, Bretagne, Nièvre, Indre, Touraine) ed edite dalla rivista « Mélusine » (6), in una trentina raccolta dallo Schneller (7) ed in una versione inedita, registrata a Sant'Omero in Abruzzo a cura della Discoteca di Stato (8).

L' "arcaicità" connessa alle forme di cannibalismo rituale e la "sopravvivenza" dell'episodio in aree culturalmente affini, ma separate nello spazio, inducono a ipotizzare una più antica versione della fiaba, derivata per trasposizione da un racconto giustificativo (aition) di riti nel corso dei quali un giovane era incolpato di aver mangiato brani del proprio antenato, era sottoposto a tormenti, ingoiato da un mostro ed infine riportato in vita liberandolo dal ventre del mostro.

Tale liturgia, a larghe linee, corrisponde ai riti di iniziazione giovanile che le popolazioni primitive dell'Africa, dell'America e dell'Oceania hanno praticato fino a tempi recenti e che, in

(6) « Mélusine. Recueil de mythologie, littérature populaire, traditions et usages », III, p. 271 (Provençe), p. 397 (Bretagne), p. 428 (Nièvre); VI, p. 237 (Indre); IX, p. 90 (Touraine). Le predette collocazioni sono in Bolte-Polívka, op. cit., p. 285 e in P. Saintyves, *Les Contes de Perrault et les récits parallèles. Leurs origines (coutumes primitives et liturgies populaires)*, Paris 1923, p. 229, nota 2.

(7) C. Schneller, *Märchen und Sagen aus Wälschtirol*, Innsbruck 1867, n. 6, pp. 9-10, *El cappellin rosso*.

(8) *Tradizioni orali*, cit., p. 82, 333 AT; 1, ABR, 2, 30. La scheda, compilata dai raccoglitori G. Profeta e G. Di Domenicantonio, annota che la versione è stata registrata a Sant'Omero (Teramo) nel 1969 dalla voce di Maria Di Domenicantonio (di anni 68, casalinga, analfabeta) e riporta lo schema narrativo: la bimba va dalla nonna; il lupo adescatore; la nonna divorata; il sangue nel boccale; la schiacciata di budella; i denti nella pignatta; il lupo al posto della nonna; i due montoni legati ad una corda. In questa comunicazione il commento alla versione di Sant'Omero è condotto in base alla narrazione registrata, che in qualche punto differisce dallo schema (redatto secondo la trama tradizionale del luogo).

epoca preistorica, furono praticati anche dalle comunità insediate in Europa.

Si prospetta nel seguente schema il confronto tra le fasi dei riti di iniziazione, quali sono stati distinti dal Van Gennep (9), e lo svolgimento narrativo di *Cappuccetto Rosso*.

## I

"Rito di separazione". Il fanciullo è distaccato dalla madre e dalla famiglia. Cappuccetto Rosso lascia il villaggio e la casa dei genitori.

## II

"Periodo di margine". Il neofita è segregato in un luogo appartato per apprendere quanto è necessario per divenire adulto. Cappuccetto Rosso entra nel bosco ed ha il primo colloquio col lupo.

## III

Il neofita subisce le "prove iniziatiche", che comportano tormenti e mutilazioni e si concludono con la sua "morte e rinascita". Giunto alla casetta della nonna in fondo al bosco, Cappuccetto Rosso è abbrancato dal lupo che lo divora. Il cacciatore libera la bambina dal ventre del lupo.

## IV

Riti di "uscita e di aggregazione" dell'iniziato al gruppo degli adulti. Il cacciatore accompagna Cappuccetto Rosso al villaggio presso i genitori.

Il parallelo sopra proposto tra i riti di iniziazione e Cappuccetto Rosso sembra ancora più convincente se si esaminano i particolari della liturgia e della fiaba.

Luogo deputato per il rito iniziatico è invariabilmente la boscaglia più fitta ovvero una località deserta e lontana dalle capan-

(9) A. van Gennep, *Les Rites de passage*, Paris 1909; cf. F. Filiasi Carcano, *L'esperienza di marginalità nelle iniziazioni tribali*, « Etnologia. Antropologia culturale », 1975, lug.-dic., p. 8 e ss.

ne della comunità. Ivi al neofita vengono impartite l'istruzione profana nelle tecniche della caccia, della pesca, della guerra e la educazione religiosa con la rivelazione dei miti e delle cerimonie che solo gli uomini adulti possono conoscere e praticare.

Al termine del periodo di preparazione del neofita — o meglio, dei neofiti, venendo questi preparati secondo gruppi generazionali — gli adulti della comunità costruiscono, con tronchi e frasche, una capanna dotata di un'apertura molto stretta. Spesso al manufatto è data la forma di un animale mostruoso identificato con lo Spirito, che è Protettore degli adulti della comunità e Signore della foresta e degli animali che gli adulti abitualmente cacciano.

Uno o più anziani, officianti il rito, sottopongono il corpo del neofita a incisioni dolorose: circoncisione del prepuzio o asportazione di alcuni denti incisivi o di una falange della mano o del piede. Si simula la morte del neofita, ucciso dagli officianti e divorato dalle fauci dell'animale mostruoso mediante l'introduzione del neofita attraverso l'apertura del simulacro ligneo al cui interno giacerà, immobile e all'oscuro, per molte ore o anche per più giorni.

Nella fase conclusiva della cerimonia gli officianti traggono il neofita fuori dal simulacro, attraverso lo stesso varco di entrata — ritenendosi in tal modo che il neofita sia stato vomitato dallo Spirito — ovvero aprendo un altro varco — per presumibile espulsione uterina o anale.

Assunto un nuovo nome, l'iniziato entra nel gruppo degli adulti della comunità, alle cui decisioni e cerimonie è ammesso a partecipare. Da quel momento può avere una donna e cacciare gli animali di grossa taglia.

V. Propp ha approfonditamente comparato i riti di iniziazione con le fiabe, nella fondamentale opera *Le radici storiche dei racconti di fate* dalla quale ho ricavato la maggior parte dei materiali etnografici utilizzati nella presente comunicazione. Analizzando i poteri, che il protagonista della fiaba ha acquisito per essere stato ingoiato dal mostro, il Propp ha ritenuto che il rito (sottostante alla fiaba) si fondasse sulla « credenza che il cibo conferisce l'identità con la cosa mangiata. Per accomunarsi all'animale totemico, per divenire lui e insieme con ciò entrare nella stirpe totemica, bisogna essere mangiati da questo animale. Il mangiare può essere attivo o passivo [...]. Abbiamo un mangiare passivo, cioè l'inghiottimento. Ma sappiamo che questa co-

munione si può compiere anche in forma attiva: durante il rito si mangia l'animale totemico. Non ci è noto se l'iniziando entrato nell'animale mangiasse un pezzo dello stesso animale che aveva mangiato lui. Nei miti [...] ciò accade quasi sempre » (10). La finalità perseguita dai riti di iniziazione si sarebbe fondata sulla convinzione che « la permanenza nello stomaco della fiera conferiva a chi ne usciva capacità magiche, e in particolare il potere sulle fiere. Il reduce da questo soggiorno diveniva un grande cacciatore » (11).

Le affermazioni del Propp, convincenti quanto alla constatazione dei risultati attribuiti al rito (l'iniziato si "identifica" con l'animale totemico, ossia con lo Spirito protettore), lo sono meno quanto all'interpretazione dei contenuti simbolici. Infatti, se l'identificazione "attiva" si richiama all'elementare concetto del cibo che alimenta le forze di colui che lo ha inghiottito, quella "passiva", la quale dovrebbe essere alla base della maggior parte dei riti di iniziazione (l'iniziato acquisisce per identificazione i poteri dell'animale dal quale è stato inghiottito), non si fonda su alcun concetto ed è data come un presupposto indimostrato.

Esprimo pertanto l'ipotesi che l'introduzione del neofita attraverso le fauci dell'animale e la temporanea permanenza nel ventre dello stesso rappresentassero la fecondazione — per via orale, secondo le più antiche credenze (12) — dello Spirito protettore, la gestazione e la nascita — per espulsione orale, anale o uterina — dell'iniziato, divenuto figlio dello Spirito.

Tale "nascita" o "rinascita" valeva: 1) a legittimare la presa in possesso della cacciagione, sottoposta alla signoria dello Spirito del quale l'iniziato era divenuto "figlio"; 2) ad unire con un vincolo di "fratellanza mistica" gli adulti della comunità, essendo tutti figli dello Spirito; 3) ad assicurare all'iniziato una felice

(10) V.J. Propp, *Le radici storiche dei racconti di fate*, Torino 1972, p. 362.

(11) *Ibid.*, pp. 361-362.

(12) Segnalo alcune tradizioni: a) In una leggenda gallese la maga Keridwen, dopo aver a lungo inseguito il giovane Gwyon Bach — operando entrambi continue metamorfosi —, trasformatasi in gallina nera inghiottì Gwyon Bach, che è nascosto in un seme di grano. A seguito di ciò Keridwen rimane gravida e deposita un uovo dal quale nascerà il bardo Taliesin (J. Markale, *Les Celtes et la civilisation celtique*, Paris 1970, pp. 349-351). b) L'ingravidamento della protagonista della fiaba napoletana *La schiavotta* è opera di una foglia di rosa che ella ha inghiottito (G.B. Basile, *Il Pentamerone ossia la Fiaba delle Fiabe*, trad. e note di B. Croce, II, Bari 1974, p. 232). c) La figlia di un pope rimane gravida di un fanciullo, dotato di forza portentosa, avendo inghiottito la polvere della testa di un morto che era stata bruciata (*Nodej, il nipote del pope*, in *Antiche fiabe russe raccolte da A.N. Afanasjev*, Torino 1953, p. 503).

esistenza post-mortem nella dimora extraterrena dello Spirito "padre".

Quanto alle marcature e alle mutilazioni del neofita, ritengo che le stesse costituissero un « mezzo (magico-religioso) per conseguire poteri straordinari, sostituendo all'organo umano, asportato o marcato, l'organo dello Spirito protettore » di cui l'iniziatore diviene figlio (13). In effetti i denti incisivi, le falangi della mano o del piede, asportati durante le prove iniziatiche, corrispondono — negli animali predatori e quindi nello Spirito protettore, Signore degli animali della foresta — alle zanne, alle zampe, agli artigli coi quali vengono catturate e uccise le prede. Ciò aiuterebbe a spiegare il significato delle « mutilazioni paradossalmente qualificanti » di alcune divinità indoeuropee messe in evidenza dal Dumézil: Odino, l'orbo veggente, e inoltre lo scandinavo Tyr, l'irlandese Nuadu e l'iraniano Yim, avendo questi ultimi perduto una mano o un braccio (14).

Quanto alla marcatura mediante la circoncisione dell'organo sessuale, tale gesto rituale poteva valere ad attribuire all'iniziato la forza riproduttiva dello Spirito (15).

Nel corso dell'evoluzione dei riti di iniziazione sembra che i significati innanzi ipotizzati si andassero oscurando mentre prendevano rilievo alcuni aspetti negativi della liturgia, come i tormenti che erano connessi alle marcature e alle mutilazioni del corpo dei neofiti.

Il neofita non nasceva quale figlio dello Spirito protettore ma "risuscitava" dopo un periodo di morte temporanea. La particolare alimentazione ricevuta prima della cerimonia (con uso di sostanze tossiche e allucinogene), i tormenti subiti durante il rito, il successivo digiuno e l'immobile giacenza nell'antro oscuro ottenebravano la conoscenza del neofita che giungeva a credere di

(13) Calvetti, *Una versione romagnola*, cit., pp. 91-92.

(14) G. Dumézil, *Mythe et épopée*, III, *Histoires romaines*, Paris 1973, pp. 271-76.

(15) Presso i Mahalbi, piccola comunità di cacciatori che vive tra il Niger e il Lago Ciad, nel pieno della cerimonia di iniziazione dei giovani « sbuca fuori un leopardo (o un essere a forma di leopardo) » il quale « balza su di loro, li ferisce, particolarmente ai genitali, così che ne portano la traccia per tutta la vita. Alcuni dicono che venga loro strappato un testicolo [...]. Da quel momento i giovani sono desideratissimi per l'amplesso. Quanto è più vicina la cerimonia nel bosco, tanto più sono prolifici ». Nella comunità dei Fulbe, a nord del Senegal, i giovani dopo la prima caccia sono chiusi in una grotta per la cerimonia della pubertà, durante la quale « agli adolescenti viene schiacciato un testicolo [...] e si può anche pensare ad un'altra operazione sugli organi sessuali ». « I cacciatori Ababde, immigrati nel Cordofen, si rompono un testicolo contro il malocchio delle leonesse » (L. Frobenius, *Storia della civiltà africana. Prolegomeni di una morfologia storica*, Torino 1950, pp. 112-13, 117).

essere effettivamente morto e di essere tornato nel mondo dei vivi allorché veniva tratto fuori dalla capanna del rito.

Conseguì uno spostamento di valori, assumendo un significato negativo l'animale, considerato non più come Spirito protettore ma come un feroce mostro, mentre il segno positivo si accentrava sull'officiante il quale, trascorso il periodo di morte rituale, liberava l'iniziato.

Presumibilmente si ricorse all'espedito di attribuire al neofita una grave colpa che giustificasse i tormenti ai quali veniva sottoposto, la sua messa a morte e l'inghiottimento attraverso le fauci del mostro. Apprendiamo dai materiali etnografici che i neofiti « dovevano passare attraverso un uomo imbrattato di sangue, sul suo corpo nudo erano collocate viscere di maiale, per dare l'impressione che dal corpo sbucassero fuori le interiora. Gli altri giacevano intorno come morti, e uno dei veri (officianti) rimprovera gli iniziandi di esser colpevoli della loro morte » (16).

A questo grado di evoluzione del rito di iniziazione risalirebbe l'episodio, diversamente incomprensibile, del "pranzo cannibalesco" di Cappuccetto Rosso.

Perché il lupo indugia a sbranare la bambina e le offre brandelli della nonna, col rischio che ella scopra lo scempio e gli si sottragga fuggendo? Perché, con un sommesso tono di voce "fuori campo", il lupo rivela — ma Cappuccetto Rosso non lo sente — l'involontario misfatto di cui la bambina si sta macchiando? Né tale comportamento può ritenersi un espedito per informare gli ascoltatori di quanto accade, ben potendo il narratore metterli direttamente a conoscenza della natura del cibo, che è offerto dal lupo, senza far pronunciare ripetutamente alla belva le frasi rivelatrici. Nelle versioni francesi e in quella trentina è un uccello o un gatto o lo stesso Orco il quale avverte Cappuccetto Rosso che il cibo e la bevanda offerti sono carne e sangue della nonna: ma, anche in queste versioni, la bambina è sorda a qualsiasi richiamo.

Dopo un'estenuante marcia (viaggio di Cappuccetto Rosso nel bosco), giunto davanti alla capanna-simulacro destinata al rito (la casetta della nonna), il neofita chiede del cibo che gli viene indicato, con voce amica, da un officiante nascosto dentro la capanna (il lupo sotto le vesti della nonna). Mentre il neofita mangia, lo

---

(16) Propp, op. cit., p. 152.

stesso officiante — che presta la voce al simulacro dello Spirito protettore — avverte quanti assistono al rito che il giovanetto sta ingoiando brani di un membro della comunità o addirittura di un proprio parente (orecchie, budella, denti, sangue della nonna). Al sia pur involontario misfatto dovrà far seguito la messa a morte del neofita e — per contrappasso — il suo inghiottimento attraverso le fauci del mostro.

Tra l'episodio del "pranzo cannibalesco" e quello dell' "inghiottimento" del giovanetto si inserisce il dialogo tra il neofita e l'officiante; litania enumerante e magnificante gli attributi predatori dello Spirito protettore. Il dialogo doveva avere un positivo significato nello svolgimento rituale, che presumo più antico, in cui il neofita di propria iniziativa entrava attraverso il varco del simulacro dello Spirito (fauci dell'animale).

« Nonna, che orecchie grandi hai! » esclama la bambina. « È per sentire meglio! » risponde il lupo. Il neofita enumera gli attributi dell'animale predatore (orecchie, naso, zampe, zanne) e la voce dell'officiante, vale a dire lo stesso Spirito, risponde precisando le funzioni di ciascun attributo: sentire, avvistare, fiutare, inseguire, abbrancare, azzannare. La litania tra il neofita e l'officiante esalta gli organi dello Spirito (Signore degli animali e Protettore della comunità di cacciatori) che svolgono un ruolo determinante nella cattura della selvaggina. Il rapporto di filiazione, che il rito stabilisce tra il neofita e lo Spirito, conferirà al primo la signoria sulla selvaggina e ne farà un valente cacciatore.

Evolvendosi il rito, allorché l'inghiottimento del neofita fu inteso non come un evento da costui voluto ma come una involontaria disavventura, si dovette ricorrere all'espedito di attribuire al neofita una stolidità davanti al mostro, che è scambiato per un amico o addirittura per un congiunto (Cappuccetto Rosso entra nel letto ove l'attende il lupo, coperto delle vesti della nonna).

\* \* \*

Se l'innanzi prospettata ricostruzione del racconto eziologico, dal quale sarebbe derivata la fiaba, è esatta, le nozioni sui riti di iniziazione, quasi esclusivamente fondate sui materiali etnografici, si arricchiscono di una fase rituale rimasta in ombra: quella che chiamerei della "contemplazione degli attributi" predatori dello Spirito.

Altri particolari, apparentemente minori della fiaba, possono ugualmente essere di aiuto per integrare le fasi del rito o per prospettarne delle varianti.

Cappuccetto Rosso è stato mandato dalla mamma nel bosco per portare la colazione alla nonna malata. Tale elemento narrativo è comune a pressoché tutte le versioni. In alcune (come in quella romagnola o nella abruzzese di Sant'Omero) le frittelle destinate alla nonna vengono, strada facendo, mangiate dal lupo. Le cibarie, che la bambina deve custodire nel canestro e portare in fondo al bosco fino alla casa della nonna (capanna del rito, simulacro dello Spirito protettore), hanno sostituito, nella fiaba popolare, le offerte votive — costituite, in genere, da focacce — che nelle antiche religioni venivano tributate alle divinità e ai defunti.

Il cacciatore del bosco, dopo aver liberato mediante un colpo di coltello Cappuccetto Rosso dal ventre del lupo addormentato, mette nel ventre una grossa pietra in luogo della bambina. L'episodio, assente nella versione romagnola, è in quella dei Grimm. Lo stesso gesto è in una versione sammarinese della fiaba de *Le 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 » (17). La sostituzione del bambino con la pietra, posta nel ventre o nel sacco del mostro o dell'Orco, è in molte fiabe aventi svolgimenti analoghi a quello di *Cappuccetto Rosso*.

Sembra sia ravvisabile una funzione "surrogatoria" nel gesto di porre una pietra in sostituzione del neofita liberato; gesto, peraltro, inutile e incomprensibile nella fiaba, essendo stato ormai raggiunto lo scopo di liberare Cappuccetto Rosso dal ventre del lupo. In alcune versioni, tra cui quella dei Grimm, per dar ragione del gesto si narra che il lupo, alzatosi improvvisamente senza rendersi conto di quanto è accaduto, cade a terra morto per effetto delle pietre.

Nella *Teogonia* di Esiodo si 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 grossa pietra avvolta nella fasce invece del neonato Zeus. Divenuto adulto, Zeus vinse Crono e lo costrinse a vomitare i figli che aveva divorato (18). Secondo una variante dello

(17) Anderson, op. cit., III, n. 74, p. 36.

(18) Hesiod., *Theog.*, 459; cf. C. Kerényi, *Gli dèi e gli eroi della Grecia*, I, Milano 1962, p. 31.

stesso mito — conservata mediante un processo di duplicazione nella *Teogonia* — prima di Crono il dio Urano, emerso dal Caos, avrebbe rinchiuso in un oscuro recesso i figli partoriti dalla moglie Gaia, per timore di essere detronizzato. Mediante l'inganno di Gaia il figlio Crono sarebbe riuscito ad abbattere la tirannia del padre, salvo ripeterne e in maniera più drastica il comportamento per eliminare i possibili pretendenti al potere (19). In un altro mito greco, di presumibile origine orientale, dopo il diluvio Deucalione e Pirra ripopolarono di uomini e donne la Terra gettando dietro le spalle le pietre che raccoglievano dal suolo (20).

I racconti della nascita dei primi dèi, figli di Urano e di Crono, sembrano derivati da precedenti schemi narrativi aventi attinenza coi riti di iniziazione giovanile.

Essere rinchiusi in un antro oscuro (come i figli di Urano) o nel ventre del padre (come i figli di Crono) e venir liberati o vomitati per intervento di un salvatore corrispondeva, nella liturgia iniziatica, alla temporanea giacenza entro il simulacro dello Spirito e alla successiva rinascita.

Le comunità preistoriche di cacciatori in molte contrade dell'Europa usarono le caverne come centri di culto, come è attestato da pitture e incisioni rupestri. È presumibile che le stesse comunità segregassero i neofiti in caverne sacre, all'interno delle quali venivano istruiti sui culti iniziatici.

Si potrebbe pensare che (in una fase più avanzata dell'evoluzione del rito) la pietra data in pasto al mostro in luogo del fanciullo — come si narrava di Zeus infante — fosse valsa a dar ragione della ricomparsa, al termine della cerimonia, dell'iniziato ancora vivo e intatto. Tale spiegazione non troverebbe peraltro una precisa corrispondenza nella fiaba in esame, in quanto la sostituzione di Cappuccetto Rosso (cioè del neofita) con la pietra si attua all'epilogo, dopo la liberazione della bambina dal ventre del lupo e non prima dell'inghiottimento.

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

(19) Hesiod., *Theog.*, 155; Kerényi, op. cit., pp. 29-30.

(20) Apollod., I, 7, 2; Ovid., *Metam.*, I, 260-415; cf. R. Graves, *I miti greci*, Milano 1955, p. 172.

spirito) (21). 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 una impresa difficilissima, riservata ad eroi aiutati da stregoni, secondo un tema narrativo che è passato nelle fiabe popolari.

Prospetto l'ipotesi che la pietra posta entro il simulacro dell'animale — Spirito protettore (ventre del lupo o di Crono) — rappresentasse la nuova anima, che l'iniziato conseguiva mediante il rito che lo rendeva figlio dello Spirito.

L'inalterabilità della pietra sembra che conferisse, secondo le rozze concezioni dei primitivi, quell'immortalità cui, fin dai primordi, l'uomo ha tenacemente aspirato. Molti menhir preistorici vengono interpretati quali rappresentazioni di defunti eroicizzati.

L'inserimento di una pietra all'interno del simulacro sacro, in sostituzione dell'iniziato il quale tornava alla vita profana, valeva dunque a proteggere e comunque ad assicurare alla nuova anima dell'iniziato la sopravvivenza post-mortem nel felice mondo ultraterreno in cui regnava lo Spirito, Signore degli animali e della foresta.

Un'ulteriore evoluzione nella liturgia iniziatica è ravvisabile nell'epilogo della versione raccolta a Sant'Omero, che si discosta dalle versioni fin qui esaminate. Contrariamente alle protagoniste francesi, romagnola e trentina, Cappuccetto Rosso di Sant'Omero presta attenzione agli avvertimenti dei picerille o picurilli (22), ricorre all'espedito di dover defecare e si fa calare, nella stalla sottostante, mediante la corda con la quale il lupo l'ha legata. Si scioglie dai lacci, ai quali appende due pecoroni. Il lupo tira la corda e, dal belato delle bestie legate, capisce che la bambina è fuggita.

Questa versione abruzzese che, pur conservando l'episodio arcaico dei brandelli della nonna offerti alla bambina (schiacciata di budella, denti nella pignatta, sangue nel boccale), esime Cappuccetto Rosso dalla terribile prova di venir divorata dal lupo (23) lascia intravedere una mutazione del rito — con

(21) Cf. I. Paulson-A. Hultkrantz-K. Jettmar, *Les Religions antiques et finnoises. Sibériens - Finnois - Lapons - Exquimaux*, Paris 1965, pp. 115-125.

(22) La registrazione a questo punto non è chiara, né il raccoglitore dott. G. Di Domenicantonio è in grado di precisare il significato di picerille o picurilli. Si tratta comunque di animali le cui parole, nella narrazione, sono precedute dal suono onomatopico "tro, tro, tro".

(23) L'episodio della bambina che, prima di essere divorata dall'Orca, riesce a liberarsi dalla corda che la tiene avvinta è anche nella versione abruzzese raccolta dal

conseguente variante del racconto eziologico — a conclusione del quale il neofita si sottrae al mostro incombente offrendo un animale, destinato ad essere ucciso e mangiato dai partecipanti al rito.

Una traccia dell'ipotizzata mutazione — dalla morte simbolica del neofita alla uccisione dell'animale, "surrogante" il neofita — è avvertibile anche nel racconto biblico del giovane Giacobbe che il padre Abramo si accinge a sacrificare per obbedire al volere divino e che, all'ultimo istante, è salvato per l'intervento di Javhé il quale lo sostituisce, sull'ara sacrificale, con un caprone (*Genesi*, 22, 4).

\* \* \*

La fiaba de *Le tre ochine* (124 e 124 A, Ind. Aarne-Thompson) era diffusa in Spagna, Francia, Italia, Germania meridionale, Belgio, Inghilterra (24). Le specie degli animali variano: agnelli in Spagna, Italia centrale, Germania; maialini in Francia e Inghilterra (25). Nell'Italia settentrionale prevalgono le oche ma a volte sono galline o anatre (26). La fiaba è popolarissima in Romagna dove sono state pubblicate 17 versioni (27).

Riassumo la trama. Tre ochine lasciano il nido materno e se ne vanno per il bosco. Per avere un rifugio costruiscono una capanna di paglia (o di piume). La più anziana si chiude dentro e lascia le sorelle fuori dalla capanna. La stessa azione è compiuta dalla mediana in danno della minore dopo la costruzione di una capanna di legno (o di mattoni). La minore costruisce

De Nino (Bolte-Polívka, op. cit., I, p. 235: « das Mädchen bindet den Esel an den Strick und entflieht »).

(24) Anderson, op. cit., I, p. 8.

(25) Bolte-Polívka, op. cit., I, n. 5, pp. 40-41.

(26) P.P. Severi, *Giocchi, filastrocche e favole dei bambini della valle del Tiepido tra il 1800 e il 1900*, « *La valle del Tiepido* », Modena 1973, p. 183; W. Keller, *Fiabe popolari ticinesi*, Basilea 1936, pp. 47-49, nn. 35 e 36; I. Visentini, *Fiabe mantovane*, n. 31, *Il lupo*, riassunto in I.M. Malecore, *Per l'indice delle "Fiabe mantovane"*, « *La letteratura popolare nella valle Padana* », Firenze 1972, p. 355; *Racconti popolari friulani*, Soc. Filol. Friulana, Udine 1968, II, a cura di E. e R. Appi, p. 101 ss.; IV, a cura di G. Tavoschi, 1969, p. 121 ss.; VIII, a cura di A. Ciceri, 1971, p. 166 ss.; IX, a cura di E. e R. Appi, 1972, p. 104 ss.; X, a cura di E. e R. Appi, 1972, pp. 252 ss., 321 ss.

(27) Anderson, op. cit., I, n. 2; II, nn. 11, 26, 27; III, nn. 72-78; L. Ercolani, *Gli animali nella superstizione e nel folklore di Romagna*, Ravenna 1966, pp. 152-160; G. Quondamatteo, *E' viaz. Racconti e fiabe di Romagna*, Imola 1974, pp. 270-273; F.B. Pratella, *Poesie, narrazioni e tradizioni in Romagna*, II, Ravenna 1974, pp. 187-189; Calvetti, *La favola delle tre galline o delle tre ochine*, « *In Rumàgna* », II (1975), fasc. I, p. 25 ss.

per sé una casa di pietre (o di ferro). Arriva il lupo che, con potenti soffi, butta all'aria le capanne di paglia e di legno e divora le ochine più grandi. La casa della minore resiste ai soffi e ai colpi del lupo. La terza ochina fa morire il lupo, versandogli nella gola spalancata l'acqua bollente di un paiuolo, e libera le sorelle dalla pancia del lupo.

La fiaba prospetta diversi livelli interpretativi (28).

Alcune versioni romagnole contengono un elemento narrativo assai singolare, che palesemente contraddice la natura e i propositi del lupo. Nella versione lughese del Pratella e in otto delle novelline sammarinesi raccolte dall'Anderson (29) le ochine, mentre di prima mattina se ne vanno per il bosco, incontrano il lupo che le apostrofa con frasi di questo genere: « Sta nott av vègn a magné »; « Masêv, sta nota, si na a v' magn »; « Andêv a masê, stanota, che si na a v'magni ». Anche in una versione friulana il lupo esclama: « Tignivî pareciâtis, parsè 'sta nuot ven a mangiàvi » (30).

La illogicità del comportamento del lupo, al quale si attribuisce la dabbenaggine non solo di avvertire le vittime del suo proposito di mangiarle ma addirittura di invitarle a nascondersi (andêv a masê), trova spiegazione se dalla fiaba si risale al racconto eziologico di una liturgia iniziatica.

Sostituiamo ai pennuti della fiaba i giovanetti che sono in procinto di entrare a far parte della comunità degli adulti. Separati dalla famiglia (partenza delle ochine dal nido materno), vivono nel folto della boscaglia e vengono istruiti dagli anziani sui culti e sulle tecniche della caccia, della pesca e della guerra. Nel giorno destinato alla cerimonia una voce misteriosa — quella dello Spirito protettore (il lupo) impersonato da un anziano mascherato — invita i fanciulli a cercarsi un rifugio se non vorranno essere divorati. I più sprovveduti, per la fretta di nascondersi, si serviranno di materiali facilmente reperibili ma di

---

(28) La morale della fiaba, secondo l'odierno narratore, raccomanda l'unione tra i membri della stessa famiglia. Alcuni particolari "residui" del racconto denotano che questo, in passato, fu usato come apologo politico. Ai pennuti, secondo la rispettiva anzianità e il comportamento, sono attribuiti, nelle versioni più arcaiche della fiaba, i colori bianco, rosso e nero che, nelle comunità indoeuropee, designavano le tre classi dei capi e sacerdoti, dei guerrieri, dei coltivatori e allevatori. Il superbo isolamento delle due classi maggiori le espone alla sconfitta per opera del nemico esterno. Solo la collaborazione con la terza classe, minore nella gerarchia ma numericamente più forte, può salvare la comunità (Calvetti, *La favola*, cit.).

(29) Anderson, op. cit., I, n. 2; II, n. 26; III, nn. 72-77.

(30) *Racconti*, cit., II, *Li' tre ocutis*, p. 101.

scarsa resistenza, come le canne e le frasche. Altri cercheranno rifugio nel cavo di un albero. I più prudenti percorreranno in lungo e in largo il bosco fino a trovare un luogo sicuro, come una grotta.

La prova che i neofiti sono chiamati a superare non richiede forza ma astuzia. Il vincitore, nella fiaba, sarà il protagonista più giovane e quindi presumibilmente più debole. Molte fiabe narrano di fanciulli smarriti nella foresta, in cui i genitori li hanno mandati o li hanno abbandonati. In genere è il più piccolo (come Pollicino) che, con l'astuzia (i sassetti sparsi lungo il sentiero) e con l'aiuto di un benefattore (la donna dell'Orco), trova la via del ritorno e consegue i doni magici e i tesori strappati all'Orco (che in queste fiabe sostituisce il lupo).

Pur presentando *Cappuccetto Rosso* e *Le tre ochine* notevoli analogie, è rilevabile una sostanziale differenza nel comportamento della protagonista verso il lupo antagonista: passivo e stolido, quanto a Cappuccetto Rosso; attivo e avveduto, quanto all'ochina minore.

Abbiamo visto che, secondo la liturgia che diede origine a *Cappuccetto Rosso*, era il capo della comunità degli adulti (il cacciatore del bosco) a liberare il neofita e a riportarlo in vita. La fiaba de *Le tre ochine* delinea invece un diverso svolgimento del rito, in cui è affidato al più abile ed astuto dei neofiti — che in tale modo rivela doti di futuro capo — il compito di liberare i compagni rimasti prigionieri dentro il simulacro del mostro. Anche nel mito teogonico greco la liberazione dei figli che Crono aveva ingoiato è opera di Zeus, l'ultimo nato.

Un analogo schema drammatico-rituale traspare dal popolarissimo gioco di "nascondino", praticato per solito in luoghi alberati. Entro un breve lasso di tempo, scandito mediante conteggio ad alta voce da chi svolge il ruolo del "lupo", i partecipanti devono nascondersi. Chi è scoperto, cade prigioniero del lupo e resta chiuso nella "tana". Vincerà il lupo se gli riuscirà di scoprire tutti i partecipanti. Se invece un partecipante, senza essere scorto dal lupo, raggiungerà la tana, libererà i compagni prigionieri e il lupo resterà sconfitto. Il gioco, come la fiaba, ripete l'azione del neofita più abile e astuto che libera i compagni, prigionieri nel simulacro del mostro (tana/ventre del lupo).

Resta da analizzare l'elemento narrativo del paiuolo, quale strumento per conseguire la liberazione delle ochine. In molte versioni la terza ochina, sollecitata dal lupo che si lamenta di

avere una gran fame, offre un succulento cibo il cui profumo esala da un paiuolo. Il liquido bollente, versato dal paiuolo nella gola della belva, ne provoca la morte. La morte del lupo per effetto di un paiuolo è riportata anche dai Grimm come variante dell'epilogo di *Cappuccetto Rosso*.

Il paiuolo poteva essere destinato ad offrire il cibo all'animale-Spirito protettore per simulare di provocarne il vomito, mediante sostanze appositamente mescolate nel cibo, e liberare il neofita giacente nelle interiora dell'animale. In seguito, il cibo del paiuolo poté valere come offerta "risarcitoria e surrogatoria" del neofita risparmiato (cf. i due pecoroni, legati in luogo della bambina, nel *Cappuccetto Rosso* di Sant'Omero). Nelle religioni antiche calderoni e lebeti svolsero importanti funzioni rituali e a tali strumenti furono attribuiti i poteri di risuscitare coloro che vi erano immersi o di ridare la giovinezza ai vecchi (31).

---

(31) J. Cricourt, *Sur une plaque du chaudron de Gundestrup*, « Latomus », XIII (1954), pp. 376-383; M. Renard, *Du chaudron de Gundestrup aux mythes classiques*, ibid., pp. 384-389; Dumézil, *Mythe et épopée*, II, *Types épiques indo-européens: un héros, un sorcier, un roi*, Paris 1971, pp. 186-196.