

La deduzione della gru*

Claude Lévi-Strauss

Il pensiero mitico si fonda sull'applicazione regolare di certe procedure logiche, che è compito primario dell'analisi scoprire e denominare. Due di tali procedure, che possiamo chiamare *deduzione empirica* e *deduzione trascendentale*, ricorrono con particolare frequenza e l'analisi qui contenuta ha lo scopo di illustrarne il funzionamento.

Si ha deduzione empirica, quando un mito attribuisce una funzione, un valore o un significato simbolico a un essere naturale sulla base di un giudizio empirico che associ in modo duraturo l'essere con l'attribuzione. Da un punto di vista formale l'esattezza del giudizio empirico è irrilevante. Così entrambe le seguenti associazioni derivano ugualmente da deduzioni empiriche, anche se la prima riflessione si fonda su un'osservazione corretta, mentre la seconda è puramente immaginaria.

1) Un'associazione basata sull'osservazione corretta risulta dal legame che di frequente i miti instaurano tra il mondo medio e uccelli, quali il picchio, che trascorrono molto del loro tempo sul tronco degli alberi, cioè tra l'alto e il basso.

2) Un'associazione immaginaria, invece, risulta dall'attribuzione di poteri curativi contro il morso del serpente e la carie del dente a certi semi che hanno la forma di zanne.

Per estensione, possiamo anche usare il termine "deduzione empirica" ogni volta che il mito attribuisce a una creatura naturale proprietà inverse a quelle suggerite da una esatta o inesatta osservazione, purché la situazione totale del mito sia anch'essa l'inverso di quella in cui l'osservazione potrebbe essere fatta. Per esempio, gli Indiani dell'America tropicale credono che gli uomini e i giaguari si nutrano della stessa selvaggina e che la differenza tra le due specie consista nel fatto che gli uni cuociono la loro carne mentre gli altri la mangiano cruda. Ora, se un mito si riferisce al tempo in cui gli uomini non avevano ancora il fuoco e quindi mangiavano carne cruda, si può legittimamente concludere, estendendo la deduzione empirica, che in quel tempo fossero i giaguari ad avere il fuoco e a cucinare la selvaggina, poiché la deduzione empirica diretta attesta l'esistenza di un tratto distintivo nelle abitudini alimentari degli uomini e dei felini della giungla.

Cos'è invece la deduzione trascendentale? Non necessariamente essa riposa su una base empirica vera o falsa, diretta o indiretta e, più che dall'attribuzione di certe proprietà a un dato essere, deriva dalla consapevolezza di una necessità logica, quella di attribuire certe proprietà ad un dato essere perché la deduzione empirica ha in precedenza connesso questo essere con altri sulla base di un insieme di proprietà correlative.

Ecco un esempio. Secondo la deduzione empirica, la rana gioca il ruolo di creatrice o d'annunciatrice della pioggia. Gli indiani dell'America tropicale attribuiscono questo ruolo principalmente alla rana arboricola: la *cunauaru* dei Tupi e Carib (*Ila venulosa*) che, dicono, emette il suo grido quando sta per piovere. Questa rana ha alcune abitudini particolari. Vive nella cavità degli alberi dove l'acqua permane per lunghi periodi e in questa acqua colloca, parzialmente sommerse, le celle coniche che modella con la resina e in cui depone le uova.

Questo fatto e la continua applicazione della deduzione empirica diretta portano il pensiero mitico sudamericano a concepire una relazione di correlazione e di opposizione tra la rana *cunauaru* e le specie di api della famiglia Meliponidae che fanno il nido in un tronco cavo *asciutto* e modellano le celle per l'allevamento delle larve con cera mescolata a resina (e talvolta a fango),

depositando il miele nelle loro case-albero. Certamente, le rane arboricole e le api si rassomigliano e si oppongono: nidificano in tronchi vuoti e costruiscono celle di resina o di una sostanza equivalente; ciò nonostante, le rane vivono con l'acqua (anche nel cuore della stagione secca) ma non hanno miele, mentre le api vivono con il miele accumulato (che non esiste in nessun altro posto) ma senza acqua. Le api sono anche più esplicitamente opposte all'acqua, poiché il pensiero indigeno associa il miele alla stagione secca, periodo in cui viene raccolto.

Fino ad ora abbiamo usato solo la deduzione empirica; ma per spiegare le successive associazioni di correlazione e di opposizione avremo bisogno di una nuova procedura. Per i Tupi settentrionali - Tembe e Tenetehara - i giaguari sono i primi possessori del miele e coloro che per primi l'hanno trasmesso agli uomini (Nimuendaju 1915: 294; Waggle-Galvão 1949: 143-144). Gli indiani dell'Amazzonia credono che la rana sia la madre dei giaguari (Roth 1915: 133-135) o anche che possa trasformarsi in questo animale (Tastevin 1922: articolo "cunawaru").

Restringendo l'investigazione all'etnozoologia si potrebbe ritenere che queste credenze siano inesplicabili. La loro comprensione richiede che siano inserite in un complesso sistema di relazioni dove ogni singola asserzione esiste solo come un aspetto dell'intero.

Secondo la deduzione empirica diretta, la rana è la signora (attuale) dell'acqua e, secondo la deduzione empirica indiretta (invertita), il giaguaro è generalmente il signore del fuoco. Se la rana è opposta all'ape, che ha il miele invece di acqua (mentre la rana stessa ha acqua invece di miele), possiamo introdurre la deduzione trascendentale per concludere che il giaguaro (opposto alla rana dalla deduzione empirica) deve essere come l'ape e quindi possedere in qualche modo il miele.

Da questa deduzione deriva la sua posizione di signore del miele nei miti dei Tupi settentrionali. Ne deriva anche che il giaguaro e la rana devono formare (come fanno la rana e l'ape) una coppia di termini in opposizione e correlazione. Perciò essi sono trasformabili l'uno nell'altro; e l'identità mitica di Kunawaru-imö = "grande Cunawaru" data al giaguaro sovrannaturale dagli indiani Oayana (Goeje 1943: 48) sembra essere la prova incarnata di questa inferenza logica.

Proponiamo di applicare le idee e i principi metodologici ora definiti all'analisi comparativa di tre miti della Guiana. Per ragioni di chiarezza e di convenienza, i miti sono indicati qui con gli stessi numeri che hanno nei nostri principali lavori (Lévi-Strauss 1964b, 1967), in particolare nel secondo volume, dove sono più compiutamente discussi. Ecco i miti.

M₂₅₉. *Warrau: la fidanzata di legno*

Nahakoboni, il cui nome significa "colui che mangia molto", non aveva figlie e divenuto vecchio, cominciò a preoccuparsi. Senza figlie, niente genero: chi dunque si sarebbe preso cura di lui? Decise così di scolpire una ragazza nel tronco di un susino; dato che era molto abile, la giovane risultò di una bellezza meravigliosa e tutti gli animali vennero a corteggiarla. Il vegliardo li respinse uno dopo l'altro; ma quando si presentò Yar, il Sole, Nahakoboni pensò che un tale genero meritasse di essere messo alla prova.

Gli impose diversi compiti, di cui trascureremo i particolari. Il Sole se la cavò onorevolmente e ottenne in matrimonio la bella Usi-diu (letteralmente, in inglese, "seed-tree"). Ma quando cercò di consumare il matrimonio scoprì che ciò era impossibile perché il creatore di sua moglie aveva dimenticato un particolare essenziale che ora si confessava incapace di aggiungere. Yar consultò l'uccello /bunia/ (*Ostinops* sp.) che gli promise di aiutarlo. L'uccello si lasciò prendere e vezzeggiare dalla fanciulla e, approfittando di un'occasione favorevole, praticò l'apertura

mancante da cui fu poi necessario estrarre un serpente celato all'interno. Ormai nulla ostacolava la felicità della giovane coppia.

Il suocero però era molto irritato dal fatto che il genero fosse rimasto scontento del suo lavoro e che avesse chiamato l'uccello /bunia/ per ritoccarlo. Così attese pazientemente il momento propizio per vendicarsi. Quando venne il periodo delle piantagioni, distrusse più volte, magicamente, il lavoro del genero che tuttavia riuscì a coltivare il proprio campo con l'aiuto di uno spirito. Avendo anche ultimato la costruzione di una capanna per il suocero, nonostante la malevolenza del vecchio, fu infine in grado di dedicarsi alla propria casa; lui e sua moglie vissero felici per molto tempo.

Un giorno Yar decise di fare un viaggio verso ovest. Poiché Usi-diu era incinta, le consigliò di fare delle tappe brevi: avrebbe dovuto solo seguire le sue tracce avendo cura di andare sempre a destra; del resto egli avrebbe sparso delle piume sui sentieri che giravano a sinistra per evitare ogni possibile confusione. All'inizio andò tutto bene, ma la donna rimase perplessa quando arrivò in un luogo dove il vento aveva spazzato via le piume. Allora il bambino che portava in grembo cominciò a parlare e le indicò la strada. Le chiese anche di raccogliere dei fiori. Nell'inclinarsi la donna fu punta da una vespa sotto la cinta. Nel tentativo di ucciderla, colpì sé stessa. Il bambino racchiuso nel grembo credette che il colpo fosse destinato a lui e si rifiutò di guidare ancora la madre, che si smarrì del tutto. Finì con l'arrivare a una grande capanna il cui solo abitante era Nanyobo (nome di una grossa rana) che le apparve nelle sembianze di una donna molto vecchia e molto forte. Dopo averla ristorata, la rana pregò la viandante di spidocchiarla, raccomandandole di fare attenzione a non schiacciare i parassiti fra i denti, poiché erano velenosi. Spossata dalla fatica, la giovane dimenticò la raccomandazione e procedette nel modo abituale. Cadde subito morta.

La rana aprì il cadavere e ne estrasse non uno, ma due superbi bambini, Makunaima e Pia, che allevò teneramente. I due bambini crebbero, cominciarono a cacciare gli uccelli, poi i pesci (con arco e frecce) e la grossa selvaggina. "Soprattutto non dimenticate -diceva loro la rana- di essiccare il vostro pesce al sole e non al fuoco". Tuttavia essa li mandava a raccogliere legna e quando loro tornavano il pesce era sempre cotto a puntino. In verità la rana vomitava fiamme per cucinare e le ringoiava prima del ritorno dei due giovani, di modo che non vedessero il fuoco. Spinto dalla curiosità, uno di loro si trasformò in lucertola e spiò la vecchia. La vide vomitare il fuoco ed estrarre dal suo collo una sostanza bianca che assomigliava all'amido del *Mimusops balata*. Disgustati da queste pratiche, i fratelli decisero di uccidere la madre adottiva. Dopo aver diboscato un campo, la legarono ad un albero che avevano lasciato nel mezzo; accatastarono tutto intorno della legna e le diedero fuoco. Mentre la vecchia bruciava, il fuoco che era nel suo corpo passò nelle fascine, le quali erano di legno /hima-heru/ (*Gualtheria uregon?* Cfr. Roth 1924: 70) da cui oggi si ottiene il fuoco per frizione (Roth 1915: 130-133).

Wilbert riporta una versione abbreviata di questo mito (M₂₆₀), ridotta all'episodio della donna scolpita, figlia di Nahakoboni. In questa versione vari uccelli tentano successivamente di rompere l'imene. Alcuni falliscono, perché il legno è troppo duro; a causa del tentativo, resta loro un becco curvo o spezzato. Un altro riesce nell'intento e il sangue della giovane donna riempie una pentola; diverse specie di uccelli vengono a cospargersi con il sangue che è prima rosso, poi bianco, poi nero: così essi acquistano il piumaggio che li caratterizza. L'uccello brutto" arriva per ultimo ed ecco perché le sue penne sono nere (Wilbert 1964: 130-131). Facciamo notare che Roth chiama il bunia "uccello puzzolente".

C'era una volta una donna incinta dei gemelli Pia e Makunaima. Ancor prima di essere nati, essi vollero visitare il padre, il Sole, e pregarono la madre di prendere la strada che conduceva ad ovest. Si incaricarono di guidarla, ma in cambio la madre doveva cogliere per loro dei bei fiori. La donna coglieva qua e là ma si impigliò con il piede in un ostacolo, cadde e si ferì. Sgridò i bambini che, irritati, si rifiutarono di indicarle la strada; così si smarri e arrivò esausta alla capanna di Kono(bo)-aru, la rana che annuncia la pioggia, il cui figlio, il giaguaro, era di una crudeltà famosa.

La rana ebbe pietà della donna e la nascose in una giara da birra. Ma il giaguaro fiutò la carne umana, scoprì la donna e la uccise; nello squartare il cadavere, trovò i gemelli e li affidò alla madre. Avvolti dapprima in un po' di cotone, i bambini crebbero rapidamente e raggiunsero l'età adulta in un mese. La rana diede loro archi e frecce e li mandò ad uccidere l'uccello /powis/ (*Crax sp.*), che -spiegò- era colpevole dell'uccisione della loro madre. I ragazzi fecero allora un massacro di /powis/; per aver salva la vita l'ultimo uccello rivelò loro la verità. Furiosi, i fratelli si fabbricarono delle armi più efficaci con le quali uccisero il giaguaro e sua madre, la rana.

Si misero poi in cammino e giunsero ad un boschetto di "cotton-trees" in mezzo al quale si trovava una capanna dove viveva una vecchia che in realtà era una rana. I due giovani si stabilirono da lei. Andavano ogni giorno a caccia e, quando tornavano, trovavano della manioca cotta. Eppure nella zona non c'era nessuna piantagione. I fratelli spiarono allora la vecchia e scoprirono che estraeva l'amido da una placca bianca collocata dietro le spalle. Rifiutando ogni cibo, i giovani invitarono la rana a stendersi su un letto di cotone cui diedero fuoco. La rana rimase gravemente bruciata ed ecco perché la sua pelle si presenta oggi raggrinzita e rugosa.

Pia e Makunaima si rimisero in cammino alla ricerca del padre. Passarono tre giorni con una femmina di tapiro che vedevano assentarsi per ritornare grassa e grossa. Così la seguirono fino ad un susino e qui scossero energicamente la pianta facendo cadere tutti i frutti, maturi o verdi che fossero. Furiosa per lo spreco di cibo, la bestia li picchiò e se ne andò. I fratelli la seguirono per un giorno intero. Infine la raggiunsero e stabilirono una tattica. Makunaima avrebbe tagliato la strada all'animale, lanciandogli un arpione quando questi fosse tornato indietro. Ma Makunaima rimase impigliato nella corda, che gli tagliò una gamba. Quando la notte è chiara, li si può vedere: il tapiro forma le Iadi, Makunaima le Pleiadi e, più sotto, il Cinto di Orione raffigura la gamba tagliata (Roth 1915: 133-135).

M₂₆₆. *Macushi: la fidanzata di legno*

Furioso per il fatto che si pescasse di frodo nei suoi stagni, il Sole affidò la loro sorveglianza alla lucertola d'acqua, poi al coccodrillo. Era lui il ladro e continuò a rubare allegramente; alla fine il Sole lo colse sul fatto e gli tagliò il dorso con il coltello, dando origine alle caratteristiche scaglie. Per aver salva la vita, il coccodrillo promise la figlia al Sole. Solo che non ne aveva e dovette scolpirne una nel tronco di un susino selvatico. Lasciando al Sole il compito di animarla se gli fosse piaciuta, il rettile andò a nascondersi nell'acqua aspettando gli eventi. Fa così ancora oggi.

La donna era incompleta, ma un picchio in cerca di cibo le scavò la vagina. Abbandonata dal marito, il Sole, ella partì alla sua ricerca. La storia continua come in M₂₆₄ tranne che, dopo la morte del giaguaro, Pia trova nelle viscere di quest'ultimo i resti di sua madre e la risuscita. La donna e i suoi due figli si rifugiano presso una rana che estrae il fuoco dal proprio corpo e che rimprovera Makunaima quando lo vede divorare la brace che gli piace molto. Makunaima decide allora di partire. Scava un canale che si riempie d'acqua, inventa la prima piroga e vi s'imbarca con la famiglia. I due fratelli imparano dalla gru l'arte di accendere il fuoco per

percussione e compiono altri prodigi. In particolare furono loro a provocare la comparsa delle cascate, ammucchiando le rocce nei fiumi per catturare il pesce. Divennero così pescatori anche più abili della gru, e questo suscitò numerose liti fra Pia da una parte e la gru e Makunaima dall'altra. Infine si separarono e la gru condusse Makunaima nella Guyana inglese.

Pia e la madre vissero dunque soli, viaggiando, cogliendo frutti selvatici e pescando, fino al giorno in cui la madre, stanca, si ritirò in cima al Roraima. Allora Pia rinunciò alla caccia e incominciò ad insegnare agli indios le arti civili. È a lui che si devono gli stregoni-guaritori. Infine Pia raggiunse la madre sul Roraima dove restò per un certo periodo. Prima di lasciarla le disse che tutti i suoi desideri sarebbero stati esauditi purché, nel formularli, essa avesse chinato la testa e si fosse coperta il viso con le mani. È quello che fa ancora oggi. Quando è triste e piange sulla montagna si alza la tempesta e le sue lacrime scorrono a torrenti lungo i pendii (Roth 1915: 135).

* * *

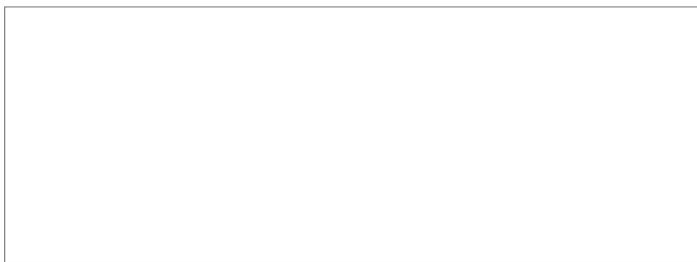
Compariamo ora i tre miti sopra riassunti da un punto di vista puramente formale.

Nel mito warrau i diversi stadi dell'eroina si succedono con ammirevole regolarità: completata dall'uccello bunia (che la perfora: cfr. Lévi-Strauss 1964b: 371, n. 33), essa è impregnata dal Sole (che la riempie). In seguito inghiotte imprudentemente i parassiti (che a loro volta la riempiono) e la rana svuota il suo cadavere dei gemelli che l'occupavano.

Il secondo e il terzo episodio connotano dunque "riempimento", o dal basso, o dall'alto: l'uno passivo, l'altro attivo; e quanto alle conseguenze, questo negativo (poiché comporta la morte dell'eroina), quello positivo (permettendole di dare la vita).

È possibile considerare il primo e il quarto episodio come opposti ai due precedenti nel senso che connotano lo svuotamento in contrasto con il riempimento? Una tale affermazione vale certo per il quarto episodio dove il corpo dell'eroina è effettivamente svuotato dai bambini che conteneva; ma il primo episodio, che riguarda l'apertura della vagina assente, non sembra assimilabile al quarto *stricto sensu*.

Tutto avviene come se il pensiero mitico avesse percepito questa difficoltà e si fosse subito impegnato a risolverla. La versione warrau introduce, infatti, un incidente che, a prima vista, potrebbe sembrare superfluo. Affinché l'eroina divenga una donna vera e propria, non è sufficiente che l'uccello bunia la apra: bisogna anche che il padre si rimetta al lavoro (benché poco prima avesse proclamato la propria incompetenza) ed estrarra dalla vagina da poco "scavata" il serpente che costituiva un ostacolo supplementare alla penetrazione. L'eroina non era dunque soltanto otturata, ma anche piena; e l'incidente del serpente non ha altra funzione se non quella di trasformare l'azione di perforare in quella di svuotare. Dopo queste considerazioni, la costruzione del mito può essere riassunta nel seguente schema:



Se si tiene conto che il secondo e il quarto episodio formano una coppia (poiché la rana *svuota* il corpo dell'eroina degli stessi bambini di cui l'aveva *riempita* il Sole), ne consegue che il primo e il

terzo episodio devono formare anch'essi una coppia, e cioè: *serpente evacuato passivamente dal basso, con risultato positivo / parassiti ingeriti dall'alto attivamente, con risultato negativo*. In questa prospettiva il mito consiste in due sequenze sovrapponibili, ciascuna formata da due episodi opposti tra loro (eroina svuotata/riempita; eroina riempita/svuotata); e ognuno di questi episodi si oppone al corrispondente episodio dell'altra sequenza.

Perché questo raddoppiamento? Possiamo agevolmente affermare che i primi due episodi raccontano in senso figurato quello che gli ultimi due esprimono letteralmente: l'eroina è anzitutto resa "mangiabile" (idonea alle relazioni sessuali) per essere "mangiata". Dopo di che essa è resa mangiabile (uccisa) per essere nelle altre versioni effettivamente mangiata.

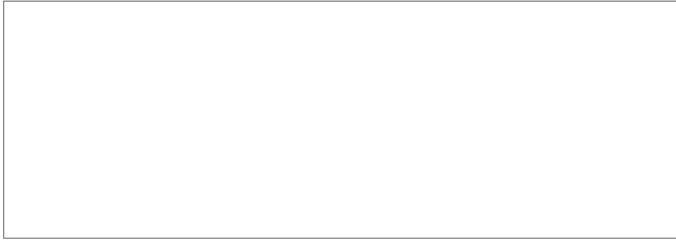
Ma un'attenta lettura del mito suggerisce che il raddoppiamento delle sequenze potrebbe avere un'altra funzione. Sembra, infatti, che la prima parte del mito - in cui, non dimentichiamolo, il Sole è l'eroe - si svolga secondo un ciclo stagionale di cui le prove imposte al Sole segnano le tappe: caccia, pesca, debbiatura, piantagione, costruzione di una capanna. Parallelamente, la seconda parte comincia con il viaggio del Sole verso ovest ed evoca un ciclo giornaliero. Formulata così, l'ipotesi può sembrare debole ma il confronto con le altre versioni permetterà di confermarla.

[1]

Sempre a proposito di M_{259} , si noterà che sul piano eziologico il mito ha solo e soltanto una funzione: spiegare l'origine della tecnica di produzione del fuoco per frizione. Consideriamo ora il modo con cui i Carib (M_{264}) raccontano la stessa storia, che essi affrontano incominciando direttamente dalla seconda parte. La sequenza giornaliera (viaggio in direzione del Sole) passa dunque all'inizio; ma non è tutto: in correlazione alla soppressione della prima parte, ne troviamo, aggiunta alla fine, una nuova, dedicata alle avventure dei due fratelli con una nuova rana e con la femmina di tapiro. Ci sono sempre due sezioni e sembra proprio che quella posta qui per ultima restituisca il ciclo stagionale: caccia, debbiatura, raccolta di frutti selvatici che cominciano a maturare in gennaio. Dunque l'ordine delle due sequenze, quella stagionale e quella giornaliera, si inverte passando dalla versione warrau alla versione carib.

Questa inversione dell'ordine delle sequenze è accompagnata da un radicale cambiamento nel sistema delle opposizioni di cui ci siamo serviti per definire nei loro rapporti reciproci i quattro stadi attraversati dell'eroina. Il secondo stadio occupa ora il primo posto, poiché il racconto comincia quando l'eroina rimane incinta per opera del Sole, mentre il quarto (corpo dell'eroina svuotato dai bambini che conteneva) resta immutato. Ma fra questi due estremi appaiono due nuovi episodi, e cioè un n. 2: l'eroina si nasconde in una giara (che essa riempie); e un n. 3: è tirata fuori da questo recipiente.

La versione warrau tratta l'eroina come un contenente alternativamente svuotato (episodi 1 e 4) e riempito (episodi 2 e 3), mentre la versione carib la definisce attraverso l'opposizione *contenente/contenuto*, rispetto alla quale l'eroina esplica un ruolo attivo o passivo, essendo essa stessa ora un contenente, ora un contenuto. L'assunzione di questi ruoli è all'inizio positivo, poi negativo.



Adesso sono il primo e il quarto episodio da una parte e il secondo e il terzo dall'altra a far coppia. In seno a ognuna delle due sequenze, gli episodi si riproducono, a parte l'inversione del contenente e del contenuto, mentre da una sequenza all'altra gli episodi che concordano formano un chiasma.

* * *

Le due trasformazioni che abbiamo individuato a livelli diversi, uno formale e l'altro semantico, corrispondono ad una terza trasformazione sul livello eziologico. La versione carib spiega solo l'origine delle costellazioni, Iadi, Pleiadi e Orione, che in questa regione del mondo annunciano il cambiamento di stagione. Alle numerose indicazioni già fornite in questo senso (Lévi-Strauss 1964b: 289-291) aggiungeremo la testimonianza di Ahlbrinck (1931, voce "Sirito"), che si riferisce a popolazioni guyanesi di lingua e cultura carib: "Quando *Sirito*, la Pleiade, è visibile di sera (nel mese di aprile), si odono dei colpi di tuono. *Sirito* è infatti in collera perché gli uomini hanno tagliato una gamba ad Ipetiman (Orione). E Ipetiman si avvicina. Ipetiman appare nel mese di maggio".

Ammettiamo quindi che M_{264} si riferisca implicitamente all'inizio della "grande" stagione delle piogge (nella Guyana ci sono quattro stagioni, due piovose e due asciutte), la quale si estende dalla metà di maggio alla metà di agosto. Questa ipotesi offre due vantaggi. In primo luogo, collega la versione carib (M_{264}) e la versione macushi (M_{266}), la quale si riferisce esplicitamente all'origine delle piogge e delle tempeste, provocate dalla tristezza intermittente dell'eroina, le cui lacrime scorrono a torrenti dalla vetta del Roraima. In secondo luogo, possiamo verificare oggettivamente, attraverso i suoi riferimenti astronomici e meteorologici, l'ipotesi che i miti ora analizzati ritracciano, rovesciandolo, un itinerario che i miti gé e bororo, studiati in *Il crudo e il cotto*, ci avevano già indicato. Il tentativo di integrare i miti gé e bororo concernenti le stagioni avevano condotto all'equazione:

Pleiadi-Orione : Corvo = stagione asciutta : stagione delle piogge.

Ora, sappiamo che nei miti della Guyana l'insieme Pleiadi-Orione annuncia la stagione delle piogge. Che ne è allora della costellazione del Corvo? Quando essa raggiunge lo zenit nel mese di luglio, la si associa ad una divinità responsabile dei violenti temporali che caratterizzano la fine della stagione piovosa (Lévi-Strauss 1964b: tr. it. 305; sulla mitologia dei temporali da luglio a ottobre nel mare dei Caraibi e la sua associazione con l'Orsa Maggiore -la cui ascensione retta è vicina a quella del Corvo - cfr. Lehmann-Nitsche 1924-1925: 125-128); d'altro lato, sempre nella Guyana, la levata della Chioma di Berenice (stessa ascensione retta dell'Orsa Maggiore e del Corvo) connota la siccità. Otteniamo dunque l'equazione inversa rispetto a quella precedente.

Pleiadi-Orione : Corvo = stagione delle piogge : stagione asciutta.[2]

Arriviamo così alla versione macushi (M_{266}) che, come abbiamo visto, si riferisce in modo esplicito all'origine della stagione delle piogge. Ma non è tutto, giacché a differenza degli altri due miti finora discussi, M_{266} possiede una doppia funzione eziologica. Come mito d'origine della stagione delle piogge, coincide infatti con $M_{264'}$; come mito sull'origine di una tecnica di produzione del fuoco (che la gru insegna agli eroi), coincide con M_{259} .

Questa duplice similarità è però imperfetta. L'allusione alle piogge che troviamo in M_{266} è *diurna* (si vedono scorrere le lacrime che formano dei torrenti), mentre quella fatta da $M_{264'}$ è *notturna* (visibilità di certe costellazioni). E se M_{259} evoca la produzione del fuoco per *frizione* (vale a dire, con due pezzi di legno), M_{266} si riferisce invece alla produzione del fuoco per *percussione* (con due pietre), tecnica anch'essa nota agli indigeni della Guyana.

Pertanto, come ci si poteva aspettare, M_{266} contiene degli episodi che appartengono in proprio ad ognuna delle altre due versioni. Esso comincia con la storia della fidanzata di legno che manca alla versione carib e finisce con le avventure dei gemelli, dopo il loro soggiorno presso la rana, mancante nella versione warrau. Ma, facendo questo, inverte tutti i particolari: il suocero è messo alla prova al posto del genero; l'eroina è forata dal picchio invece che dal bunia; vittima del giaguaro antropofago, essa non muore ma risuscita; l'eroe divora la brace irritando così la rana. Si noterà anche che il bunia warrau agisce per lascivia, il picchio macushi cercando cibo: mangia dunque l'eroina in senso proprio. Simmetricamente, nella seconda parte della versione macushi, il giaguaro la mangia solo in modo figurato dato che egli muore prima di aver digerito la sua preda e che questa risuscita non appena estratta dal ventre della belva.

I tre miti, M_{259} , $M_{264'}$, $M_{266'}$ si riferiscono o all'origine del fuoco sul piano della cultura (frizione o percussione) o a quella dell'acqua sul piano della natura (stagione delle piogge) o a entrambe.

Ora, prima che venisse prodotto con tecniche culturali, il fuoco esisteva già secondo vie naturali: vomitato da un animale, la rana, che a sua volta attinge all'acqua. Simmetricamente (e su questo punto è capitale l'apporto di M_{266}), prima che fosse prodotta con un mezzo naturale, la pioggia, l'acqua esisteva già a titolo di opera culturale, poiché Makunaima, vero ingegnere dei lavori pubblici, la fa prima sgorgare in un canale scavato da lui e nel quale vara la prima piroga. Ora Makunaima, mangiatore di brace ardente, attinge al fuoco come la rana all'acqua. I due sistemi eziologici sono simmetrici. Pertanto nei nostri miti la stagione delle piogge si presenta quale progressione dalla natura alla cultura. Tuttavia, ogni volta, il fuoco (all'inizio contenuto nel corpo della rana) o l'acqua (successivamente contenuta nel corpo della madre) *si spandono*: il primo negli alberi, dai quali si ricaveranno i bastoni per fare il fuoco, l'altra sulla superficie della terra, nella rete idrografica naturale (opposta alla rete artificiale creata, prima, dal demiurgo). In entrambi i casi abbiamo a che fare con una dispersione.

* * *

Come spiegare allora l'ambiguità dei nostri miti, che sembra risultare sin d'ora dalla loro doppia funzione eziologica? Per rispondere a questa domanda occorre rivolgersi al personaggio della gru, che in M_{266} rivela agli eroi la tecnica di produrre il fuoco per percussione.

L'uccello designato da Roth con il nome inglese di *crane* svolge una parte importante nei miti guyanesi. È proprio questo uccello che porta (o aiuta l'uccello mosca a portare) agli uomini la pianta del tabacco che cresceva in un'isola ritenuta inaccessibile. Un altro mito carib inizia così:

"C'era una volta un indio cui piaceva molto fumare: al mattino, come a mezzogiorno o alla sera, non lo si vedeva fare altro che prendere un pezzetto di cotone, battere due pietre insieme, fare il fuoco e accendersi il tabacco" (Roth 1915: 192). Sembra dunque che, attraverso la gru, si trovino collegati la tecnica di produzione del fuoco per percussione e il tabacco.

Trasportando l'uccello mosca fino all'isola del tabacco, la gru, che lo tiene stretto tra le cosce, lo sporca di escrementi (Roth 1915: 335); si tratta quindi di un uccello con una particolare tendenza a defecare. È possibile forse attribuire questa connotazione escrementizia alle usanze alimentari dei grandi trampolieri, che si nutrono dei pesci morti abbandonati dalle acque quando arriva la stagione asciutta (Ihering 1940: voce "Jabiru"). Nei miti funebri degli Arawak della Guyana, un emblema che rappresentava la gru bianca veniva portato in giro solennemente in occasione dell'incenerimento delle piccole ossa dei defunti (Roth 1924: 643-650). Una fase dei riti funebri degli Umutina ha il nome del martin pescatore (Schultz 1961-1962: 262). Infine, visto che almeno uno dei nostri miti (M₂₆₄) ricorre alla codificazione astronomica, non si dimentichi che certi indiani del sud, i Bororo e i Matakò fra gli altri, chiamano una parte della costellazione di Orione con il nome di un trampoliere, mentre i Carib delle Antille chiamavano "mangiatore di granchi" (nome di una specie di piccolo airone) una stella dell'Orsa Maggiore, che si riteneva comandasse il tuono e gli uragani (Lehman-Nitsche 1924-1925: 129). Se questo simbolismo fosse non casuale, fornirebbe un'illustrazione supplementare del sistema delle costellazioni sul quale abbiamo già richiamato l'attenzione.

Consideriamo un altro aspetto del problema. I miti parlano di due tecniche: frizione e percussione. Secondo M₂₅₉ il fuoco prodotto per frizione era in origine *vomitato* dalla rana e, dal canto suo, M₂₆₆ riferisce che l'ispiratrice della tecnica per percussione fu la gru, uccello cui un altro mito della Guiana affibbia una forte propensione a *defecare*. Tra questi miti, quello che segue svolge un ruolo intermedio.

M₂₇₂. *Taulipang: origine del fuoco.*

Una volta, quando gli uomini non conoscevano ancora il fuoco, viveva una vecchia di nome Pelénosamó. Essa accatastava della legna sul focolare e vi si accovacciava sopra: dal suo ano uscivano le fiamme e la legna prendeva fuoco. Il suo speciale talento le permetteva di mangiare la manioca cotta, mentre gli altri la esponevano al calore del sole. Un giorno una bambina rivelò il segreto della vecchia. Poiché non voleva dividere con nessuno il suo fuoco, le legarono le gambe e le braccia, la posero sopra della legna e le aprirono l'ano con la forza. Il fuoco che essa evacuò si trasformò nelle pietre chiamate /Wato/ (=fuoco), quelle che danno il fuoco quando vengono battute una contro l'altra (Koch-Grünberg 1917-1918, II: 23; III: 48-49).

Sulla base delle due proposizioni mitiche, secondo cui il fuoco ottenuto per frizione era originariamente vomitato mentre quello ottenuto per percussione era originariamente evacuato, si arriva all'equazione:

frizione : percussione = bocca : ano.

Ma dai nostri materiali si può ricavare di più, poiché essi si prestano ad un'analisi che costituisce un test per il nostro metodo.

In tutto il mondo, e particolarmente nell'America del Sud, la tecnica di produzione del fuoco

per frizione possiede una connotazione sessuale: il legno passivo è chiamato femmina, quello al quale s'imprime un movimento rotatorio, o che si fa scorrere avanti e indietro, è chiamato maschio. La retorica del mito traspone il simbolismo sessuale, universalmente percepito, attribuendogli un'espressione immaginaria: l'atto sessuale (copulazione) è sostituito da un movimento dell'apparato digerente (vomito). Non è tutto; la femmina, passiva sul lato simbolico, diviene attiva sul piano immaginario; e gli organi interessati, rispettivamente la vagina e la bocca, entrambi anteriori, rispetto ad un asse il cui secondo polo è occupato dagli orifizi posteriori, sono definibili sulla base di un'opposizione tra basso e alto:

<i>Piano simbolico</i>		<i>Piano immaginario</i>
passiva	→	♀, attiva
anteriore	→	anteriore
basso	→	alto

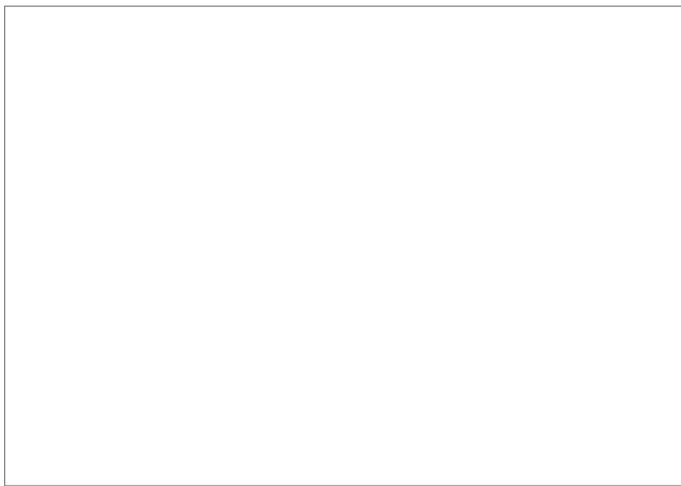
Per la tecnica di produzione del fuoco per percussione, l'etnografia non fornisce rappresentazioni simboliche, la cui evidenza intuitiva e la cui generalità siano paragonabili a quanto sopra. Ma M₂₇₂, rafforzato dalla posizione che la gru occupa nei miti (vecchia che evacua, uccello che evacua, entrambi signori del fuoco prodotto per percussione), ci mette in grado di dedurre il simbolismo di questa tecnica *a partire dalla sua espressione immaginaria, che è la sola data*. Sarà sufficiente applicare le stesse regole di trasformazione, verificate empiricamente nel caso precedente. Questa applicazione ci dà le seguenti equazioni:

<i>Piano immaginario</i>		<i>Piano simbolico</i>
attiva	→ ⊗	♀, passiva, ♀
posteriore	→	posteriore
basso	→	alto

Qual è dunque l'organo che può definirsi come posteriore e alto in un sistema in cui "posteriore e basso" = "ano" e "anteriore e alto" = "bocca"? Non abbiamo scelta: non può che essere l'orecchio, come abbiamo del resto dimostrato a proposito di un altro problema (Lévi-Strauss 1964b: 182 i due punti da per tutto). Il risultato è che sul piano immaginario (cioè sul piano mitico), il vomito è il termine correlativo e inverso rispetto al coito e la defecazione il termine correlativo e inverso rispetto alla comunicazione acustica.

Si vede subito in che modo l'esperienza verifica l'ipotesi deduttivamente ottenuta: la percussione è sonora, la frizione silenziosa e questo spiega perché la gru sia l'iniziatrice della prima. In verità sussiste qualche incertezza sull'identità dell'uccello che Roth chiama *crane*. Alla lettera, la parola si riferisce all'uccello del genere *Grus*, ma alcune indicazioni dell'autore (Roth 1915: 646-647, 1924: 338) lasciano pensare che egli voglia parlare di una specie di airone, il *Botaurus tigrinus*. Ma anche se Roth avesse attribuito erroneamente il nome della gru ad un airone, il suo sbaglio sarebbe solo più significativo, giacché, da un capo all'altro del continente americano, e anche altrove, i miti parlano della gru in rapporto al suo chiassoso richiamo:[3] e gli ardeidi, cui potrebbe riferirsi Roth, devono il loro nome scientifico (*Botaurus*) al loro grido simile, si dice, al muggito di un toro, o forse al ruggito di una belva... La tecnica di produzione del fuoco più fortemente marcata sotto l'aspetto del rumore è dunque opera di un uccello rumoroso.

Osserviamo anche che essa è rapida, mentre l'altra è lenta. Questa doppia opposizione fra *rapido-rumoroso* e *lento-silenzioso* rinvia all'altra, più fondamentale, tra mondo "bruciato" e mondo "putrido", che abbiamo messo in risalto in *Il crudo e il cotto*, dove figura in seno alla categoria del putrido riflessa in due modalità, quella dell' "ammuffito" (lento e silenzioso) e quella del "corrotto" (rapido e rumoroso): quest'ultima marcata per l'appunto dalla scampanata. Ora, nel momento in cui incontriamo di nuovo l'opposizione canonica tra l'origine dell'acqua (congruente al putrido) e quella del fuoco (congruente al bruciato), vediamo apparire in seno alla categoria del bruciato, due modalità *culturali* simmetriche: frizione e percussione, le cui rispettive posizioni simboliche riflettono in termini metonimici (perché stiamo parlando di due cause reali dello stesso effetto) le posizioni occupate metaforicamente (essendo le significazioni di ordine morale) dalle modalità naturali dell'ammuffito e del corrotto all'interno della categoria del putrido. Per convincersene è sufficiente confrontare i seguenti due schemi, che corrispondono esattamente l'uno all'altro (vedi Lévi-Strauss 1964b: 443):



Il passaggio dalla metafora alla metonimia (o viceversa) che abbiamo discusso nelle pagine precedenti e in altri lavori (vedi Lévi-Strauss 1962, 1964b) è tipico del modo in cui ha luogo una serie di trasformazioni per inversione quando gli stadi intermedi sono sufficientemente numerosi. Anche in questo caso è dunque impossibile che ci sia una parità reale fra il punto di partenza e il punto di arrivo, eccettuato soltanto l'aspetto universale dell'inversione che genera l'intero gruppo di trasformazione dei miti. In equilibrio su un asse, il gruppo manifesta il suo squilibrio su un altro. Questa costrizione inerente al pensiero mitico salvaguarda il suo dinamismo e gli impedisce di raggiungere una situazione veramente stazionaria. In linea di diritto, se non di fatto, il mito non possiede inerzia. Per concludere questa incompleta analisi dei tre miti della Guyana, presenteremo alcune brevi note, rinviando il lettore interessato ad un'analisi esauriente al secondo volume di *Mitologica* (Lévi-Strauss 1967).

In primo luogo, è bene rilevare che l'opposizione tra metafora e metonimia non è per nulla identica a quella fra deduzione empirica e deduzione trascendentale delineata all'inizio di questo articolo. Gli esempi che abbiamo dato mostrano, infatti, che la deduzione empirica è basata sulla percezione sia di similarità sia di contiguità (causa-effetto). La deduzione trascendentale, invece, richiede non una semplice valutazione ma un vero processo dialettico.

La "deduzione della gru" può essere chiamata trascendentale nel senso dato alla parola dalla filosofia kantiana. Per fare questa deduzione dobbiamo chiederci *a quali condizioni* le valutazioni disgiunte che occorrono nei miti sulla base della deduzione empirica possono mostrarsi coerenti.

Si noti tuttavia che nel caso in esame la deduzione trascendentale sembra essere rivolta verso

l'esperienza, dalla quale ha cercato di estrarre proprietà che potessero retrospettivamente legittimarla. Questo tentativo dà alla deduzione trascendentale il carattere di una deduzione empirica: la gru può essere associata all'origine del fuoco per percussione, perché essa è tra l'altro un uccello chiassoso. Simili considerazioni possono avere un ruolo in altri casi, anche se il ricercatore non può sempre distinguere il pretesto empirico. Ciononostante queste considerazioni devono sempre essere tenute presenti poiché il mito, una volta che esiste, si pone agli indigeni come una prova incontrovertibile di esperienza.

Così tutte le deduzioni trascendentali acquistano *a posteriori* i tratti della deduzione empirica e, come risultato, richiamano nuove deduzioni trascendentali ad un livello più alto. Le relazioni concepite semplicemente tra esseri e proprietà, si pongono in sistema attraverso la creazione di relazioni tra le relazioni o, in altre parole, di proposizioni. Queste stesse proposizioni, ridotte retroattivamente allo stato di relazioni, devono essere legate insieme attraverso l'uso di proposizioni più complesse, le quali entrano a loro volta in catene per formare ancora altre proposizioni ad un altro livello ancora.

Un tale punto di vista ci permette, di intravedere le possibilità di una tipologia mitica che rinunci ad ogni criterio esterno. Ci si servirà, infatti, di un unico criterio interno e formale, vale a dire del *grado di ordine* al quale i miti di una regione o di una popolazione (o per una singola popolazione, certi miti saranno così distinti da altri) interrompono il processo di composizione che muove dalla base etnobotanica ed etnozoologica indigena. Questa base può essere anche chiamata "etnoscienza" purché non si dimentichi che essa costituisce il primo gradino in una dialettica destinata, per sua natura, a fiorire in una logica e in una filosofia.

Riferimenti bibliografici

- AHLBRINK W. 1931 *Encyclopaedie der Karaiben*. Verhandelingen der Koninklijke Akademie van Wetenschappen te Amsterdam: Afdeeling Letterkunde Nieuwe Reeks, 27, 1.
- GATSCHET Albert S. 1890 *The Klamath Indians of Southwestern Oregon*. Contributions to North American Ethnology, II, 2 vol., Washington: Government Printing Office.
- GOEJE Claudius H. De 1943 "Philosophy, Initiation and Myths of the Indians of Guiana and Adjacent Countries", *Internationales Archiv für Ethnographie*, XLIV: vii-xx, 1-36.
- GRANET Marcel 1926 *Danses et légendes de la Chine ancienne*, 2 voll. Paris: Alcan.
- IHERING Rudolf Von 1940 *Dicionário dos animais do Brasil*, São Paulo: Museu Paulista,
- KOCH-GRÜNBERG Theodor 1917-1928 *Von Roroima zum Orinoco*, 5 voll., Berlin: Dietrich Reimer; Stuttgart, Strecker und Schröder.
- LEHMANN-NITSCHKE Robert 1924-1925 "La Constelación de la Osa Mayor", *Revista del Museu de la Plata*, XXVIII:103-145.
- LÉVI-STRAUSS Claude 1962 *La Pensée sauvage*, Paris: Plon (tr. it. di P. Caruso, *Il pensiero selvaggio*, Milano: Il Saggiatore, 1964).
- 1964a "Compte-rendu d'enseignement", *Annuaire du Collège de France*, 64: 227-231.
- 1964b *Mythologiques I: Le Cru et le cuit*, Paris, Plon (tr. it. di A. Bonomi, *Il crudo e il cotto*, Milano: Il Saggiatore, 1964).
- 1967 *Mythologiques II: Du Miel aux cendres*, Paris, Plon (tr. it. di A. Bonomi, *Dal miele alle ceneri*, Milano: Il Saggiatore, 1970).
- NIMUENDAJU, Curt 1915 "Sagen der Tembé-Indianer", *Zeitschrift für Ethnologie*, XLVII: 281-301.
- PREUSS Konrad T. 1921-1923 *Religion and Mythologie der Uitoto*, 2 voll., Göttingen: Vandenhoeck.

ROTH Walter Edmund 1915 "An Inquiry into the Animism and Folklore of the Guiana Indians", *Annual Report of the Bureau of American Ethnology*, 30, Washington: The Smithsonian Institution: 103-387.

ROTH Walter Edmund 1924 "An Introductory Study to the Arts, Crafts, and Customs of the Guiana Indians", *Annual Report of the Bureau of American Ethnology*, 38, Washington: The Smithsonian Institution: 25-745.

SCHULTZ Harold 1962 "Informações etnográficas sobre os Umutina", *Revista do Museu Paulista*, n.s., XIII: 75-313.

TASTEVIN Constant 1922 "Nomes de plantas e animais em lingua tupy", *Revista do Museu Paulista*, n.s., XIII: 687-763, 1277-1286.

THORPE William H. 1963 *Learning and Instinct in Animals*, nuova ed., London, Methuen. Wagley, Charles e Eduardo Galvão.

THORPE William H. 1949 "The Tenetehara Indians of Brazil", *Columbia University Contributions to Anthropology*, 35, New York.

WILBERT Johannes 1964 *Warao Oral Literature*, Caracas: Instituto Caribe de Antropologia y Sociologia, Fundación La Salle de Ciencias Naturales (Monography n. 9).

Apparso originariamente in P. Maranda and E. Köngäs Maranda eds., *Structural Analysis of Oral Tradition*, Philadelphia: University of Pennsylvania Press, 1971: 3-21, "The Deduction of the Crane", è un estratto abbreviato e modificato di alcune pagine del secondo volume delle *Mitologiche* (Lévi-Strauss 1967 tr. it. 229-265). La traduzione italiana, a cura di M. Del Ninno, è apparsa la prima volta in *Quaderni di antropologia e semiotica*, 6, 1990

[1] Su questo argomento, vedi Lévi-Strauss 1964a: 227-230. Sul legame tra la stagione secca e le prove imposte al genere, vedi Preuss (1921-1923: 476-499).

² Si ricordi che in Brasile il regime delle piogge si inverte se si passa dalla costa nordorientale all'altopiano centrale o dalla costa settentrionale alla meridionale (Lévi-Strauss 1964b: : 290-291).

[3] Le gru sembrano essere della stessa opinione. Uno di questi uccelli, privato del suo compagno, contrasse un'attrazione sentimentale per una campana di ferro il cui suono le ricordava l'altra gru (Thorpe 1963: 416). A proposito del grido della gru nei miti del Nord America, vedi Gatschet (1890: 102): "La gru Sandhill (*Grus canadensis*) è fra tutti gli uccelli quello che grida di più e più forte"; e i Chippewa credono che i membri del clan della gru abbiano voci possenti e forniscono gli oratori della tribù (Kinietz, in Lévi-Strauss 1962: : 131). Per la Cina vedi Granet (1926: 504 n. 2): "Il suono del tamburo si estende dovunque fino a Lo-Yang quando una *gru bianca* vola attraverso la Porta del Tuono" e il riferimento al Pi-fang, che "assomiglia alla gru", danza su un piede e produce fuoco (p. 526).