

## IN CARNE ED OSSA: MANIPOLAZIONI DEL CORPO ED IMMAGINI DI TRASFORMAZIONE

TARTARI Manuela, Turin, Italy

Una delle caratteristiche che più ha colpito una persona come me che da pochissimo tempo si è avvicinata all'arte rupestre è la frequenza di pittografie che descrivono figure antropo-zoomorfe, presenti sia nel mondo dei cacciatori evoluti che in quello dei cacciatori raccoglitori (Anati, 1994, fig. 41, 59, 79, 103, 104), precedute, nella fase dei cacciatori arcaici, da un'attenzione esclusiva per il mondo animale (Anati, 1992, pag. 92)

La relazione con il mondo animale che tali incisioni suggeriscono mi spinge a proporre una serie di considerazioni relative al ruolo dell'animale nelle rappresentazioni di morte.

Sappiamo che a partire dal Paleolitico Superiore diviene comune il deposito di cibo ed oggetti nelle sepolture. Per il Paleolitico medio valgono come esempi la tomba di Le Moustier, dove si rinvennero ossa animali tagliate intenzionalmente e quella di La Ferrassie, in cui furono trovate ossa animali, interpretate come offerte di cibo. Conosciamo i ritrovamenti di resti di Neandertaliani con le ossa lunghe ed i crani forati, considerati residui di pasti cannibalici, nonché l'usanza di plastificare i crani, ossia la ricostruzione del volto con l'aiuto di creta e conchiglie, diffusa dal Mesolitico in poi (Anati, 1995, pag. 54).

Conosciamo infine l'uso di seppellire gli animali, precedente l'avvento dell'Homo Sapiens, come documentato ad esempio nella grotta di Regordou in Dordogna, dove fu scoperta la sepoltura di un orso, mentre quella di un'antilope, cosparsa di ocre rosse, venne trovata in Libano (Anati, 1995, pag. 57).

Vorrei basare il mio intervento su questi dati e cercare di collegarli a un insieme di credenze relative ai poteri del midollo che a mio avviso illuminano il legame tra mondo animale e mondo dei morti, costruito all'origine della concettualità umana e fondato su un'immagine di trasmissione, potremmo dire, "ereditaria". Storici ed antropologi hanno studiato i rituali di manipolazione delle ossa; autori quali Hertz e Duvignaud ne individuano il fondamento nella convinzione che ossa e cranio contengano una sostanza capace di trasmettere la vita dell'animale ucciso e quindi di garantire la sopravvivenza di quella specie, pur nella variabilità degli individui.

Si è così evidenziata una unità mitologica euroasiatica che alimenterebbe pratiche cerimoniali in cui le ossa, rinchiusi nella pelle, sono usate per ottenere la resurrezione dell'animale ucciso. Il loro ambito geografico, vastissimo ed eterogeneo, comprende l'Europa, l'Asia, l'America Settentrionale e l'Africa equatoriale. Uno degli studiosi che ha affrontato questo argomento ritiene che "Il perpetuarsi della specie al di là della morte del singolo individuo provava la efficacia del rito magico imperniata sulla raccolta delle ossa. Ogni animale che si affacciava all'orizzonte era un animale risuscitato. Di qui l'identificazione profonda tra animale e morti" (C. Ginsburg 1989, pag. 245)

Di qui per analogia potrebbe anche derivare la pratica di seppellire i morti, cioè di conservare una parte del loro corpo affinché essi possano tornare in vita, probabilmente sotto forma di nuovi nati.

A mio avviso, tali pratiche sottintendono la fiducia nella possibilità di un processo generativo di tipo spontaneo, in base al quale, con il contributo di interventi magici, da un animale deriverebbe un'altro animale. Tale fiducia, basata probabilmente anche sulla ripetuta osservazione di femmine gravide, non sembra entrare in conflitto con la percezione dei due sessi. L'idea di una generazione spontanea è sopravvissuta per secoli alle scoperte scientifiche e la ritroviamo ancora nel settecento ad animare le discussioni dotte.

Più o meno nella stessa area geografica di diffusione è attestato un sistema di spiegazione che vede la femmina come "vasaia" produttrice di una materia, la cui forma umana è assicurata durante il coito dall'apporto di seme maschile, proveniente dalle ossa ed in particolare dal cervello. (Cfr. Vegetti Finzi, Manuli, Sissa)



Ne deriva una rappresentazione di riproduzione in tempi diversi, in cui prima la femmina è gravida di una materia informe che in seguito il maschio contribuisce a plasmare. Così il seme-midollo diviene la componente maschile di ogni individuo, mentre le carni ne sarebbero la componente femminile (cfr. La Barre 1984). Ogni persona sarebbe così composta da una struttura ossea potenzialmente imperitura, poiché formata dal seme-midollo del genitore che, a sua volta, fu formato dal progenitore. Si assicura così il contatto con l'antenato, o meglio, la sua possibilità di tornare a vivere ad ogni successiva generazione.

Tessuti ed organi sarebbero invece destinati a dissolversi ma conferiscono al loro portatore i connotati soggettivi. L'uso di plastificare i crani potrebbe così essere un tentativo di assicurare al defunto la possibilità di tornare in vita con le proprie caratteristiche individuali. Si potrebbe interpretare analogamente il corredo funerario e forse anche le offerte di cibo: queste ultime sarebbero non tanto una scorta alimentare per lo spirito del morto, quanto la "materia prima" tramite la quale dallo scheletro si ricostituisca l'intero corpo.

Almeno all'origine, il valore attribuito alla conservazione del corpo di un defunto non è necessariamente connesso a credenze in un al di là metafisico, ma è sicuramente correlato alla concettualizzazione di un processo di trasmissione lungo la catena delle generazioni.

Qui mi sembra che sfioriamo il nucleo della rappresentazione di anima, elaborata nel mondo eurasiatico: un principio materiale, potenzialmente immortale, trasmesso di padre in figlio ma non dotato di autocoscienza. Nella Grecia arcaica lo spirito dell'individuo morto è solo una larva destinata a dissolversi. Platone riprenderà nel Timeo l'idea di midollo come fonte del seme e costruirà un'analogia tra quest'ultimo e la psiche. Essa stessa è seme, si trova nel midollo spinale e respira attraverso i genitali. Seme e respiro (o pneuma) si associano così ad anima e cervello. Aristotele dirà a sua volta che l'anima è nel seme maschile, situato nella sostanza cerebrospinale.

L'al di là sarebbe dunque quel luogo dove la potenzialità contenuta nel seme-midollo si attualizza in un nuovo essere, un luogo materiale, pensato in analogia al ventre materno. La rappresentazione del viaggio nel mondo dei morti diviene perciò una variante mitica del viaggio nel corpo della madre, ovvero della trasformazione intrauterina. R. Laing scrisse un bel libro dove ipotizzava che miti e leggende contengano forti riverberazioni delle esperienze uterine e si soffermò sul tema del viaggio dell'eroe che, neonato, viene posto in un recipiente ed affidato alle acque, poi, salvato e nutrito da un animale, viene infine adottato da un re. Questo viaggio, secondo l'autore, rappresenterebbe in linguaggio mitico il concepimento, il viaggio nella tromba uterina e l'adozione del blastociste da parte della città-grembo.

E' difficile chiarire in tali ricostruzioni quali meccanismi rendano percepibile e poi rappresentabile un processo somatico. Senza entrare nel merito del dibattito, ricordo brevemente che studiosi quali N. Peluffo ritengono che le intuizioni e le loro ricostruzioni culturali passano scaturire dalla presa di coscienza di rappresentazioni derivate dall'inconscio ed aventi come supporto fisico i processi somatici (N. Peluffo, 1976).

A mio avviso, le rappresentazioni del viaggio nell'al di là possono essere la trasposizione in termini spaziali di un processo di trasformazione somatopsichica riferibile sia al feto, sia al defunto. Questa ipotesi spiegherebbe le straordinarie raffigurazioni di labirinto, inteso come rappresentazione del viaggio nel mondo dei morti ed al contempo come ritorno al luogo delle origini della vita (cfr. K. Kerényi, 1983).

Vorrei soffermarmi su alcune incisioni rupestri che potremmo considerare esempi di un particolare tipo di labirinto nelle sue forme più semplici, ovvero la spirale ed il meandro, anche nel suo aspetto angolato. Prenderò in considerazione l'incisione sahariana definita "Pecora ed ovale" rintracciata a Messak Mellet, in Libia (foto n.51, in: "Arte Rupestre del Sahara"). Essa raffigura "Un cordone ombelicale che unisce una pecora a un oggetto a forma di feto", il quale giace ad una distanza tale da non poter dare all'incisione un carattere descrittivo. Il cordone ombelicale descrive intorno al feto una forma rettangolare che, almeno a me, evoca l'immagine del labirinto.



Se è vero quanto alcuni affermano (cfr. G. Brunod), e cioè che nell'arte rupestre il segno di movimento è prodotto da una linea continua che si sposta da un punto A ad un punto B, , potremmo interpretare, nel caso della "pecore e ovale", la linea continua del cordone ombelicale come rappresentazione del movimento fetale durante il parto ed in definitiva, della nascita. Tuttavia quello che resta inciso è una specie di labirinto, le cui due uscite (interna ed esterna) coincidono una con la madre e l'altra con il feto.

Il labirinto sarebbe così la rappresentazione di un movimento, di un percorso, della ricerca di una via di uscita. In termini più espliciti, sarebbe l'elaborazione rappresentazionale-affettiva di un processo di trasformazione che riguarda tanto la "produzione" di un nuovo essere (vita), quanto la "produzione" di un antenato (morte).

Osserviamo ancora due incisioni, definite rispettivamente: "La faccia dello spirito" e "Penetrando il labirinto" (Anati, 1994, fig. 144 e 148, codici area: E-I Cat. D-II). Secondo Anati, il labirinto sembra rappresentare il mondo dei morti; le figure antropomorfe potrebbero raffigurare uno sciamano o spirito che proviene da quel mondo. Un essere, seguendo la mia ipotesi, in contatto con il luogo delle origini, dove la morte può diventare vita e viceversa. Un luogo potente e pericoloso da cui alcuni possono entrare ed uscire, come dal labirinto di Cnosso, l'edificio che venne costruito - nella tarda versione post-omerica - per nascondere la vergogna della famiglia di Minosse: il Minotauro, creatura mostruosa, metà uomo e metà toro che verrà ucciso dall'eroe Teseo penetrato in quel mondo con l'aiuto di Arianna, sorellastra del mostro. La tradizione arcaica attribuisce ad Arianna/Persefone il titolo di Signora degli Inferi, rappresentati come labirinto e la collega a Dioniso, il dio-toro a cui è dedicato un gruppo di miti che descrivono il suo smembramento per opera dei Titani, la ricomposizione e successiva rinascita (cfr. M. Detienne).

Il viaggio nel labirintico mondo nei morti ci sta così portando verso una serie di figure leggendarie antro-po-zoomorfe. Se possiamo accettare che la svastica sia una variante delle figurazioni di labirinto, ci incuriosirà notare come il mondo greco colleghi sovente le creature antro-po-zoomorfe a questo elemento. Atena, la antica dea civetta, nasce dalla testa di Zeus, ornata di armi d'oro e con le vesti ricamate da svastiche. Anche la Gorgone possiede svastiche e pure la Sfinge.

Secondo Brunod, la svastica, di cui la rosa camuna è un tipo, deriverebbe da un antropomorfo neolitico, in particolare dal grafo "orante". Lo stesso autore segnala le connessioni tra svastica e meandro e le loro associazioni, almeno nel mondo greco, a creature mostruose, connesse a loro volta al tema dell'incesto e della morte-ritorno al ventre materno.

Esiste dunque, lo confermano ricerche diverse, un profondo legame tra animali e morti, animali ed al di là, animali ed anime.

Anati, a proposito della dialettica tra mondo umano ed animale ritiene che sin dalle origini si fosse instaurato un intenso rapporto tra uomo ed animale, tale per cui l'idea di completezza era fondata sulla realizzazione di una simbiosi, resa possibile dalla integrazione dello spirito dell'animale nel corpo dell'uomo, ottenuta mediante un atto incorporativo: l'alimentazione carnea. Lo stesso autore commenta: "I numerosi casi di raffigurazioni di antropomorfi mascherati da animali, o di esseri ibridi antro-po-zoomorfi, nell'arte dei cacciatori arcaici, ci mostrano in maniera drammatica questa ricerca di simbiosi". (Anati, 1995)

Le rappresentazioni antro-po-zoomorfe suggeriscono la possibilità di una fusione e trasformazione tra umano ed animale che mi sembra divenire progressivamente inquietante in quanto segnale della perturbazione di un ordine. Una fusione e trasformazione analoga a quella già descritta tra il luogo della nascita e quello della morte. Vi è una fase evolutiva in cui tutto ciò non è solo desiderato o temuto, bensì reale: il periodo intrauterino, nel quale l'uomo non è più animale e non è ancora umano. Il luogo delle trasformazioni, degli scambi tra mondi, sarebbe dunque l'utero materno e lo sviluppo fetale diverrebbe così il prototipo psicosomatico per la serie pressoché infinita di simboli e raffigurazioni che riguardano la dinamica trasformativa.



Le connessioni tra mondo dei morti e mondo dei vivi, tra umano ed animale sarebbero così alcuni degli elementi di un linguaggio che tenta di descrivere quella che doveva sembrare una caratteristica di base della vita: la sua possibilità di trasformarsi e di trasmettersi. Gli animali divengono il progenitore totemico all'origine di ogni gruppo umano, e la trasformazione tra umani ed animali assume i contorni di uno scenario mitico che configura in termini ambigui e temibili la possibilità dello scambio tra coppie di opposti. Queste associazioni percepite, un tempo in modo manifesto, secondo la logica binaria come: vita- morte, maschile-femminile, midollo-spirito, individuo-antenato, oggi sono rimosse e si manifestano nelle produzioni oniriche e culturali, già mascherate dai processi difensivi.

Anche secondo la micropsicoanalisi l'incontro con l'antenato avviene durante la vita intrauterina. E' in tale fase che il patrimonio ereditario di immagini filogenetiche assume una forma specifica di vissuto ontogenetico, nel dinamismo onirico materno-fetale. Ecco perché S. Fanti definisce il sogno come "realizzazione mascherata di un desiderio inconscio ancorato nel rimosso pre-originario ed originario, dunque do origine lontana quanto la specie" (S. Fanti, 1984, def. n° 280)

Il feto progredendo nella crescita modella, tramite le proiezioni-identificazioni, l'insieme delle rappresentazioni-affetti che veicola le esperienze copulsionali degli antenati.

Detto in parole più semplici, l'antenato torna a vivere riattualizzando il suo patrimonio esperenziale nel vissuto ontogenetico di ogni singolo individuo. Così nell'inconscio non esiste la morte se non come ritorno a quel luogo da cui siamo venuti.

#### BIBLIOGRAFIA

Anati E. 1992 "Le radici della Cultura", Jaca Book, Milano.

Anati E. 1994, "Arte Rupestre", Studi camuni, vol. 12, Ed. del Centro.

Anati E. 1995, "La religione delle originibi", Studi camuni, vol. 14, Ed. del Centro

Brunod, G. 1989, "Alcune considerazioni sul significato della rosa camuna", in: Appunti, anno III, n° 8,

CESMAP e New 95 1995, "Arte rupestre del Sahara"

Detienne M. 1983, "Dioniso e la pantera profumata", Laterza, Bari

Duvignaud J. 1973, "Le language perdu", PUF

Fanti S. 1984, "Dizionario di psicoanalisi e micropsicoanalisi", Borla, Roma

Ginsburg C. 1989, "Storia notturna", Einaudi, Torino

Hertz R. 1978, "Sulla rappresentazione collettiva della morte", Savelli, Roma

Kerenyi K. 1983, "Nel labirinto", Boringhieri, Torino

La Barre W. 1984, "Muelos", Columbia University Press, N.Y.

Peluffo N. 1976, "Micropsicoanalisi dei processi di trasformazione", Books Store, Torino

Sissa G. e Manuli C. 1991, "Madre materia", Laterza, Bari

Vegetti Finzi S. 1990, "Il bambino della notte", Mondadori, Milano