

TOTEMISMO E CULTURA DIALETTALE

Alcune evidenze a partire dal repertorio paremiologico e fraseologico siciliano

FRANCESCO SCAGLIONE
UNIVERSITÀ DEGLI STUDI DI PALERMO

Abstract – The present work sheds light on the relationship between totemism and dialectal culture starting from the analysis of a range of Sicilian proverbs and phraseologies regarding wild animals (birds, insects and reptiles). The corpus is made up of proverbs and idioms from macro- and micro-areal lexicographical or paremiological repertoires, also considered on the basis of demo-ethnographical studies dealing with Sicilian customs, beliefs and superstitions. The article is aimed both at explaining, from a motivational view point, the value or the origin of a specific expression according to the totemic hypothesis, and at analysing aspects of an ancient era which still dwell in one of the most linguistically conservative levels of the Italo-romance dialects. In particular, the study focusses on two specific features of totemism: on the one hand, the animals' magical-prophetic power influencing both agricultural and pastoral activities and, more in general, man's destiny; on the other hand, the fauna's holiness which justifies expressions of taboo or respect. Moreover, a special attention is paid to fatalism, a common thread which characterises the presence of the animals in the several examples taken into account.

Keywords: totemism; animals; proverbs; Italo-romance dialects; Sicilian.

*Hoy los mitos se revaloran.
Quedó atrás el desprecio que los consideraba
primitivos, absurdos, oníricos, infantiles,
enfermedades del lenguaje.
Han sido tomados de nuevo en serio,
aunque sea con la seriedad del científico
y no del creyente.
(López Austin 2003, p. 25).*

1. Premessa: il totemismo come ipotesi motivante

Come ormai ben noto, gli studi antropologici ed etnolinguistici hanno ipotizzato l'esistenza di una civiltà totemica, in cui il mondo della fauna occupava un ruolo centrale nella struttura sociale e religiosa dell'uomo, consentendo, in tal senso, una lettura coerente di esiti e fenomeni di lingua e cultura (cfr., tra gli altri, Alinei 1984, 2003, 2009; Lanaia 2003a; Riegler 1981a, 1981b). Tale ipotesi riporta agli albori dell'umanità (alle società dei cacciatori e raccoglitori), in cui, tra gli aspetti caratterizzanti, emerge un rapporto di tipo magico e irrazionale tra uomo e animali (selvatici). Ciò muove da una relazione in principio 'egualitaria' – in base alla quale predatori, uccelli e anche insetti vengono considerati esseri equivalenti all'uomo e/o parte del gruppo – che diventa via via asimmetrica, facendo di alcuni animali il simbolo e i protettori del clan, ma soprattutto esseri mitici, superiori all'uomo stesso (Riegler 1981a, p. 305; Lanaia 2003a, p. 16; Domini 1991). La presunta superiorità della fauna si esplica soprattutto nel riconoscimento

di poteri in grado di influenzare la vita e le attività del gruppo e, in ragione di tali capacità sovranaturali, nell'identificazione dell'animale come totem, capostipite o antenato della comunità. Infatti, come sottolinea, tra gli altri, Andrews (2004, p. 140), gli animali selvatici (ma anche alcuni esseri vegetali) sono ritenuti custodi di "poteri archetipici latenti", diretta manifestazione della natura, che si riflette sul loro comportamento e a cui l'uomo si sente strettamente collegato. Conoscere e onorare il totem significa, quindi, armonizzarsi con lo spirito e con l'energia ad esso soggiacente e comprendere la forza invisibile e spirituale che muove l'esistenza umana (Andrews 2004, p. 15 e ss.).¹

In prospettiva linguistica, l'ipotesi totemica costituisce senza dubbio un'importante via interpretativa attraverso cui leggere e spiegare processi onomatopici, diffusi in molte lingue e dialetti, riguardanti la denominazione di molti animali selvatici, processi che risulterebbero altrimenti oscuri (o persino 'bizzarri') e del tutto immotivati.

Alla luce degli studi prima considerati (in particolare, Alinei 1984, 2009), lo Schema 1 tenta di mettere in evidenza e riassumere per grandi linee il rapporto tra totemismo e zoonomastica. Leggendo da sinistra verso destra, partendo quindi dai fattori implicati nell'ipotesi totemica per poi passare ai risvolti linguistici, osserviamo, in ragione della funzione ambivalente dell'animale-totem (sia di antenato che di controllore dell'uomo), due esiti paralleli. Da una parte, si manifesta la tendenza a una zoonimia di tipo parentelare (attraverso iconimi² quali {zia-o}, {nonna-o}, {comare/compare}, etc.) che sancisce un rapporto ancestrale, un'identificazione mitico-magica con l'animale (Juárez San Juan 2017, pp. 196-197) che è difensore, eroe del clan, ma anche demiurgo-*trickster* (Miceli 1984; Hyde 1998) in grado di creare e al contempo distruggere.³ Tale funzione magico-totemica della fauna selvatica, risalente quindi a uno stadio arcaico, passa, sulla base di un sincretismo religioso-culturale, nelle fasi successive, anche in epoca pre-cristiana (ne sono prova la presenza di forme riconducibili a iconimi come {strega}, {fata}, {masciara}) e più tardi nel cristianesimo popolare (attraverso esiti in cui appaiono a santi o altre entità religiose, come {Signore}, {San Paolo}, {San Pietro}, {prete}, {diavolo}; Alinei 1984, p. 41; 2009, p. 360-364). Dall'altra parte, si apprezzano strategie di tabù attraverso soluzioni che richiamano più direttamente le attività e/o i poteri che l'animale esercita sull'uomo, oppure tramite il ricorso ad altri zoonimi⁴ e a ipocoristici⁵ da cui è possibile desumere una qualche forma di paura e di reverenza nei confronti dell'animale,⁶ dettata sempre dalla sua 'supremazia' (vedi Riegler 1981b, pp. 341-347).

¹ Anche Frazer (2019, p. 689) aveva sottolineato il legame tra uomo e fauna/flora selvatica spiegando che "the reason why a clan revere a particular species of animals or plants (for the clan totem may be a plant) and call themselves after it, would seem to be a belief that the life of each individual of the clan is bound up with some one animal or plant of the species, and that his or her death would be the consequence of killing that particular animal, or destroying that particular plant".

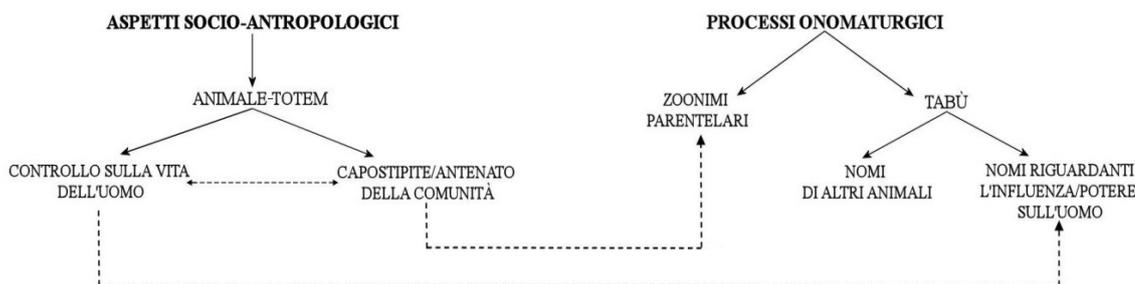
² Con iconimo si intende una parola già esistente in una lingua che svolge la funzione di 'nome-icona' o 'nome-motivante' che giustifica, a sua volta, la denominazione di un (nuovo) referente (Alinei 1995, 1997). Per convenzione l'iconimo viene riportato tra parentesi graffe.

³ Come sottolinea Radin (1972, p. xxiii), "[t]rickster is at one and the same time creator and destroyer, giver and negator, he who dupes others and who is always duped himself. He wills nothing consciously. At all times he is constrained to behave as he does from impulses over which he has no control. He knows neither good nor evil yet is responsible for both. He possesses no values, moral or social, is at the mercy of his passion or appetites, yet through his actions all values come into being".

⁴ Ad esempio, l'iconimo {il buon vitello} che nelle lingue celtiche indica l'orso (Alinei 2009, p. 365).

⁵ Come per *bidđina* 'bellina', che nei dialetti siciliani rappresenta la denominazione di 'varie tipologie di afidi', ma indica anche 'tipo di serpente dai colori vivaci', o 'rettile immaginario' (VS/I).

⁶ In questa seconda categoria, espressione diretta di una qualche forma di interdizione linguistica, la necessità di non nominare direttamente l'animale nascerebbe, al di là dell'aspetto sacro, dal pericolo che

TOTEMISMO

Schema 1

Aspetti socio-antropologici del totemismo e riflessi onomaturgici sulla zoonomastica.

Sebbene l'ipotesi totemica trovi, come sottolineato, un più diretto riscontro in ambito onomastico, costituendo anche il punto di osservazione privilegiato attraverso cui ricomporre i cocci di un'antica civiltà, è possibile, ad ogni modo, supporre e cogliere un legame all'archetipo socio-antropologico dell'animale-totem anche in altri fatti di lingua.

Con questo contributo si intende analizzare il rapporto tra totemismo e cultura dialettale a partire dall'analisi di una serie di paremie e fraseologie riguardanti principalmente animali selvatici e insetti. Più nel particolare, ci si concentrerà su proverbi, detti, formule di scongiuro e modi di dire siciliani desunti da uno spoglio di opere lessicografiche di respiro regionale (VS) e di repertori dialettali e paremiologici micro-areali (come per il caso delle Madonie: Sottile, Genchi 2011; Minà Palumbo 1989), raccolti grazie all'aiuto di informatori con buona competenza in dialetto, o tratti e considerati alla luce anche di studi demo-etnografici riguardanti usi, credenze e pregiudizi diffusi in Sicilia (Pitrè 1993). La scelta di rifarci soprattutto al patrimonio fraseologico e paremiologico tradizionale muove dal carattere conservativo di tale settore che spesso racchiude e cristallizza un sapere popolare arcaico (che accomuna talvolta areali molto estesi), basato su un rapporto diretto con il mondo e generalmente al riparo dal 'peso' della cultura dominante (vedi Franceschi 1978, 1994).

L'obiettivo principale del lavoro è quello sia di leggere e 'spiegare', secondo un approccio motivazionale, il valore e il perché di una data espressione sulla base dell'ipotesi totemica, sia di cogliere ed esaminare, giungendo alla "struttura delle cose" (Alinei 1984: 37), aspetti di questa antica cultura che sembra lasciare tracce ormai opache all'interno di uno degli elementi linguisticamente più 'genuini' dei dialetti. Nello specifico, l'analisi si baserà su due aspetti fondanti della cultura totemica: da un lato, la valenza magico-profetica dell'animale, connessa al mondo agricolo e pastorale del territorio, ma anche, più in generale, alla fortuna dell'uomo; dall'altro, la sacralità della fauna selvatica da cui muovono formule e pratiche di tabù e 'rispetto'. Infine, verrà sottolineato l'aspetto fatalistico che, come una sorta di filo rosso, caratterizza la presenza dell'animale nelle varie espressioni esaminate.

2. Il 'potere' dell'animale

"ovunque l'animale si trovi il suo nome pronunciato giunga fino a lui e lo chiami ad attaccare e sbranare lo scellerato" (Riegler 1981b, p. 341).

2.1. Tra scienza e magia: animali e mondo agro-pastorale

Come chiarisce Alinei (1984, p. 10),

[n]ella letteratura etnologica ricchissima è la documentazione sulle credenze relative agli animali-totem che controllano gli elementi atmosferici, facilitano la caccia e la raccolta, con gli stessi poteri che poi ritroviamo concentrati nelle mani delle maghe, degli sciamani, dei sacerdoti, dei *rain-makers* ecc.⁷

Il ‘potere’ del totem, tale da renderlo superiore a qualsiasi altro essere umano, si configura quindi come un potere antico, cosmogonico, che abbraccia cielo e terra, in grado di condizionare l’uomo e le sue attività. Il retaggio di tale credenza sembra in parte conservarsi in alcuni *detti didattici* (secondo la classificazione di Franceschi 1994) di ambito agrario-pastorale incentrati, ad esempio, sul comportamento degli uccelli quale segnale tangibile di preciso ammonimento.

- | | |
|--|--|
| (1) <i>passa lu groy, punci lu voi</i> (VS/II) | quando la Nonna [<i>lu groy</i>] passa, pungi il bove (Minà Palumbo 1989, p. 166); affretta il lavoro perché si avvicina la tempesta |
| <i>quannu passa lu groy / Acqua o prima o poi</i> (Pitrè 1993, p. 384) | quando passa la gru, acqua prima o poi |
| (2) <i>quannè canta la pirnicè a lu chiarchiarè, arridducè ligna a lu pajjarè</i> (Castelbuono, Pollina; Sottile, Genchi 2011 ⁸) | quando canta la coturnice/il gufo alla pietraia, porta legna al pagliaio/focolare |
| <i>quannè canta la pirnicè a lu chiarchiarè, arridducè ligna ô fucularu</i> (Castelbuono; Sottile, Genchi 2011) | |
| <i>quannu canta lu gufu a lu chiarchiaru / Carrià ligna a lu pagghiaru</i> (Pitrè 1993, p. 48) | |

Che il comportamento dei volatili sia stato oggetto nel corso della storia dell’umanità di attenta interpretazione e di una (ancora viva) superstizione popolare è di certo un fatto ben noto. Come indica, tra gli altri, De la Garza (1995, p. 7), la capacità di ascendere al cielo rende tali animali esseri sacri per eccellenza (vedi anche Carranza-Vera 2011, p. 82), fino a diventare “la encarnación misma de lo divino; o bien, [...] ser[es] que se comunica[n] con los dioses y transmite[n], con un peculiar lenguaje, los mensajes de aquéllos (Juárez San Juan 2017, p. 162).⁹ Nel nostro caso, gli esempi in 1) e 2), basati rispettivamente sul

⁷ Anche in questo caso l’aspetto onomastico sembra sancire in modo più diretto tale rapporto attraverso la presenza di nomi di animali che annunciano il maltempo, come per il caso dell’inglese *rain bird* o del francese *pic de la pluie* per indicare il picchio verde (Riegler 1981b, p. 349). Non mancano inoltre zoonimi che designano, ad esempio, l’arcobaleno o altri fenomeni atmosferici, ma anche fiumi, frane, valanghe e terreni paludosi (Alinei 1988, 2009). Ricordiamo, in tal senso, il siciliano *ddrà/ddràia* (o nella versione parentelare *mamaḍḍrà* ‘mamma draga’ o *zzaḍḍràia* ‘zia draga’, presente in molte fiabe isolate) che indica la ‘draga’, l’‘orchessa’, ma che si collega ad elementi naturali quali acqua e vento, indicando anche un ‘mostro favoloso per incutere paura ai bambini, perché non si avvicinino alle cisterne o alle vasche d’irrigazione’. Nei derivati *ddragunara/ddragunera* designa, invece, ‘violento rovescio di pioggia; pioggia torrenziale; tromba marina; corso d’acqua in piena; rumore di torrente in piena’ (VS/I; vedi anche Castiglione 2017, pp. 485-486).

⁸ Nel caso di paremie e modi di dire tratti da Sottile, Genchi (2011) o per altri da me reperiti, verrà indicata la località di riferimento.

⁹ Si tratta di una credenza attestata già in epoca etrusca, ma che si conserva anche nel paganesimo greco-romano, in base alla quale i volatili diventano messaggeri dei (*mala*) *auguria* degli dei. Non a caso, alcuni

passaggio della gru e sul canto della coturnice o del gufo, mettono in guardia il contadino dall'arrivo imminente del maltempo e della pioggia.

Nonostante l'assenza nel detto siciliano di precise 'spie' onomastiche attraverso cui cogliere in modo più esplicito il legame alla cultura totemica, la traduzione in 1) data da Minà Palumbo sembra proiettare *ante diem* verso una possibile lettura del proverbio alla luce del totemismo (vedi Sezione 1, Schema 1) e dell'influenza e controllo dell'animale sull'uomo, aspetti, questi ultimi, provenienti presumibilmente da un sostrato arcaico, passato, in una fase successiva, al mondo agricolo. Lo zoonimo parenterale *Nonna* (in siciliano *groi*), infatti, indica nella lingua comune una particolare specie di gru, l'*Ardea cinerea*, uccello migratore diffuso in Europa, Africa e Asia. E partendo proprio dall'aspetto migratorio, il naturalista e agronomo siciliano chiarisce il valore del proverbio su basi scientifiche, specificandone anche gli aspetti etnografici, ovvero la pratica (e il suggerimento) di arare (da qui la necessità di *pùnciri*, di pungolare, spingere i buoi) e seminare i campi prima dell'arrivo delle piogge autunnali:

[i]nteressantissimo questo proverbio per l'epoca delle sementi, la quale deve postergare, ed anticipare, secondo che le autunnali piogge, e gli inverni anticipano, o postergano. Uno de' principali indizi de' freddi precoci o tardivi si è l'emigrazione degli uccelli [...].

La Nonna, *Ardea cinerea* Lin. chiamata nel nostro dialetto *Grù*, *Groi*, nell'està [sic] abita i paesi settentrionali sul finir di settembre comincia ad emigrare, e fra noi in taluni anni passa nel principio di ottobre, sino al venti novembre, di rado in dicembre, e va a svernare nell'Egitto, e in altri paesi più caldi dell'Africa.

Nel primo passaggio il bifolco deve affrettarsi a riarare, ad interzare, ed a seminare, perché le piogge autunnali, i freddi, ed anco le nevi sono prossime; il passaggio di questo uccello è un buon indizio per la semina, perché costantemente due o tre giorni dopo succede la pioggia, che è favorevole a far germogliare il grano. (Minà Palumbo 1989, pp. 166-167; corsivo nell'originale)

Come evidente, le spiegazioni addotte da Minà Palumbo si riferiscono più razionalmente a precetti popolari, mossi dallo sguardo attento e sapiente del contadino che mette in relazione mondo naturale e cambiamenti climatici stagionali, smentendo quindi nei fatti una successiva interpretazione del proverbio su basi totemiche. Ciò nonostante, le due realtà emerse dall'analisi della paremia non sembrano entrare in effettivo contrasto. Infatti, d'accordo con Lévi-Strauss (2010, p. 27),

[i]l pensiero magico non è un principio, uno spunto o un abbozzo, la parte di un tutto ancora in via di realizzazione, ma un sistema ben articolato, indipendente, per questo rispetto, da quell'altro sistema che la scienza sta costruendo [...]. Invece di contrapporre magia e scienza, meglio sarebbe metterle a raffronto come due modi di conoscenza, diseguali nei risultati teorici e pratici [...].

Pertanto, nel nostro caso, l'elemento magico-totemico attribuibile alla gru, risalente a un'epoca molto antica, non entra in conflitto e/o non viene messo in discussione da quello scientifico-razionale, giacché entrambi i fattori costituiscono chiavi di lettura differenti del medesimo fenomeno, le quali non si proiettano in un rapporto necessariamente oppositivo.

Per i detti in 2) incentrati sul canto della coturnice (*pirnicè*) o del gufo (*gufu*), sembrano invece sorgere pochi dubbi sul legame all'archetipo dell'animale-totem¹⁰. La

uccelli (o animali in genere) vennero scelti per simboleggiare le divinità dell'Olimpo, come per la civetta, associata ad Atena, o l'aquila, attribuita a Zeus (Lanaia 2003a, p. 16).

¹⁰ In realtà, anche per questo proverbio, Minà Palumbo (1989, p. 74) cerca, seppur con poca convinzione, di fornire una spiegazione 'scientifica', sostenendo che "[q]uando si approssima un cambiamento di tempo gli

funzione profetica e il valore funesto che la tradizione popolare riconosce a entrambi gli animali verrebbero ulteriormente avvalorati, in prospettiva spaziale, dal luogo da cui i due uccelli intonano il loro canto di malaugurio, caratterizzato anch'esso da infelice sentore. Scenario desolato e solitario, il *chiarchiaru* nella cultura naturalistico-paesaggistica dialettale è luogo pauroso, sciagurato, abitato da animali sinistri e iettatori, metafora dello scorrere del tempo, dell'affastellarsi delle 'opere e giorni' dell'uomo e triste epilogo della vita. Il macabro valore della pietraia trova ulteriore conferma, sempre in prospettiva paremiologica, nella massima riportata da Sciascia (1982, pp. 29-30) in *Kermesse (E lu cuccu ci dissi a li cuccuotti / a lu chiarchiaru nni vidiemmu tutti 'e il cucco disse ai suoi piccoli / ci vedremo tutti alla pietraia')*, in cui il *chiarchiaru* rappresenta la meta finale, destino ineluttabile dove, presto o tardi, si recheranno tutti gli uomini per tirare le fila della propria esistenza (vedi Trovato 2002, pp. 858-859; Sottile 2019, pp. 191-192; Sottile, Scaglione 2020). La coturnice o il gufo che canta sulla cima o nei pressi di una pietraia costituisce, quindi, un *tableau vivant* denso di (nefasto) significato, un'icona malefica, cimiteriale, che incarna in pieno l'immagine dell'animale-totem, manipolatore e foriero di sventure per l'uomo.¹¹

Guardando invece al mondo pastorale, il 'potere' dell'animale non sembra però limitarsi al controllo degli agenti atmosferici, ma si estende anche ad altri aspetti della fauna selvatica, e in particolare agli insetti:

- (3) *quannu canta lu cuccu lu vuiaru si pila tuttu* quando canta il cuculo, il bovaro si
(Gratteri; Sottile, Genchi 2011) disperava

In 3), infatti, la 'disperazione' del bovaro si riferisce all'arrivo dei tafani, sorta di mosche-zanzare (*Tabanus bovinus*) diffuse soprattutto nel periodo estivo, che si nutrono principalmente del sangue di animali domestici. Il canto infausto del cuculo nella credenza popolare costituirebbe un vero e proprio richiamo per insetti altrettanto infausti, causa di *assillo* (in senso denotativo e connotativo¹²) e fonte di preoccupazione per il pastore.

2.2. Animali e fortuna

Dagli esempi considerati, connessi per lo più al ciclo delle stagioni e alla cultura agropastorale del territorio siciliano, è possibile apprezzare una chiara influenza dell'animale sul genere umano e sulle sue attività di sostentamento. Tale aspetto affiora, inoltre, in altri modi di dire o espressioni in cui insetti, uccelli e piccoli rettili diventano i detentori della fortuna (in entrambi i sensi) dell'uomo.

- (4) *si bbinisti pi bbieni ccà cc'è a sieggia e ti assietti; si* se sei venuta con buone intenzioni qui c'è la

animali sono i primi a risentirlo, sia che l'atmosfera è più pesante, sia che àvvi [sic] uno sviluppo maggiore di elettricità che agisce sui loro organi, sia che l'umidità maggiore modifica l'azione dei polmoni, e che so io".

¹¹ Tale valenza negativa, tipica di alcuni uccelli notturni, si ritrova in altri proverbi di area meridionale. Ad esempio, a Felitto, nel Cilento, è comune il detto *quannu canta la cuccuvaia accortè a ddò tramenda* ('quando canta la civetta, attento a dove guarda'); o, ancora, a Corleto Perticara, in Lucania, è diffuso il proverbio *a cuccuvaia viat'adduvè canda, male adduvè guarda* ('la civetta attento a dove canta, male dove guarda'). In entrambi i casi, il canto e lo sguardo della civetta sembrano arrecare sventure a chi è nei paraggi.

¹² La parola *assillo*, dal latino *ASĪLUM* ('estro', 'tafano'; LEI), indica, infatti, nella lingua nazionale: 1. Nome comune di vari insetti ditteri (estri, tafani) che molestando con la puntura gli animali domestici. 2. fig. Tormento provocato da un desiderio intenso e continuo, o da un pensiero pungente, che non dà tregua [...] (TRECCANI).

- | | |
|--|--|
| <i>bbinisti pi mmali vatinni r'unni vinisti</i> (Palermo) | sedia e ti puoi sedere; se si venuta con cattive intenzioni, ritorna da dove sei venuta. |
| (5) <i>cci canta a ciaula</i> (VS/I) | gli/le canta la gazza; di chi sia fortunato nel gioco e negli affari |
| (6) <i>aviri la lucerta ccu-ddu cudi</i> (Pitrè 1993, p. 362; VS/II) | avere la lucertola a due code; essere particolarmente fortunato |

L'esempio 4) è una espressione diffusa a Palermo, conosciuta e ancora pronunciata dalle anziane signore all'ingresso o alla vista (soprattutto durante le sere d'estate) di una falena in casa. Si tratta di una vera e propria formula di scongiuro nei confronti di un insetto che assume nel credo popolare un ruolo ambivalente (come per il *trickster*; Sezione 1, nota 3), poiché foriero tanto di buona quanto di cattiva sorte. Inoltre, la falena non va mai toccata o uccisa, ma eventualmente accompagnata fuori dalla abitazione. Tali aspetti, cristallizzati in precise formule linguistiche e specifici comportamenti rituali, sembrano richiamare e avvalorare le numerose credenze, già documentate in epoca ottocentesca e diffuse in molte comunità europee, in base alle quali le farfalle notturne racchiudono esseri magici (fate o streghe) o le anime dei defunti.¹³

Ma se per la falena sembra emergere una sorta di oscillazione tra bene e male, tra sorte e sventura, in altri modi di dire è possibile apprezzare, invece, un valore chiaramente positivo dell'animale. Ad esempio, il canto della *ciàula* 'gazza' (5), uccello macabro al pari della *pirnicè* 'coturnice' e del *gufu* 'gufo', a differenza di quanto osservato in precedenza (Sezione 2.1), assume una valenza propiziatoria, avvantaggiando la persona verso cui è rivolto.¹⁴ Tale condizione favorevole accomuna anche i rettili – esseri di certo non estranei a credenze popolari in cui appaiono quali entità misteriose e sacre (vedi Sezione 3) – come nel caso della lucertola. Infatti, secondo quanto documentato da Pitrè (1993, p. 362) per la Sicilia,

non v'è lucertola che si uccida, anzi si ha la maggior cura di non maltrattarla quando una se ne acchiappi. Che se caso vuole che essa muoia o s'abbia bisogna di ucciderla nello scagliarle una pietra, si protesta di non voler offendere altro che l'animale e non lo spirito in esso racchiuso: *Pi serpi t'amazzu*, ovvero: *Pri serpa t'ammazzu*, *Si si' donna m'arrispuuni* [per serpe ti uccido, se sei donna mi rispondi] (Menfi), parole sacre che porterebbero gran danno tacere. Se poi essa contrae e piega la coda, ciò vuol dire che impreca all'anima di chi l'ha uccisa, o bestemmia (*santìa*), e allora non potrà farsi a meno di ripetere: [...] *'U santiari a mia, Cà su' figghiu di Maria* [non bestemmiare contro di me / che sono figlio di Maria]. (Corsivo nell'originale)

¹³ Ad esempio, il naturalista Figuièr (1871, p. 117) nel descrivere la sfinge testa di morto (*Acherontia atropos*) – una particolare tipologia di falena che deve il suo nome a delle macchie gialle sul dorso simili a un teschio – racconta che in passato “si credette vedere in questo lugubre silfo notturno il messaggere della morte, perché ne portava le insegne. [...] Nelle veglie campestri si sente dire che questo feroce abitante dell'aria è in relazione colle streghe, e che mormora al loro orecchio, colla sua voce triste e lamentosa, il nome della persona che la morte deve in breve rapire”.

¹⁴ In realtà, anche altri volatili già considerati sinistri possono mostrare una valenza positiva. Ad esempio, la lessicografia dialettale documenta il *cuccu di stadđa* ('gufo di stalla'), ovvero il 'gufo imbalsamato che si teneva appeso nelle stalle come portafortuna' (VS/I), pratica che dimostra, quindi, la funzione apotropaica e l'oscillazione tra favore e sventura, tipiche di alcuni animali selvatici. Ciò si registra anche in altre aree del Meridione, come per il salentino *spirlingò/spirlingò* 'cinciallegra' (VDS/II), che appare nel detto *quandu canta lu spirlingò, ci à tristu patruini cangiare lu pò* 'quando canta la cinciallegra, chi ha un cattivo padrone può cambiarlo' (De Donno 2004), di cui si attesta, però, anche la versione in forma negativa (*quandu canta lu spirlingoi, ci hai fiaccu patruinu cangiare nu lu poi*; Attanasi, Vernaleone Lavilla 1989; vedi anche DDS/II), fattore che sembra quindi confermare il valore ambivalente di alcuni uccelli.

Come evidente, il demologo siciliano, oltre a confermare il rispetto per la lucertola, determinata dalla presenza di un qualche spirito, riporta anche delle formule attraverso cui scongiurare l'ira del rettile nei confronti dello sventurato che, per circostanze eccezionali, si vede costretto a macchiarsi di un atto 'empio'. Nel caso del modo di dire in 6), però, si fa riferimento a una particolare lucertola, la lucertola a due code, le cui fattezze, determinate probabilmente da una malformazione occasionale – tale da renderla un vero e proprio scherzo della natura –, alimentano bizzarre superstizioni che sanciscono perfino una funzione talismanica dell'animale. Non a caso, sempre Pitrè (*Ibid.*), soffermandosi su tale tipologia di rettile, riferisce:

[l]a lucertola a due code, rarissima, è poi sacra e di buon augurio, e fortunato colui che riesce ad acchiapparne una viva! Basta dire che messa in uno scatolo con entro i novanta numeri del Lotto, scritti su altrettanti polizzini, prenderà con la bocca i cinque che dovranno sortire nella prossima estrazione.

Il potere della lucertola e il suo influsso positivo sono talmente grandi, quindi, da poter essere sfruttate nel gioco. Si tratta, quest'ultima, di una credenza testimoniata, tra gli altri, anche in una delle note critiche di Puccio Lamoni (pseudonimo di Paolo Minucci) che accompagnano la prima edizione del poema eroicomico di area toscana *Il Marmantile racquistato* di Perlone Zipoli (1815), risalente alla seconda metà del XVII secolo. In particolare, nel momento in cui Nepo (uno dei protagonisti) viene accostato all'immagine del diavolo a due code, si chiarisce che:

[i]l poeta s'è ricordato qui del proverbio *Aver la lucertola a due code*, che vuol dire *Essere affortunato*; perché fra la gente di cervello debole corre una superstiziosa voce, che uno che tenga addosso una lucertola con due code, sia fortunatissimo, in ogni cosa; ma particolarmente nel gioco. (p. 31; corsivo nell'originale)

Come evidente, le precisazioni poste in nota dal critico appaiono interessanti principalmente per due ragioni: da un lato, testimoniano la presenza del modo di dire diffuso in altre aree al di fuori della Sicilia; dall'altro, invece, documentano la diffusa credenza che fa della lucertola a due code un portafortuna, un talismano, in quanto detentore di poteri soprannaturali.¹⁵

3. Tabù e 'rispetto'

Dall'analisi fin qui proposta, emerge, tanto nelle espressioni linguistiche che nelle pratiche ad esse connesse, un atteggiamento timoroso nei confronti degli animali che accomuna molte delle paremie e dei detti esaminati. Tale fattore trova più diretto riscontro in altri proverbi e modi di dire che implicano una qualche forma di tabù e rispetto nei confronti soprattutto di serpenti e di altri uccelli in parte già considerati:

¹⁵ L'aspetto 'divino' dell'animale viene indicato più chiaramente da Gené (1869, p. 32) che riporta la credenza secondo cui "uno, il quale tenesse addosso una lucertola con due code dovesse essere [...] grandemente privilegiato da Plutone, perché a questo Dio delle ricchezze attribuivasi due code". Pertanto, la sacralità di tale particolare tipologia di rettile trova conferma dal suo accostamento a una divinità pagana (vedi Sezione 2.1, nota 9), ovvero Pluto (spesso confuso e associato, come in questo caso, a Plutone), dio dell'abbondanza di cui si narra che, accecato da Zeus, distribuisse ricchezze a casaccio (Gislon, Palazzi 2002).

- (7) *dici u scursuni: un mi tuccari ca iò un ti tùoccu ma si mmi tùocchi iò ti stùoccu* (Caltavuturo; Sottile, Genchi 2011) dice lo scorsone: non mi toccare che io non ti tocco, ma se mi tocchi ti faccio male; fino a quando mi lasci in pace non ti succederà niente
- (8) *ti salutu cucca!* (VS/I) ti saluto civetta!; addio, tutto è finito!

È proprio in questo ‘pauroso’ riguardo verso l’animale, ben oltre la sua effettiva pericolosità,¹⁶ che, come già indicato altrove, è possibile intravedere un legame al totemismo. Nel folclore e nella cultura popolare, infatti, era diffusa la credenza che i rettili (come il gecko e la lucertola; vedi Sezione 2.2) e alcuni uccelli fossero esseri magici e protettori della famiglia poiché reincarnazione delle anime dei cari defunti.¹⁷ L’apparizione di questi animali indicava la vicinanza di un antenato venuto in genere a reclamare e a ‘traghetare’ nell’aldilà i propri discendenti (Riegler 1981b, p. 347; Alinei 1984, p. 8). Tutori della famiglia e al contempo psicopompi, quindi, che nutrendosi di carogne traggono dalla morte stessa il proprio nutrimento, ma anche animali secolari, imperituri,¹⁸ in grado di vivere in luoghi inospitali, impervi e in condizioni climatiche sfavorevoli.

Lo *scursuni* ‘biacco’, in particolare, è una serpe scura (tendente al nero) il cui ‘potere’ di tipo fascinatorio è ritenuto risiedere principalmente nello sguardo:

[g]li scorzoni sono rettili calamitati, i quali guardando fissamente gli uccelli li attraggono nello loro fauci. [...] Quando due scorzoni son di fronte l’uno all’altro, ritti, hanno maggiore potenza di affascinare. Allora gli uccelli che passano dall’alto, per forza irresistibile vengono attratti ad essi e piombano nelle loro bocche [...]. (Pitrè 1993, p. 370)

¹⁶ Considerando, infatti, gli esempi 7) e 8), lo *scursuni*, che in Sicilia designa in genere il biacco (*Hierophis viridiflavus*) o, a volte, altri serpenti della famiglia dei colubridi, è una serpe non velenosa che in genere, se avvicinata, preferisce la fuga a un eventuale attacco; la civetta, invece, animale dei boschi, non reca, dal canto suo, alcun danno all’uomo.

¹⁷ Basti pensare, ad esempio, ai larari latini, espressione più genuina di un paganesimo ‘popolare’, in cui si osserva sempre la presenza di serpenti quali protettori-custodi della casa (Castiglione 2017, p. 490; Giacobello 2008); o ancora, in tempi più recenti, all’usanza, documentata da Rohlf (1966-1967) tra i campagnoli calabresi, di ospitare e nutrire, come vero e proprio animale domestico, la *fata*, una particolare specie di serpe bianca.

¹⁸ La longevità riconosciuta, ad esempio, allo *scursuni* e alla *cucca* viene avvalorata rispettivamente in prospettiva etimologica e paremiologica. Il termine *scursuni*, infatti, si ricollega alla forma tardo-latina CÛRTIO(NEM) (‘vipera’), derivata da CÛRTUS (in quanto serpe di modesta lunghezza), ma che giustifica l’esito finale (in particolare, la presenza di *s-* nelle lingue e dialetti romanzi) come retroformazione da *EXCURTIARE (FEW/II). Tale verbo, per accostamento secondario di tipo paremiologico, si collega, a sua volta, a SCORTĒA/SCURTEA (‘fatto di pelle, di cuoio’, da SCÛRTUM), da cui deriverebbe anche la parola italiana *scorza* (DEI/V). Il riferimento è quindi alla muta, alla capacità dello scorzone (come di tutti i serpenti) di rigenerarsi e nascere sempre a nuova vita. Nel caso della *cucca* si attestano, invece, alcuni modi di dire e proverbi (simili ad altri presenti in molte lingue) in cui la civetta diventa, per antonomasia, simbolo di lunga vita: *aviri l’anni di la cucca, èssiri cchiù vècchiu di la cucca*, ‘essere vecchissimo’ (VS/I); *si vvo camparè l’annè di la cucca sfarda stuvala assai e llinzola picca* (‘se vuoi campare gli anni della civetta consuma molti stivali e poche lenzuola; Sottile, Genchi 2011), in cui la prospettiva di una esistenza tanto lunga quanto quella della civetta si associa più all’attività che non all’inerzia. Tale condizione accomuna, inoltre, altri uccelli della famiglia degli strigiformi, quali il barbagianni che credenza vuole possa vivere fino a mille anni (Pitrè 1993, p. 411).

Ma se dalle informazioni fornite da Pitrè si evince un celato ammonimento basato su una sorta di *noli spectare* – pena restare ipnotizzati dallo sguardo ammaliante del serpente – nel proverbio 7) si osserva alla lettera un’interdizione fondata sul *noli tangere*. Ciò si spiega molto probabilmente in ragione della sacralità dell’animale che, in quanto custode delle anime dei morti, *non può e non deve* essere toccato. La paremia, pertanto, conservando i resti opachi di avite credenze, sancisce un vero e proprio tabù, da intendere non nel senso adoperato nella Sezione 1 (equivalente al concetto di interdizione linguistica), ma nel suo significato più denotativo ed etimologico perché basato sullo spazio fisico, sul contatto e sul divieto di valicare un ipotetico confine tra terreno e ultraterreno, tra umano e divino.¹⁹

Un’ulteriore forma di credenza spiegabile alla luce della cultura totemica riguarda la pratica di salutare gli animali protettori e progenitori del clan,²⁰ fissata anch’essa in alcune fraseologie dialettali. Nell’esempio 8), incentrato nuovamente sulla civetta, sembra infatti cristallizzarsi l’antica usanza di rispetto nei confronti del totem il quale diventa, inoltre, simbolo dell’ineluttabilità degli eventi. Ciò si evince dal valore semantico-pragmatico, in cui, come per la coturnice o il gufo (Sezione 2.1), la presenza della civetta sta a indicare la fine di tutto, un destino o, più in generale, fatti o azioni ormai conclusi.

4. Un destino inesorabile

Come emerso in modo più o meno implicito dagli esempi precedenti, un’ulteriore peculiarità, spiegabile in base al rapporto tra ipotesi totemica e paremiologia/fraseologia dialettale, riguarda un evidente senso di fatalismo caratterizzante la fauna selvatica di volta in volta richiamata. Ciò muoverebbe, ancora una volta, dalla superiorità del totem, che detiene e controlla le sorti dell’umanità, e al cui volere l’uomo non può che, *a fortiori*, adeguarsi. Il legame tra immutabilità degli eventi e animale affiora chiaramente, ad esempio, nel seguente proverbio, la cui ‘protagonista’ è la cinciallegra:

- (9) *cu ficè ficè , dicè a munacheddṛa* (Sottile, Genchi 2011) quel che è fatto è fatto, dice la cinciallegra [*munacheddṛa* ‘monachella’]; troppo tardi, adesso non c’è più nulla da fare

A differenza degli altri casi analizzati, in 9) appare opportuno soffermarsi in modo più puntuale sull’aspetto onomastico, giacché sembrerebbe avvalorare il legame dell’uccello

¹⁹ La parola tabù, di origine indonesiana (in cui suona, più o meno, *ta-pu*), indica in senso letterale “ciò che si trova al di là di un recinto e con il quale non si può entrare in contatto perché ciò che si trova in questa condizione è connesso con la sfera sacro, misterioso e intangibile, pena l’incorrere nell’ira divina” (Dragotto 2010, p. 152).

²⁰ Ad esempio, nella popolazione dei Nenci l’orso è considerato animale sacro e, in quanto tale, non solo non viene chiamato con il suo nome (optando per zoonimi di tipo parentelare, come {madre}, {nonna}, {vecchia}), ma si è obbligati, in segno di rispetto, a una qualche forma di saluto ogni volta che si incontra (Alinei 1984, p. 7). Restando però in ambito italo-romanzo, la pratica del saluto è diffusa anche in contesto alpino in relazione soprattutto all’attraversamento di luoghi in cui si crede vivano entità magiche. Ciò si riflette, non a caso, anche su alcuni toponimi (classificati in genere come mitotoponimi) in cui traspare la presenza di esseri quali vecchie o streghe, come, ad esempio, il *Col’d la Viélha* (‘Colle della Vecchia’; ATPM inchiesta inedita) a Gravere (TO) in area francoprovenzale o l’occitano *Col’d la Velho* (‘Colle della Vecchia’; ATPM/45) a Chiomonte (TO). Sempre in territorio occitano si registra il toponimo *Bric d’là Masca* (‘Dirupo delle streghe’; Martin, Bourlot 2015, p. 50) a Fenestrelle (TO). Per una visione toponomastica più ampia e dettagliata, cfr. Rivoira 2013.

alla sfera del divino. Infatti, sebbene il nome del volatile potrebbe derivare più semplicemente dal piumaggio del capo (simile al velo monacale), d'accordo con Lanaia (2003b, p. 32), non è da escludere una funzione magico-totemica che verrebbe confermata sia sul piano lessicografico che storico-antropo-onomastico. Riguardo al primo aspetto, nei dialetti siciliani la *munachedda*, oltre a indicare altri animali connessi a credenze di origine totemica (come la mantide religiosa, la coccinella dai sette punti rossa, quest'ultima conosciuta a Militello Val di Catania nella variante ancor più 'cristianizzata' di *munachedda di Sant'Antòniu*), indica anche uno spauracchio per bambini affinché non si avvicinino a vasche e cisterne di irrigazione, e, al maschile (*munacheddu*), designa, così come per altre realtà del Meridione, uno 'spirito folletto che, secondo la credenza popolare, assumeva l'aspetto di un fratellino vestito di rosso ed estendeva la sua protezione ai bambini' (VS/II).²¹ In prospettiva onomastica, invece, sulla base della classificazione proposta da Alinei (2009, pp. 360-361), l'ornitonimo dialettale ricadrebbe nella classe iconimica delle entità magico-religiose cristiane (nello specifico, l'iconimo {monaca}), fattore che conferma la sacralità dall'animale. Occorre precisare, tuttavia, come in parte già indicato (Sezione 1), che quest'ultimo aspetto non è conferito, *sic et simpliciter*, dal tipo di zoonimo; o meglio, il nome dialettale costituirebbe l'esito finale di un percorso storico-antropologico molto più antico. Infatti, come specifica sempre Alinei (1984, p. 49),

se determinati animali hanno nomi esplicitamente cristiani, essi dovevano avere una funzione magico-religiosa anche in epoca pagana, dato che il cristianesimo 'popolare' [...] non può essere altro che il risultato di una sovrapposizione sincretistica su un sostrato sacro precedente [...]. Procedendo all'indietro, se determinati animali avevano un ruolo sacro tanto importante da richiedere una denominazione magico-religiosa prima pagana e poi cristiana, questo ruolo doveva risalire all'origine stessa della religione e cioè al totemismo.

Detto altrimenti, gli zoonimi cristiani rappresenterebbero l'ultimo stadio di un processo di 'conversione' onomaturgica che testimonia le tracce e il mantenimento, nel corso delle diverse fasi che hanno attraversato la storia dell'umanità, dell'elemento sacro e magico riconosciuti in un passato molto lontano a quello specifico animale.

Il proverbio 9), pertanto, testimonia la sacralità della cinciallegra, messaggero celeste al pari di altri uccelli (Sezione 2.1), il cui verso indica l'ineluttabilità degli eventi, il momento fuori tempo massimo a partire dal quale le conseguenze delle azioni sfuggono al controllo dell'uomo.

5. Conclusioni: ciò che resta del mito

Come sostiene López Austin (2003, p. 26), “[e]l enfoque central y obligatorio del estudio del mito no es el de su mero análisis, sino el que conduce al descubrimiento de sus formas de integración en los procesos de las sociedades que le dan vida”. Tuttavia, cogliere e

²¹ Si tratta, come indicato, di una figura magico-legendaria diffusa anche in altre aree del Mezzogiorno. Ad esempio, a Napoli, così come documentato da Serao (1895, pp. 135-147), il *monaciello* è un essere dal corpo minuto e dalla testa grande, benevolo (se porta il cappuccio rosso) o malevolo (se indossa il cappuccio nero), a cui vengono imputati, tra le altre cose, le grida, il pianto e i capricci dei bambini. Nel folclore lucano, invece, così come raccontato da Levi (1947, pp. 134-140) in *Cristo si è fermato a Eboli*, il *munacidd* ('monachicchio') è una sorta di folletto allegro e dispettoso dai cui scherzi è possibile difendersi afferrandolo per il cappuccio rosso che porta sempre indosso.

individuare tali forme di integrazione o, meglio, di continuità rispetto a miti e a pratiche ormai lontane costituisce un percorso complesso e spesso ‘accidentato’ poiché implica la necessità di mettere insieme le varie tessere di una struttura storico-sociale che, sebbene non del tutto perduta, giunge al presente in modo opaco e quasi impercettibile.

Le paremie e i detti dialettali, come dimostrato, racchiudono antiche credenze e superstizioni, e, se letti al di là della superficie, consentono, inoltre, di comprenderne il senso più autentico, l’origine e le motivazioni più nascoste. Nel nostro caso, proverbi, modi di dire e formule di scongiuro del siciliano hanno acquisito maggiore chiarezza alla luce dell’ipotesi totemica, ma, allo stesso tempo, hanno costituito uno strumento attraverso cui cogliere più approfonditamente aspetti di un’antica civiltà giacché, seppur in modo meno evidente rispetto ad altri fattori linguistici, custodiscono il riflesso ormai sbiadito di uno specifico assetto socio-antropologico.

Bionota: Francesco Scaglione è dottore di ricerca in Studi letterari, filologico-linguistici e storico-culturali (Università degli Studi di Palermo, XXX ciclo). Dal 2014 collabora con il gruppo di ricerca dell’*Atlante Linguistico della Sicilia* (ALS), lavorando principalmente alla sezione sociovariazionale. Si è occupato di dialettologia e sociolinguistica, con particolare riferimento alla semantica, al contatto linguistico, all’ideologia, agli arcaismi lessicali, all’analisi del discorso e alla neodialettalità. Rispetto al tema del contatto italiano-dialetto, ha recentemente pubblicato nella collana ‘Materiali e ricerche dell’ALS’ il saggio *Parole di ieri parole di oggi. Il contatto italiano-dialetto nei dati lessicali dell’Atlante Linguistico della Sicilia*, edito dal Centro di studi filologici e linguistici siciliani.

Recapito autore: francesco.scaglione@unipa.it

Bibliografia

- Alinei M. 1984, *Dal totemismo al cristianesimo popolare. Sviluppi semantici nei dialetti italiani ed europei*, Edizioni dell'Orso, Alessandria.
- Alinei M. 1988, *Geografia semantica: continuatori di draco in Italia e in Francia*, in *Espaces Romans: études de dialectologie et de géolinguistique offertes à Gaston Tuailon*, ELLUG-Université Stendal, Grenoble, pp. 459-487.
- Alinei M. 1995, *Theoretical Aspects of Lexical Motivation*, in Elmevik L. (ed.), *Mål i sikte. Studier i dialektologi tillägnade, Svenska landsmål och svenskt folkliv*, Almquist & Wiksell, Uppsala, pp. 1-10.
- Alinei M. 1997, *Principi di teoria motivazionale (iconimia) e di lessicologia motivazionale (iconomastica)*, in Mucciante L., Telmon T. (a cura di), *Lessicologia e lessicografia*, Il Calamo, Roma, pp. 11-51.
- Alinei M. 2003, *Nomi di animali, animali come nomi: cosa ci insegnano i dialetti sul rapporto fra esseri umani ed animali*, in Tugnoli C. (a cura di) *Zoantropologia. Storia, etica e pedagogia dell'interazione uomo/animale*, IPRASE/Franco Angeli, Trento/Milano, pp. 86-114.
- Alinei M. 2009, *L'origine delle parole*, Aracne, Roma.
- Andrews T. 2004, *Segni e presagi del mondo animale. I poteri magici di piccole e grandi creature*, Edizioni Mediterranee, Roma.
- ATPM = Atlante Toponomastico del Piemonte Montano 2013, *Chiomonte*, N. 45, Istituto dell'Atlante Linguistico Italiano, Torino.
- Attanasi M. e Vernaleone Lavilla I. 1989, *'La lingua de lu tata'. Vocabolario del dialetto leccese*, Torgraf, Galatina.
- Carranza-Vera C. 2011, *La rebelión de las aves, testimonios del fin del mundo en textos antiguos y el cine*, in "Ra Ximhai" 7 [1], pp. 81-94.
- Castiglione M. 2017, *I re animali nelle fiabe di Pitrè: nomi o sostanze?*, in Marrone G. (a cura di), *Zoosemiotica 2.0. Forme e politiche dell'animalità*, Edizioni Museo Pasqualino, Palermo, pp. 479-494.
- De Donno G.N. 2004, *Dizionario dei proverbi salentini, Supplemento a Gazzetta del Mezzogiorno*, Congedo, Galatina.
- De la Garza M. 1995, *Aves sagradas de los mayas*, Universidad Nacional Autónoma de México, México.
- DDS = Associazione Linguistica Salentina 'Oronzio Parlangèli' 2013, *Dizionario Dialettale del Salento*, 2 Voll., Edizioni Grigo, Lecce.
- DEI = Battisti C., Alessio G. 1975, *Dizionario Etimologico Italiano*, 5 voll., Barbèra, Firenze.
- Domini A. 1991, *Breve storia delle religioni. La nascita e lo sviluppo del sentimento religioso nelle società umane, dalle comunità primitive agli albori dell'età moderna*, Newton, Roma.
- Dragotto F. 2010, *Lo spazio: nella lingua e della lingua*, in Di Monte M., Rotili M. (a cura di), *Spazio fisico/spazio vissuto*, Mimesis, Milano/Udine, pp. 143-154.
- FEW = Wartburg (von) W. 1922-, *Französisches Etymologisches Wörterbuch*, 25 voll., Klopp (poi Basel, Zbinden), Bonn.
- Figuier L. 1871, *La vita e i costumi degli animali. Gl'insetti*, E. Treves Editore, Milano.
- Franceschi T. 1978, *Il proverbio e l'A.P.I.*, in "Archivio Glottologico Italiano" LXIII, pp. 110-147.
- Franceschi T. 1994, *Il proverbio e la Scuola Geoparemiologica Italiana*, in "Paremia" 3, pp. 27-36.
- Frazer J.G. 2009, *The Golden Bough. A Study in Religion and Magic*, Dover Publications, Mineola/New York.
- Gené G. 1869, *Dei pregiudizi intorno agli animali*, T. Vaccarino Editore, Torino.
- Giacobello F. 2008, *I larari pompeiani. Iconografia e culto dei Lari in ambito domestico*, LED, Milano.
- Gislon M. e Palazzi R. 2002, *Dizionario di mitologia e dell'antichità classica*, Zanichelli, Bologna.
- Hyde L. 1998, *Trickster makes this world. Mischief, Myth and Art*, Farrar Straus & Giroux, New York.
- Juárez San Juan G.L. 2017, *"También yo soy carpintero / cuando estoy con mi muchacha": el pájaro carpintero en algunas manifestaciones de la tradición oral mexicana*, in "Revista de literaturas populares" 17 [1], pp. 161-222.
- Lanaia A. 2003a, *I nomi della mantide religiosa nel dominio linguistico italiano*, in "Bollettino dell'Atlante Linguistico Italiano" 27, Serie III, pp. 1-151.
- Lanaia A. 2003b, *Ornitonomia etnea. Saggio onomasiologico*, Centro di studi filologici e linguistici siciliani, Palermo.
- LEI = Pfister M., Schweickard W., Prifti E. 1979-, *Lessico Etimologico Italiano*, Reichert, Wiesbaden.
- Levi C. 1947, *Cristo si è fermato a Eboli*, Einaudi, Torino.
- Lévi-Strauss C. 2010, *Il pensiero selvaggio*, Il saggiaatore, Milano.
- López Austin A. 2003, *Los Mitos del Tlacuache. Caminos de la mitología mesoamericana*, Universidad

- Nacional Autónoma de México, México.
- Martin M. e Bourlot R. (a cura di) 2015, *Ricerche toponomastiche*, Associazione Culturale La Valaddo.
- Miceli S. 1984, *Il demiurgo trasgressivo. Studio sul trickster*, Sellerio, Palermo.
- Minà Palumbo F. 1989, *Raccolta di proverbi agrari siciliani*, Arnaldo Forni Editore, Sala Bolognese.
- Pitrè G. 1993, *Usi e costumi. Credenze e pregiudizi del popolo siciliano*, Vol. III, Clio, San Giovanni la Punta [Ristampa anastatica dell'edizione di Palermo 1870-1913].
- Radin P. 1978, *The Trickster*, Schocken Books, New York.
- Riegler R. 1981a, *Lo zoomorfismo nelle tradizioni popolari*, in "Quaderni di semantica" 2 [2], pp. 305-324.
- Riegler R. 1981b, *Zoonimia popolare*, in "Quaderni di semantica" 2 [2], pp. 325-361.
- Rivoira M. 2013, *Sortiarie, streghe e masche nella toponomastica piemontese alpina*, in Bonato L. (a cura di), *Vita da strega. Masca, faia, framasun*, Vol. 5, Meti Edizioni, Roma, pp. 119-129.
- Rohlf G. 1966-1967, *Vocabolario supplementare dei dialetti delle Tre Calabrie*, 2 Voll., Bayerischen Akademie der Wissenschaften, München.
- Sciascia L. 1982, *Kermesse*, Sellerio, Palermo.
- Serao M. 1895, *Leggende Napoletane*, Edoardo Perino Editore, Roma.
- Sottile R. e Genchi M. 2011, *Lessico della cultura dialettale delle Madonie. Voci di saggio*, Centro di studi filologici e linguistici siciliani, Palermo.
- Sottile R. 2019, *L'onomastica pirandelliana tra cultura dialettale e dialetto diatopicamente marcato*, in "InVerbis" 9 [1], pp. 179-196.
- Sottile R. e Scaglione F. 2020, *Repertori paremiologici tra meteorologia, paesaggio agrario, mondo animale e spazialità geografico-culturale*, in Valenti I. (a cura di), *Lessicalizzazioni "complesse". Ricerche e teoresi*, Aracne, Roma, pp. 546-564.
- TRECCANI = *Il Vocabolario Treccani*, Istituto della Enciclopedia italiana, Roma (consultabile on line: <https://www.treccani.it/vocabolario/>).
- Trovato S.C. 2002, *La Sicilia*, in Cortelazzo M., Marcato C., De Blasi N., Clivio G. (a cura di), *I dialetti italiani. Storia Struttura Uso*, Utet, Torino, pp. 834-897.
- VDS = Rohlf G. (1956-1957), *Vocabolario dei dialetti salentini (Terra d'Otranto)*, 2 voll. e 1 supplemento (1961), Verlag der Bayer Akademie der Wissenschaften, München [ristampato per conto di Congedo, Galatina, 1976]
- VS = *Vocabolario Siciliano 1977-2002*, a cura di Piccitto G. (Vol. I), diretto da Tropea G. (Voll. II-IV), a cura di Trovato S.C. (Vol. V), Centro di studi filologici e linguistici siciliani, Palermo/Catania.
- Zipoli P. 1815, *Il Malmantile racquistato*, Tomo III, Vannini, Prato.