

A. M. CIRESE

***Il folklore come studio dei dislivelli interni di cultura
delle società superiori***

Università di Cagliari,

dispense per il corso di Storia delle tradizioni popolari, a.a. 1961/62, 188 p.
1961b00

Indice

Parte I

- I. *Il tema centrale della ricerca folklorica***
- II. *L'esclusivismo culturale e il suo difficile superamento***
- 1. Premessa.**
- 2. I fatti folklorici come oggetto di polemica e di considerazione idillica.**
- a) Considerazioni generali.**
- b) Un esempio: il Quattrocento**
- 3. La modificazione delle prospettive.**
- a) La scoperta del Nuovo Mondo e G. B. Vico.**
- b) Le ricerche di tipo "antiquario" e l'illuminismo**
- III. *Orientamenti storicistici nello studio dei fatti folklorici***
- 1. Relativismo culturale e storicismo**
- 2. Contro le concezioni idilliche ed armonistiche del folklore**
- 3. Incertezze di posizioni tra Ottocento e Novecento.**
- 4. Articolazione critica e prospettive di unità organica delle ricerche.**
- IV. *Varietà e uniformità dei dislivelli interni di cultura***
- 1. Premessa**
- 2. Alcuni aspetti della formazione dei dislivelli interni di cultura**
- 3. Posizione e caratteri della zona storica dei fatti folklorici**
- a) Considerazioni generali.**
- b) Incontri e contrasti di concezioni nelle cerimonie e osservanze e il "ciclo della vita"**
- 4. I processi della dinamica culturale**
- a) Tradizione e innovazione**
- b) Integrazione nella cultura del gruppo e acculturazione.**
- c) La propagazione per migrazione**
- d) Altri tramiti e agenti della diffusione**
- e) Difficoltà e possibilità di ricostruire i processi di propagazione**
- 5. Molteplicità di forme e di funzioni, di diffusione geografica e di età storica.**
- 6. Gli schemi di classificazione generica.**
- 7. Le uniformità e la comparazione**

Parte prima

1. Il tema centrale della ricerca folklorica

Le società che comunemente vengono dette "superiori" (quali ad esempio le moderne nazioni europee) appaiono fortemente unificate dalla accentuata centralità della loro organizzazione statale e dalla dichiarata volontà di riconoscersi come unità storiche omogenee; contemporaneamente però esse mostrano, nel loro passato e nel presente, una serie di differenze culturali interne che appaiono più o meno direttamente connesse con le ben note diseguaglianze politico-sociali e che non si riscontrano, almeno in misura altrettanto vasta e decisiva, nelle società che si dicono "primitive". La divisione del lavoro e la diversificazione delle condizioni di vita, il distacco sociale tra i diversi ceti (e in particolare tra classi detentrici del potere e classi subordinate), la lunga durata e la complessità del processo di formazione e di sviluppo, la dislocazione dei gruppi in cui le società evolute internamente si articolano hanno fatto sì che i diversi ceti in cui le società evolute si articolano internamente abbiano partecipato in modo diverso e in condizioni di disparità alla produzione e al godimento di beni culturali: un tipico esempio ci è offerto dalla lenta e faticosa diffusione in larghi strati del possesso di una tecnica culturale fondamentale quale il saper leggere e scrivere.

Ma il fenomeno ha proporzioni assai più vaste. Viviamo in un'epoca di forte dinamismo sociale e di comunicazioni addirittura simultanee tra centri (politici, economici, culturali etc.) e periferie; alla intensificazione dei rapporti di comunicazione, automaticamente provocata dalle condizioni oggettive della nostra struttura economico-sociale, o resa possibile dalla disponibilità di mezzi tecnici prima sconosciuti, si accompagna la proclamazione ufficiale (pur essa in gran parte ignota nel passato) che è dovere della società civile di assicurare la più vasta e rapida diffusione delle conquiste culturali; scuole e radio-televisione, giornali e industrializzazione, azioni di massa e viaggi, cinema e diffusione del libro etc., operano un decisivo incremento numerico del livello culturale medio, lingua comune o *standard* di concezioni e comportamenti. E tuttavia - per poco che esca dal giro del proprio ambiente o che rifletta meno superficialmente sulle condizioni reali della nostra società - ciascuno avverte l'esistenza di "salti culturali" morfologici o storici, qualitativi o quantitativi, tra città e campagna, tra ambienti "colti" e ambienti "popolari".

Talvolta si tratta di semplici variazioni all'interno di un orizzonte comune che non presenta sostanziali incrinature. Le modalità caratteristiche con cui certi paesi celebrano talune festività religiose spesso non si distaccano dalle concezioni comuni e ufficiali, e contemporaneamente differiscono fra loro solo come varietà di una specie unica. Da questo punto di vista generalissimo la processione dei "ceri" di Gubbio non è sostanzialmente diversa da quella dei "candelieri" di Sassari o da quella di Santa Rosa di Viterbo: cambiano certamente l'organizzazione scenica e le simbolizzazioni, ma la concezione che esse esprimono in forme locali e caratteristiche resta sostanzialmente identica, né si distacca di molto da quella universalmente e ufficialmente accettata.

Ben diverso è il caso di certe processioni dirette a propiziare la pioggia, nel corso delle quali la statua del santo viene deliberatamente lasciata per lungo tempo al sole, oppure viene immersa in acqua, e talvolta persino minacciata: qui esiste una vera e propria frattura culturale tra l'ideologia magico-religiosa che ispira questi procedimenti diretti a "costringere" il santo o a "forzare" la natura e il pensiero

moderno e ufficiale, non solo scientifico ma anche mistico-religioso. Sono appunto questi i veri e propri dislivelli culturali interni che anche la più quotidiana esperienza avverte e denomina come tali. Le forze che la religiosità assume in tante processioni o in tanti pellegrinaggi "popolari" colpiscono l'osservatore estraneo perché profondamente diverse da quelle "interiorizzate", "spiritualizzate" etc. delle classi "colte". Il canto a tre voci che può udirsi in tanti paesi della Sardegna urta contro tutte le odierne abitudini musicali dell'orecchio continentale. La disperazione esteriorizzata parossistica e insieme rituale, di certe cerimonie funebri calabresi o lucane scuote per il suo radicale contrasto con le manifestazioni di dolore "intimo" e "composto" che la società "civile" considera oggi legittime e normali. Ognuno di questi incontri, e i mille altri che si potrebbero elencare, può suscitare reazioni affettive diverse ed opposte; ma al fondo del fascino o della ripulsa non è difficile riconoscere un unico elemento, e cioè un senso di estraneità culturale, che appunto si fa esplicito allorché si definiscono questi fatti come "pagani", "medievali", "barbari", "selvaggi" etc.

Più in generale e meno in superficie, la presa d'atto dell'esistenza, della vastità e dell'importanza storico-sociale dei dislivelli che ancora incidono solchi profondi nella compagine culturale della società "civile" si esprime in alcune contrapposizioni ben note: nord e sud, città e campagna, *élites* e classi popolari, etc. Si tratta invero di schematizzazioni che riducono alle polarità estreme una serie molto varia di differenze; esse hanno perciò una indubbia validità generale, ma richiedono insieme (e soprattutto in sede di ricerca scientifica) una più specifica e concreta articolazione attraverso singole indagini volte alla illustrazione ed alla applicazione dei singoli e concreti fenomeni. Nel quadro di queste indagini si inserisce quel complesso di ricerche che vengono dette folkloriche, demologiche o di tradizioni popolari. Così come sono venute storicamente organizzandosi dall'Ottocento in poi, queste indagini si applicano alla rilevazione documentaria, alla analisi classificatoria, alla individuazione storica dei fenomeni di differenziazione culturale esistenti dall'interno delle società più evolute, concentrando specialisticamente l'attenzione sui fatti che più decisamente si distaccano dalle concezioni e dai comportamenti più moderni e più generalizzati. Se dunque gli studi etnologici nella loro generalità indagano le differenze culturali "esterne" alle società evolute, (e cioè le società che si dicono, impropriamente, "primitive" o, meno impropriamente, "arcaiche"), gli studi folklorici si occupano delle differenze "interne": anche essi si collocano perciò nel vasto quadro delle moderne scienze storico-sociali, alla cui formazione hanno - per la loro parte - contribuito, e con le quali conservano complessi rapporti documentari, tecnici, metodologici.

In questa delineazione sommaria e preliminare di ciò che a noi sembra essere il tema centrale delle ricerche folkloriche sono implicitamente dati come pacifici ed acquisiti vari fatti e concetti: il superamento dell'esclusivismo culturale; il rifiuto della concezione idilliaca (o, come è stato detto efficacemente, "armonistica") del folklore; la delimitazione del campo dei fatti folklorici non in base alle vecchie nozioni di "popolo" o di "anima nazionale" e simili, ma in quanto "zona storica". Dobbiamo cercare di rendere esplicito ciò che è per il momento soltanto implicito.

Il L'esclusivismo culturale e il suo difficile superamento

1. Premessa

Proporsi il problema dei fatti folklorici come problema storico (e, più ancora, formularlo in termini di "dislivelli di cultura") implica il ripudio di un atteggiamento

mentale che può denominarsi "esclusivismo culturale". L'"esclusivismo culturale" - più o meno consapevolmente e più o meno grossolanamente - assume la "propria" estetica, i "propri" gusti etc. come valori assoluti ed eterni che in sostanza stanno al di sopra della storia, e ne fa - sotto un analogo profilo di validità universale, assoluta, metastorica - il metro di misura per l'interpretazione ed il giudizio di sistemi culturali (o di singoli fatti inseriti in sistemi culturali) diversi dal proprio. Nel quadro di un simile atteggiamento (che costituisce una forma estrema, ma non per questo meno diffusa, dell'etnocentrismo) la distinzione tra le diverse società e culture assume (lo si voglia o no) un carattere "essenziale" e non "storico": la linea di demarcazione che si traccia tra ciò che il sociologo nordamericano William Graham Sumner (nella sua opera *Folkways*, 1906) chiamò il "gruppo dei 'noi'" (*ingroup, we-group*) ed il gruppo degli "altri" (*out-group, others-group*) non vuole e non può indicare differenze storiche (cronologiche e morfologiche, geografiche o funzionali etc.) all'interno di una totalità di modi di essere e di agire tutti egualmente "umani", ma necessariamente scava un solco (tanto arbitrario e soggettivo quanto profondo) tra la "umanità" dei "noi" e la "non umanità" o "ferinità" degli "altri". L'esclusivismo di cui discorriamo non ha agito solo nel campo dei confronti tra civiltà diverse (romani e barbari, per es., o popoli "civili" e "selvaggi", etc.), e cioè nel settore dei dislivelli "esterni" di cultura; esso ha agito assai più fortemente e lungamente (ed in parte agisce ancora) per ciò che riguarda i dislivelli "interni": tutto ciò che la cultura egemonica riconosce come proprio è per ciò stesso "cultura" o "civiltà" o "buon gusto" o "verità", etc.; tutte le forme divergenti (ed in particolare le persistenze delle concezioni e dei comportamenti *contro* i quali la cultura dirigente ed egemonica ha costruito se stessa) appaiono come "ignoranza", "barbarie", "cattivo gusto", "rozzezza" e via dicendo.

Non giudichiamo per ora della importante funzione storica che questi atteggiamenti polemici hanno svolto e svolgono nel processo di nascita, sviluppo, conservazione e trasformazione delle culture: dovremo accennare altre volte a questo aspetto non trascurabile del problema. Per il momento ci occorre mettere in rilievo che, per ciò che riguarda i dislivelli interni di cultura, nessuna riflessione storica o scientifica sui fatti folklorici è stata possibile sino a che non si sono abbattute alcune delle barriere più anguste dell'esclusivismo culturale. Infatti parlare di "dislivelli di cultura" (o, comunque, considerare i fatti folklorici come fatti storici) equivale ad affermare che - almeno in linea di principio, e salvo le ulteriori operazioni di storicizzazione - un uso superstizioso ed una pratica religiosa ufficialmente ammessa, una costumanza "selvaggia" ed un rito "civilissimo", l'antropofagia e il vegetarianismo, etc. sono tutti (e tutti allo stesso titolo) dei fatti di cultura e delle formazioni storiche: equivalenti o equiparabili quanto alla loro natura essenziale; ed intelligibili (e quindi distinti o distinguibili) solo in rapporto ai sistemi storicamente diversi cui appartengono. In altri termini, proprio al contrario dell'esclusivismo culturale, ciò che è fuori dalla "propria" cultura non viene considerato, *ipso facto*, come posto fuori della "cultura" in assoluto; la nozione stessa di "cultura" si propone con caratteri di "neutralità" e di "non valutazione" pregiudiziale, profondamente diversi da quelli abituali che viceversa sono selettivi e valutativi; si nega insomma l'esistenza di culture o civiltà valide in assoluto ed in eterno, e le si concepisce invece tutte come "storicamente relative".

La posizione che abbiamo sommariamente indicata è una posizione storicistica soprattutto nel senso che costituisce un ampliamento dell'orizzonte storiografico (o della coscienza storiografica). Nel considerare la propria storia l'umanità tende a riconoscere come parti di quella storia eventi sempre più remoti, sia cronologicamente sia idealmente. Il processo, assai lungo e complesso, investe tutta intera la storia europea; ma noi facemmo cenno solo a taluni suoi aspetti che più direttamente interessano il nostro campo, sottolineando il fatto che la nascita degli

studi di folklore (che si colloca nell'Ottocento romantico e positivista) ed il loro ulteriore sviluppo hanno costituito un momento ed un elemento di notevole importanza nella conquista della moderna coscienza della relatività storica di tutte le culture.

2. I fatti folklorici come oggetto di polemica e di evasione idillica

a) Considerazioni generali.

Se infatti volgiamo lo sguardo alla vicenda degli studi di folklore vediamo chiaramente che la loro nascita e il loro sviluppo si legano non tanto alla consapevolezza dell'esistenza dei dislivelli interni, quanto invece al riconoscimento della possibilità e della necessità di assumerli come oggetti di scienza.

Tutte le società infatti sembrano aver avuto coscienza più o meno chiara delle disparità culturali esistenti nel proprio seno, e molte anzi ci hanno tramandato notizie sulle proprie forme culturali periferiche e non ufficiali: basti pensare, da un lato, alla contrapposizione tra *urbanitas* e *rusticitas* così frequente lungo tutto il corso della storia europea, e basti ricordare, dall'altro, la notevole abbondanza di notizie su usi, costumi, credenze, superstizioni etc., offertaci dalle opere letterarie di tutti i tempi (per non parlare dei concili e dei Sinodi ecclesiastici, degli statuti comunali e consimili legislazioni, delle opere o teologiche o illuministiche dirette a combattere *consuetudines non laudabiles ed errores*). Tuttavia, per un tempo assai lungo, queste prese di coscienza e queste più o meno casuali registrazioni documentarie hanno un prevalente carattere di esaltazione e di deprezzamento dell'una o dell'altra delle forme contrapposte: appaiono insomma come momenti e aspetti non mediati della polemica politico-culturale interna a ciascuna società.

Naturalmente tra situazione e situazione, tra atteggiamento e atteggiamento esistono differenze anche profonde. Osservando il complesso degli scritti o delle annotazioni che gli studiosi di folklore abitualmente raggruppano nel capitolo dei "precursori", delle "anticipazioni" o della "preistoria" degli studi folklorici, è facile avvedersi infatti che si possono distinguere, anche se in modo schematico, almeno due atteggiamenti diversi: da un lato quello di negazione polemica e dall'altro quello di esaltazione idillica. Storicamente poi le manifestazioni dell'uno e dell'altro atteggiamento variano da tempo a tempo e da luogo a luogo, ed inoltre si mescolano tra loro in maniera assai diversa, e sfumano da un massimo ad un minimo di intensità. L'atteggiamento negativo, ad esempio, può configurarsi nelle condanne civili ed ecclesiastiche della "superstizione" (e si tratta di condanne reali, con pene anche corporali e pecuniarie estremamente concrete), oppure può restare entro i limiti della satira o della ridicolizzazione delle credenze o degli usi dei "villani". Le condanne poi possono essere pronunciate in nome di una fede religiosa e dei suoi dogmi, o invece in nome di una razionalità umanistica o illuministica. A sua volta l'atteggiamento benevolo e non polemico può configurarsi in una vera e propria esaltazione idealizzatrice o può contenersi entro i limiti di una divertita e poco impegnativa flessione di gusto. Satira e benevolenza, confutazioni ed esaltazione possono coesistere non solo entro la stessa epoca, ma anche in uno stesso autore etc. Ma per quanto varie e diverse, tutte queste manifestazioni appaiono nettamente distinte dagli "studi" veri e propri. Ciò che le accomuna tra loro (a dispetto delle loro pur notevoli differenze intrinseche), e ciò che le distingue dagli atteggiamenti successivi (a dispetto di talune somiglianze con essi), è appunto la loro appartenenza ad un orizzonte di netto esclusivismo culturale: la loro dipendenza da una concezione assoluta e metastorica della propria civiltà o cultura. La cultura "ufficiale" ed "egemonica" alla quale appartengono i diversi autori di osservazioni, annotazioni etc. è per ciascuno di essi non solo la cultura *migliore*, ma anche l'*unica*; e le forme

culturali che all'interno dello stesso organismo sociale esprimono concezioni diverse da quelle dominanti e dirigenti si configurano perciò ai loro occhi come negazioni non *di una* cultura storicamente costruita (e cioè trasformatasi e trasformabile), ma *della* cultura *tout court*. I fatti folkloristici appaiono quindi come fatti "non civili", o "sub-umani" o perfino "demoniaci"; e assumono rilievo non come oggetti di "studio", al modo che oggi si intende, ma come obbiettivi ed elementi di polemica politico-culturale.

Ciò vale anche per i casi (abbastanza frequenti) nei quali si manifesta simpatia per il mondo rustico, o lo si esalta come mondo più felice ed "umano" di quello urbano ed aulico. A ben guardare, infatti, anche in questi casi è riconoscibile il limite dell'esclusivismo: non per nulla queste aperture verso un mondo diverso da quello ufficiale sono in genere delle idealizzazioni del mondo popolare, di cui respingono o ignorano gli aspetti e gli elementi giudicati come "superstiziosi", "barbari", "bestiali", accogliendone solo quelli considerati "nobili" ed "umani". E questi ultimi quindi divengono, in sostanza, soltanto il simbolo di ciò che la cultura ufficiale, nella sua pretesa assolutezza, voleva essere o diventare.

Comunque, sia per il loro numero e la loro continuità, sia per la loro organicità ed efficacia, prevalgono nettamente gli atteggiamenti polemicici. Le esaltazioni infatti costituiscono, in genere, solo delle prese di posizione sentimentale, delle evasioni a carattere individuale, piuttosto idilliache e sostanzialmente innocue. Le condanne invece provengono da centri precisi di elaborazione consapevole (stati e chiese) che hanno volontà e mezzi di imporre (o almeno cercare di imporre) le proprie convinzioni e le proprie deliberazioni. Esse insomma costituiscono, in genere, dei veri e propri atti "politici" estremamente concreti, e fanno parte di una pedagogia culturale che affida la propria efficacia a tribunali e pene.

La differenza che abbiamo sottolineato tra i così detti "precorrimenti" e gli studi di età romantica e positivista è indubbiamente essenziale; ma occorre guardarsi da due fraintendimenti. Innanzi tutto non bisogna credere che queste manifestazioni a carattere sostanzialmente polemico o idillico siano da trascurare. Esse invece sono storicamente e documentariamente assai importanti, perché sono momenti ed aspetti della costruzione della società e della cultura in cui oggi viviamo ed in forza della quale giudichiamo il nostro stesso passato; solo che queste esaltazioni o queste condanne polemiche debbono collocarsi non tanto tra le anticipazioni, quanto tra le "*fonti di informazione*" (per le notizie che ci hanno conservato), e (per l'atteggiamento da cui in gran parte derivano e per gli effetti che hanno prodotto) tra le "*fonti di formazione*" dei dislivelli interni di cultura, di cui dovremo occuparci più oltre.

In secondo luogo occorre avvertire che anche oggi il processo di costruzione o di trasformazione di una cultura si svolge attraverso il rifiuto (espresso anche con designazioni radicalmente negative) di concezioni, comportamenti o istituti che appaiono storicamente superati; ma alla condanna ed alla negazione polemica si accompagna oggi una più precisa consapevolezza della storicità di tutte le culture, la nostra compresa. E ciò, mentre da un lato dà più vigoroso impulso all'opera di trasformazione (giacché sgombra il terreno dall'illusione dell'"eternità", e dunque dell'intangibilità di concezioni o istituti), dall'altro impegna la ricerca storica e scientifica a ripercorrere ed a ricostruire il cammino culturale dell'umanità nel suo integrale percorso, senza escluderne le tappe della "ignoranza", della "superstizione" o della "barbarie".

Nel prossimo capitolo dovremo esaminare, sia pure rapidamente, come sia avvenuta la modificazione delle prospettive che ha portato al superamento dell'esclusivismo culturale. Ma prima sarà opportuno vedere più da vicino qualche esempio degli atteggiamenti di polemica o di esaltazione dei quali abbiamo sinora parlato in

astratto: ciò ridurrà almeno un poco la necessaria schematicità delle osservazioni che siamo venuti facendo, e ci permetterà in seguito di misurare meglio le distanze tra queste manifestazioni più antiche e gli indirizzi successivi.

b) Un esempio: il Quattrocento.

(1961b02)

Il secolo XV offre una buona opportunità di osservare più da vicino la varietà e la mescolanza dei modi di attenzione prestati nel passato ai dislivelli interni, e insieme del loro comune carattere di esclusivismo culturale. Come infatti è noto, il secolo dell'Umanesimo aristocratico è caratterizzato anche, tra l'altro, dalla presenza non trascurabile:

a) di una apertura verso l'osservazione e la rappresentazione dei fatti della vita quotidiana, e:

b) di un gusto letterario e musicale per il "popolare".

Contemporaneamente:

c) prosegue la polemica ecclesiastica contro le "superstizioni", e:

d) si sviluppa una polemica di tipo più razionalistico o meno fideistico che tende ad includere tra le "superstizioni" anche atteggiamenti e comportamenti accettati o tollerati dalla religione ufficiale.

Del primo fatto già segnalava la presenza e sottolineava l'importanza Jacob Burckhardt (in un'opera che ha ormai oltre cento anni di vita ma che, come è noto, ha rappresentato un momento essenziale nella storia degli studi rinascimentali, anche se oggi è in larga parte superata quanto a orientamenti e ad informazione). Lo storico svizzero osservava infatti che nel medioevo "la vita di ogni giorno" non aveva offerto argomento di poesia altro che satirica o farsesca; durante il Rinascimento, invece, si sarebbe preso

"a studiarla e a descriverla per ciò che essa è in se stessa, perché è interessante da sé, perché è una parte della gran vita universale";

per cui

"accanto alla commedia satirica, che s'aggira per le case, sulle vie, nei villaggi per beffarsi indistintamente della piccola borghesia, dei contadini e del clero delle campagne, noi incontriamo qui nella letteratura i primordi di quei quadri *di genere*, che si fanno poi attendere per lungo tempo ancora nella pittura".

Più in particolare, secondo Burckhardt la fine del secolo XV ci offrirebbe rappresentazioni "schiettamente di genere" della vita campestre, ed esempi della tendenza dei poeti moderni a trasportarsi con consapevolezza poetica nella vita e nei costumi di una determinata classe d'uomini, "nel mondo dei sentimenti di un'altra classe"¹ Con il che, secondo Burckhardt, sarebbero rotti e superati i limiti tanto della satira quanto dell'idillio e della bucolica falsi e convenzionali. L'osservazione contiene indubbiamente una parte di vero, ma sembra oggi troppo accentuata e netta.

Negli autori della seconda metà del '400 esiste indubbiamente una flessione verso il "popolare" che non può dirsi satirica o farsesca e che differisce anche dalle idealizzazioni e mitizzazioni della vita pastorale al modo dell'*Arcadia* del Sannazaro. Leonardo Giustinian (il patrizio veneziano che, oltre ad essere un dotto umanista, fu autore di canzonette e stambotti in cui riprende, "con accenti suoi, i modi delle canzonette popolari") indubbiamente "simpatizza"

¹ J. Burckhardt, *La civiltà del Rinascimento in Italia*, trad. di D. Valbusa, Firenze 1961, pp. 257-61.

con i modi musicali, il tono e le forme dei rispetti e degli strambotti "popolari". Eccone un esempio:

Il papa ha concesso quindeci anni
De indulgenza a chi te pò parlare;
Cento e cinquanta a chi te tocca i panni,
E tanti altri a chi te pò basare;
E io che per te porto tanti affanni,
Di pena e colpa mi vòl perdonare;
E se basar potesse' l tò bel viso
L'anima e 'l corpo mando in Paradiso.

Non è inutile ricordare che un canto siciliano pubblicato da Lionardo Vigo dice:

Lu papa n'ha cuncessu quind'anni
D'illurgenzii ppi cui parra (parla) a vui,
Cinquent'anni cu' tucca ssi carni
Novicent'anni a cui dormi ccu vui.

Anche altri strambotti del Giustinian trovano riscontro in canti raccolti nella tradizione orale. Si veda ad esempio il seguente:

Se li arbori sapessen favellare
E le lor foglie fusseno le lingue,
L'inchistro fusse l'acqua dello mare,
La terra fusse carta e l'erba penne,
Le tue bellezze non potrai contare.
Quando nascesti l'angioli ci venne;
Quando nascesti, colorito giglio,
Tutti li santi furno a quel consiglio.

A raffronto dei primi versi dello strambotto del Giustinian si vedano, tra gli altri, il canto raccolto già da Tommaseo:

Se gli alberi potessan favellare,
Le fronde che son su fossano lingue,
L'inghiostro fosse l'acqua de lo mare,
La terra fosse carta e l'erba penne,
E in ogni ramo ci fosse un bel foglio!
E in ogni ramo di fusse un bel breve,
Ci fusse scritto quanto ti vo' bene;

e la *copla* spagnola pubblicata da F. Rodriguez Marin:

Si la mar fuera de tinta
Y el cielo fuera papel,
No se podrìa escribir
Lo mucho que es mi querer;

e il *mutu* nuorese pubblicato da Egidio Bellorini:

Si ssu mare fi-ttinta,
 S'anghera fi-ppaperi,
 Icriv'a-ccor'amau.
 Si su mare fi-ttinta.
 Nara, frass'inganneri,
 Amau m'as pro finta?

o il *mutettu* campidanese raccolto da F. Mango:

Si su mari via tinta
 E su xelu paperi:
 M'asi amau po vinta,
 Coru falsu inganneri.

Per i rispetti composti dal Poliziano non è possibile trovare riscontri altrettanto precisi nella tradizione orale: quelli che indica (o ai quali fa riferimento) Alessandro D'Ancona² presentano soltanto consonanze generiche di motivi. Ma è certo che anche il raffinato autore delle *Stanze* porse orecchio - e non sdegnosamente - ai canti popolari del suo tempo. In una nota lettera del 1488 descrivendo un suo viaggio verso Roma, Poliziano infatti scriveva:

"Siamo tutti allegri, e facciamo buona cera, e becchiamo per tutta la vita di qualche rappresaglia, e Canzone di Calen di Maggio, che mi sono parute più fantastiche qui in Acquapendente, alla romanesca, *Vel nota ipsa vel argumento*".

Dove il significato di "rappresaglia" resta dubbio (qualcunol'ha interpretato come "dono" fatto alla brigata, altri come "scodella di latte rappreso", altri ancora come "contrasti poetici", ed altri come "raccolta di canti"³); ma indubbia risulta l'attenzione del poeta ai canti popolari:

"Siano, che importa poco, raccolta di canti o scodelle di latte rappresa le "appresaglie" di cui parla il Poliziano..., certo è ivi il documento della simpatica attenzione con cui egli ascoltava i canti del popolo"⁴.

Anche Boiardo, oltre a . riprende temi o modi stilistici dei "cantari"⁵, ebbe cognizione di strambotti anonimi del suo tempo⁶. E Lorenzo il Magnifico, nella *Nencia da Barberino* (di cui recentemente è stata contesta da alcuni, e riconfermata da altri la attribuzione a Lorenzo), simpatizza con la semplicità o perfino rozzezza di sentimenti del contadino Vallera innamorato di Nencia, senza intenzioni (questo è il convincimento oggi prevalente tra i critici) di satira, caricatura, parodia.

Ma, a ben guardare, risultano chiari i limiti di queste flessioni verso il mondo popolare. I componimenti o gli atteggiamenti dei diversi autori ricordati costituiscono solo un sospetto e un episodio della loro attività di artisti che, nella sua totalità e nelle sue manifestazioni essenziali, si muove sul terreno dei problemi dell'altra cultura. Inoltre, sia nei componimenti che ricalcano le forme o i toni "popolari" sia in quelli che descrivono il mondo rusticano,

² *La poesia popolare italiana*, Livorno 1906 pp. 501 sgg.

³ Cfr. A. D'Ancona, *La poesia pop. it.* cit., pp. 148-49; V. Rossi, *il Quattrocento*, Milano, 1933, p. 403, n. 69.

⁴ Rossi, l.c..

⁵ Cfr. P. Toschi, *Fenomenologia del canto popolare*, Roma, 1947-49, pp. 110-13.

⁶ G. Reichenbach, *Saggi di poesia popolare fra le carte del Boiardo*, estr. da "Giorn. storico della lett. ital.", vol. 87, 1921.

appare chiaro un equilibrio tutto aristocratico e intellettuale tra divertimento e simpatia, tra gusto della rappresentazione realistica e raffinatezza di cultura e di stile. Vale la pena di rileggere, in proposito, la pagina che Natalino Sapegno dedica appunto a "La letteratura popolare e gli umanisti":

"Continua a fiorire frattanto, nei modi e nei generi già fissati dalle età precedenti, la varia letteratura di tono popolare e popolareggiante *strambotti e rispetti, canzonette e ballate*, che svolgono talora con freschezza e con un fondo di ingenua sensualità, i motivi consueti della psicologia e della casistica amorosa; serventesi, lamenti, cronache in rima in cui si perpetua la tradizione ormai stanca dalla pubblicistica politica; cantari e romanzi di materia cavalleresca o fiabesca, leggendaria o novellistica. Molti spunti fantastici derivano la cotesta letteratura agli scritti dei poeti colti, i quali guardano ad essa come ad una materia anonima ed inferiore, divertente e bizzarra, ricca di motivi preziosi, ma ancora scomposti e appena abbozzati, che sembrano attendere la mano di un artefice sapiente e il suggello di un'abilità tecnica provata e consapevole. Dirò anzi che uno dei punti di riferimento più evidenti, per cui si riaccostano e si rivelano nate su un fondo comune le opere di poeti pur diversissimi tra loro come il Giustinian, il Pulci, il Magnifico, il Poliziano, il Boiardo, è proprio questa fusione e temperamento in essi di elementi desunti da un'educazione artistica raffinata con altri ripresi dal patrimonio della poesia anonima e popolare e rinnovati uno spirito misto di affettuosa e simpatica adesione e di superiorità divertita e curiosa. - un atteggiamento che si ritrova, con varietà di sfumature e di gradazioni, nelle canzonette del Giustinian, nei poemetti e nelle canzoni carnevalesche del Magnifico, nei rispetti e nelle ballate del Poliziano, nel *Morgante* del Pulci, nell'*Orlando Innamorato* del Boiardo: opere tutte in certo senso popolaesche, se si guarda alla materia fantastica e a taluni aspetti formali e verbali, eppure tutte più o meno lontane dal tono propriamente popolare, meno ingenua e più complesse, meno spontanee e più ricche di contenuto umano, e ciascuna suggellata dal segno di una forte e netta personalità" ⁷.

La riprova della delicatezza dell'equilibrio tra divertimento e simpatia e, in sostanza, della ambiguità dell'atteggiamento può esserci data dalla diversità delle interpretazioni della *Nencia*. Burkhardt, che pure la considerava (in un modo che oggi ci appare del tutto ingenuo) come "la sintesi dell'autentico canto popolare dei dintorni di Firenze", tuttavia osservava che l'oggettività del poeta è tale, che si resta in dubbio se senta simpatia o beffa per garzone che parla"⁸. Lo storico svizzero tentava di salvare così la sua interpretazione del poemetto come deliberata antitesi della bucolica convenzionale e come volontario saggio di "crudo realismo". Ma altri storici ottocenteschi scioglievano diversamente il dubbio che Burckhardt non aveva potuto non proporsi, nonostante le sue intenzioni, ed interpretavano la *Nencia* come il componimento di "un signore che si burla un poco di quella grossa gente di villa", anche se la burla è contenuta nei limiti della "moderazione" e del "garbo" (così Adolf Gaspary nella sua *Storia della letteratura italiana* del 1884-88); come un componimento in cui "si fa quasi la caricatura o la parodia della Musa popolare", in cui "la caricatura c'è" anche se "condotta con elegante parsimonia" (così D'Ancona). E D. Merlini, spingendosi più oltre (in evidente relazione con le sue tesi sulla "satira contro il villano"), poteva a sua volta affermare:

"A noi che siamo venuti man mano seguendo lo sviluppo di questa corrente satirica nella letteratura contro il villano pare indubitato ed evidente che, non solo negli imitatori di Lorenzo d- Medici, ma anche nella stessa *Nencia* del

⁷ *Compendio di storia della letteratura italiana*, Firenze 1952 8, vol. I., pp. 332-33.

⁸ G. Reichenbach, o.c. p. 260.

Magnifico sia manifesto l'intento satirico contro la Musa dei campi, e che vi si veda quasi un riflesso di quell'astio della popolazione cittadina verso i contadini che abbia incontrato già più volte in altri componimenti e che vedremo più chiaramente espresso nelle commedie rusticali"⁹.

Si tratta indubbiamente di interpretazioni critiche soggettive e discutibili; e gli studiosi contemporanei infatti, come abbiamo accennato, non le accettavo più. Ma è indubbio che la possibilità di queste interpretazioni sta proprio nell'equilibrio tra atteggiamenti diversi che caratterizza la *Nencia*. Ed è un equilibrio difficile da mantenere, un equilibrio che facilmente si rompe e dà luogo alla satira ed allo scherno dichiarati ed espliciti che del resto avevano dietro le spalle la assai vecchia e consistente tradizione della satira contro il villano. Così della *Nencia* esiste "un rafforzamento" che la amplia "fino a cinquanta ottave" con "grossolanità d'immagini e volgarità di doppi sensi"¹⁰; ed accanto alla *Nencia* si colloca immediatamente la *Beca da Dicomano* di Luigi Pulci, sul cui intento di parodia e di caricatura non sussiste dubbio.

In altri termini se è vero che nel '400, accanto all'idillio evasivo ed idealizzante, e accanto alla satira o alla farsa di tipo tradizionale, si collocano atteggiamenti di simpatia per le composizioni "popolari" e primi accenni a rappresentazioni di "genere" con intenti più realistici, è però altrettanto vero che siamo ben lontani da quella capacità di "trasportarsi con consapevolezza poetica nella vita e nei costumi di una determinata classe di uomini" cui faceva cenno Burkhardt. Si resta invece ben saldi nel proprio mondo egemonico, e se si guarda talvolta al di là dei suoi confini, lo si fa con un sorriso, magari affettuoso o non sdegnoso, ma comunque divertito e sovente malizioso.

Un significativo esempio del limite sostanziale degli atteggiamenti benevoli e della loro giustapposizione con quelli non solo satirici ma addirittura polemici ci è offerto, ancora nel '400; da un ambiente culturale diverso e cioè da quello umanistico napoletano. Antonio Beccadelli, detto il Panormita, fondatore di quella Accademia che poi verrà denominata pontiniana, soleva prestare scherzosa attenzione a fatti ed aspetti del mondo quotidiano; e gli accademici napoletani, che spesso si incontravano e riunivano nel portico che dal nome di battesimo del Panormita fu detto Porticus Antoniana,

"si compiacevano di partecipare alla vita contemporanea, interrogando i passanti sui fatti della giornata e osservando con un sorriso di simpatia i costumi del popolo"¹¹.

E Gioviano Pontano, discepolo ed amico del Panormita, in uno dei suoi cinque Dialoghi, l'*Antonius*, affettuosamente ci fa mostrare da uno dei protagonisti del dialogo (Compater Neapolitanus) l'amico e maestro da poco scomparso come un vecchio giovanile ("senum omnimum festivissimus") che scherza con i passanti o ridice tra sé e sé qualche canto o verso che rallegra l'animo ("aut iocans cum praetereuntibus aut secum aliquid succinens, quo animum oblectasset"). Più in particolare il Compare Napoletano ricorda che proprio pochi giorni prima che il suo male si aggravasse definitivamente, il Panormita recitava un "carmen", che nient'altro è se non uno scongiuro pugliese contro il morso dei cani rabbiosi. Ed ecco il passo del dialogo che più direttamente ci interessa:

⁹ D. Merlini, *Saggio di ricerche sulla satira contro il villano*, Torino 1894, p. 109.

¹⁰ V. Rossi, *Il Quattrocento*, Milano 1933, p. 339

¹¹ V. Rossi, *Il Quattrocento* cit., p. 473

"Est autem carmen, quo uti oppidatim (Antonius) dicebat Apulos, ad sanandum rabidae canis morsum; insomnes enim novies sabbato lustrare oppidum, Vithum nescio quem e divorum numero implorantes; idque tribus sabbatis noctu cum peregissent, tolli rabiem omnem venenumque extringui...:

Alme Vithe pellicane,
 Oram qui tenes Apulam
 Litusque Polynganicum,
 Qui morsus rabidos levas
 Irasque canum mitigas,
 Tu sancte, rabiem asperam
 Rictusque canis luridos,
 Tu saevam prohibe luem!
 I procul hinc, rabies, procul hinc furor omnis abesto".

Lo scongiuro, come osservò Benedetto Croce che per primo ne segnalò l'esistenza nell'opera di Pontano¹², "benché tradotto in latino, pur lascia scorgere l'ingenua fisionomia originale"; ed i riscontri con altri scongiuri contro la rabbia, indirizzati a San Vito, sono abbastanza evidenti anche se le sue corrispondenze testuali non sono troppo immediate e dirette. C'è dunque nel Pontano (e già prima nel Panormita) una adesione di sorridente simpatia ad un mondo ben diverso da quello dell'aristocratico umanesimo che essi venivano costruendo. Ed altri esempi se ne colgono nello stesso *Antonius*: i protagonisti del dialogo, ad esempio, invitano un cantore girovago (Lyricen) a cantare loro qualche strofa, e lo ascoltano con interesse, lo remunerano, gli chiedono nuovi canti, ne commentano con lode l'abilità e la modestia, etc. Ma il limite di questa adesione e di questo interesse non tarda a rivelarsi. Il cantore si è appena allontanato, e se ne stanno ancora facendo le lodi, quando ecco che arriva una compagnia di saltimbanchi. L'atteggiamento dei protagonisti del dialogo cambia:

"Sed, quaeso, utorne ego recte oculis? quaenam haec pompa est? Dii boni, qui grex personatorum!".

Ci mancava proprio che dalla Lombardia ('Cisalpina e Gallia') venisse introdotto in Napoli l'uso di questi spettacoli! E i protagonisti del dialogo si allontanano lasciando che l'Istrione e il Poeta mascherati raccontino in una lunga serie di esametri un episodio della guerra di Sertorio e Pompeo in Spagna.

Così tra gli aspetti della vita quotidiana e popolare, alcuni vengono accolti ed altri respinti. E quelli che sono accolti, sono accompagnati da un sorriso o dallo scherzo, sia pure benevolo: si veda, in aggiunta agli esempi già riferiti, quello (sempre nell'*Antonius*) circa la credenza dei Pugliesi negli effetti del morso della tarantola: felicissimi infatti il Panormita considerava tra tutti i popoli i Pugliesi, perché mentre gli altri non possono addurre quasi nessuna accusa per la propria stoltezza, i Pugliesi invece hanno prontissima una ragione di scusa:

"araneum illum scilicet, quam tarantulam nominant, et cuius ammorsu insaniant homines";

ed è questa una condizione davvero felice perché, ad esempio, le donne (che spesso sono morse dalla tarantola "concupitaria") possono liberamente e impunemente "viros petere", giacché in nessun altro

¹² B. Croce, *Appunti di letteratura popolare da antiche opere letterarie*, in "Arch. per lo studio delle Trad. Pop.", XIII, 1894; pp. 103-107.

modo può estinguersi l'azione del veleno; così ciò che per altre è un'azione disonorevole, per le donne di Puglia è invece un medicamento.

"An non summa haec tibi quaedam felicitas videatur?",

conclude il Compare Napoletano; ed è evidente il carattere ironico e scherzoso di tutto il passo.

Ma altrove si passa chiaramente alla polemica o alla satira. Intanto, sempre nell'*Antonius*, lo stesso Compare Napoletano che sino ad ora ha ricordato con simpatia il Panormita che recitava scongiuri o discorreva della "felicitas" dei pugliesi che dispongono di un così comodo ragno, formula un giudizio assai duro sul "popolo". L'Opsite, con cui sta discorrendo, se ne è uscito in una esclamazione oscena, pensando che ciò fosse lecito nella terra degli Osci, dove "populariter" si sente giurare

"per deorum ventres perque iecinora atque per eam partem cuius ipsos etiam Cynicos perpuderet".

Ma il Compare Napoletano gli oppone:

"An ignoras pessimum morum auctorem populum esse? quid enim habet quod maximo etiam iure non improbes?" Ed infatti, prosegue il Compare, il popolo napoletano, un tempo "innocentissimo", si è lasciato prendere dalla ammirazione per i Catalani e ne ha appreso i difetti, divenendo così "inquinatissimo".

Inoltre nel dialogo *Caronte* Pontano sviluppa un preciso attacco contro la superstizione in generale e contro alcune usanze in particolare: ex voto, celebrazione della festa di S. Martino in Germania ed altrove, processioni a piedi nudi, festa del porcello a Napoli etc. Vale la pena di leggere per intero il passo (ci serviamo della traduzione di M. Campodonico, non sempre fedelissima all'originale latino né completa, ma comunque sufficiente al nostro scopo):

"*Caronte*: Mi permettere di fare anch'io una piccola domanda? Vorrei sapere se la superstizione degli uomini riesce gradita agli dei.

Mercurio: non c'è cose che torni loro più molesta.

Car.: Perché?... se è lecito...

Merc.: Perché essendo cosa ridicola rende ridicoli gli dei.

Car.: Spiega un po' perché la superstizione è ridicola...

Merc.: Non solamente è ridicola, ma spregevole e calamitos. Perché quando l'animo di qualcuno n'è preso, lo rende infelicissimo: di tutto ha paura, è sempre sotto l'incubo di un qualche cosa di terribile e d'ignoto, e consuma i giorni e le notti stando in ginocchio a supplicare gli dei e a borbottare orazioni e giaculatorie, e magari a piangere per nulla... Non son queste le cose che muovono gli dei, ma le buone azioni, gli onesti, non i piagnucoloni. E che onore ne viene a Dio, se uno sale al tempio a piedi nudi?... Ai medici forse ne verrà qualche utile! Quanto è grata agli dei la vera religione, altrettanto è loro molesta la superstizione. La quale talvolta funge ad eccessi così detestabili, che, come se noi Numi ingrassassimo volentieri nel sangue, l'uomo non solo ci sacrifica vittime umane, ma ci versa anche il proprio sangue!

Car.: E i sacerdoti e i pontefici non cercano d'impedire queste scelleratezze? Quantunque.... so purtroppo che, fra quanta gente trasporto nella mia barca, quelli mostrano in fronte il marchio più brutto...

Merc.: Pontefici? Sacerdoti?... Ma se la loro cura più grave è quella di arricchire, di accrescere il patrimonio e d'ingrassare il ventre!...

Car. Che orrore! Dio dovrebbe vergognarsi d'avere tali ministri! E tu dici che tutto dipende dalla superstizione?

Merc. Sì; è quella che lega le mani ai buoni. C'è da ridere a pensare per esempio alle femminucce del volgo, che si struggono per questa più che per quella immagine sacra dipinta; e la supplicano piangendo per cose da nulla, per esempio se una loro gallina o un papero han la pituita... E riempiono di queste sciocchezze l'animo dei loro bimbi, maschi e femmine. Ma che dico io di donnucole e di bimbi?! Se ogni giorno so di principi che ricorrono agli Dei perché il falcone è voltato troppo lontano, perché il cavallo s'è storpiato un piede, come se gli Dei fossero allevatori d'uccelli o maniscalchi o veterinari... e dovessero guadagnarsi la vita con quel che ci guadagnano! Tant'è vero che tu potresti veder nelle chiese, appesi come *ex voto*, degli sparvieri d'argento, o dei cavalli, o dei pappagalli...

Car. Vedo bene che l'uomo è un essere sciocco e ben poco ragionevole.

Merc. E tu vedrai appese davanti agli altari non solo gambe e mani di cera o di metallo, ma anche quella parti oscene del corpo, che si vergognano poi di mostrare al medico.

Car. Ma solo in Italia sono così superstiziosi?

Merc. Fuori è forse peggio. Te ne dirò una che ho visto in una città della Germania. Devi sapere che la festa di San Martino capita l'undici novembre e coincide generalmente con la svinatura: dunque, in quel giorno bisogna che tutti siano ubriachi in onore del Santo. E non solo in Germania, sai, anche in Francia, Italia, Spagna... dappertutto!

Minosse. Bel modo invero di onorare gli Dei e Santi!

Merc. Dunque, vi dicevo, la mattina di quel giorno, appena chiaro, si tira fuori dalla chiesa la statua di S. Martino, e la si fa girare per tutta la città.

Car. In Germania?

Merc. Sì, in Germania. Se c'è il sole e la giornata bella - la chiamano appunto l'estate di S. Martino - tutti accompagnano il Santo portando orci e boccali pieni di vino. E tutti bevono allegramente, ma il fondo del boccale lo schizzano a gara addosso al Santo... tutti gliene offrono del più buono e glielo versano addosso: le strade sono piene di barilotti, a cui tutti attingono finché son zuppi e pieni... e così va per le strade, le piazze, le chiese... Ma se invece piove, povero Santo! lo lordano tutto di fango, e gli riversano addosso le cloache delle strade.

Eaco. Dicono che Napoli è molto dedita alle superstizioni.

Merc. A Napoli, la capitale dei Campani, nel mese di maggio, i preti vanno in processione per la città coronati di fiori, come fossero giovinetti innamorati. Ma questo è nulla. Vi dirò una cosa che uomini seri come voi stenterebbero a credere... C'è una chiesa a Napoli dove, in un certo giorno dell'anno, si fa calare giù dal tetto per una fune un porcellino ben unto di sego e di sapone. I contadini ci vengono in folla dalla campagna per disputarselo; e la gente ci si diverte un mondo a vederli fare alle spinte con salti e lazzi e risa, per cercare di appropriarselo. Ma quelli che dall'alto tengono la fune, ora la tirano, ora la fanno dondolare, per aumentare le risa e il divertimento. Ed ecco che sul più bello, quando tutti sono attenti al giuoco... da molte parti del tetto si rovescia

loro addosso una pioggia di acqua sporca, di broda e di urina con tutti gli escrementi... Che te ne pare, Caronte?

Car. Con tua buona pace, o Mercurio, non vedo perché si debba biasimare...

Merc. Dici sul serio?

Car. Sul serio. Quelli che fan questi luridi scherzi onorano il loro S. Martino da quello che sono, cioè da porci ubbriachi. E quelli che son così conciati per impadronirsi del porco, si rivoltando come il porco nel brago della loro superstizione.

Merc. Confesso che queste tue buone ragioni mi persuadono.

Il lungo passo che abbiamo riferito mostra con ogni evidenza che non ci troviamo più di fronte alla attenzione benevola e divertita verso fatti popolari o popolarieschi, come nel caso del Lyricen o dello scongiuro pugliese contro la rabbia; né si tratta più della scherzosa interpretazione delle credenze sulla tarantola. Siamo invece sul terreno di una polemica più decisa (anche se accompagnata sempre da un che di ironico, che è nello spirito stesso dei dialoghi pontaniani) contro usi ritenuti "indegni". Ciò non toglie però che altrove Pontano non esalti liricamente qualcuno degli usi che qui condanna: è questo infatti il caso della festa di San Martino cantata senza polemica e con compiacimento in *Eridanus* (I, 35) e in *Hendecasyllabi* (I, 17). Queste oscillazioni di giudizio, la presenza quasi costante di una vena ironica, il fatto che tra le usanze condannate se ne pongano anche alcune (come gli ex voto per cose irrilevanti o come le processioni a piedi nudi) non rigorosamente condannate dalla chiesa, segnano la differenza tra la polemica di tipo umanistico e quella strettamente ecclesiastica e dogmatica.

In quest'ultima non c'è possibilità di ironia scherzosa. Il Poliziano, iniziando le sue lezioni su Aristotile, intitolava la prelezione *Lamia*, ossia strega, e scherzava sulla credenza popolare:

"Audistinte unquam lamiae nemen? Mihi quidem puerulo avia narrabat ese aliquas in solitudinibus Lamias, quae plorantes gluritirent pueros...".

E ricordava che Plutarco le descriveva come aventi occhi e denti posticci, che mettevano e toglievano a volontà "sicuti uxorculae quoque vestreae coman suam illam dependulam et cincinnos"! Le streghe, infine, nella prolusione di Poliziano, non sarebbero altro che la gente impicciona, che vedono tutto fuori di casa loro, e nulla in casa propria:

"Vidistinte, obsecro, unquam Lamias istas, viri florentini, quae et sua nesciunt, alios et aliena spelculantur?".

Non trattano certo in modo altrettanto scherzoso l'argomento della stregoneria i canonisti, i predicatori e i confessori. Basterà ricordarsi di una nota predica di San Bernardino da Siena ai suoi concittadini nella quale racconta ciò che era avvenuto a Roma dopo una sua predica contro le streghe:

"Avendo io predicato di questi incantamenti e di streghe e di malie, el mio dire era loro come se io sognasse. Infine egli mi venne detto che qualunque persona sapesse niuno o niuna che sapesse fare tal cosa, che, non accusandola, elli sarebbe nel medesimo peccato... E come io ebbi predicato, furono accusate una moltitudine di streghe e di incantatori. E per la tanta quantità de li accusati, elli venne a me el guardiano e disse: - Voi non sapete? Elli va a fuoco ciò che ci è - Io domando: - Come? che ci è? che è? - Elli sono stati accusati una grande quantità d'uomini e di fenime. - Infine, veduto come la cosa passava, elli ne fu fatto consiglio col papa, e determinatossi che fusse prese le maggiori, cioè quelle che peggio avessero fatto. E fune presa una fra l'altre, la quale disse e

confessò senza niuno nartorio, che aveva uccisi da XXX fanciulli col succhiare il sangue loro... Anco ne fu presa un'altra che confessò d'aver fatto simili cose, e fu condannata pure al fuoco, e morì per altro modo costei; che quando si mise nel campanello, non fu strozzata; anco vi fu messo il fuoco mentre che era viva, che non si vide di lei altro che cenere. E come fu fatto di costoro, così si vorrebbe fare dove se ne trovasse niuna. E però vi voglio fare questa amonizione, e avvisovi, che dove ne fosse niuna, e qualunque ne sapesse o conoscesse niuna in niuno lato, o dentro o fuore, subito l'acusi a lo Inquisitore: o vuoi che sia ne la città o vuoi nel contado, acusala: ogni strega, ogni stregone, ogni maliardo, o maliarda o incantatrici: fa' quello che ti dico, acciò che tu non abbi a rendere ragione al di del giudicio".

Gli scritti contro le varie superstizioni sono numerosi nel periodo che ci interessa per l'Italia si ricordano in particolare quelli di S. Antonio di Firenze e di Mariano Socini (o Sozzini) il Vecchi, da Siena; ma vari altri tedeschi e francesi ne analizza L. Thornidike nel vol. IV della sua *History of magic and experimental Science* (cap. LI Censors of Superstition). Noi però ci contenteremo di esemplificare la polemica solo con una delle prediche latine di San Bernardino da Siena.

Il capitolo II del Sermone X (*De idolatriae cultu*) di San Bernardino è un vero e proprio elenco sistematico di superstizioni condannate. Esaminando la "triplice potenza" con cui i demoni hanno ingannato ed ingannano gli uomini sorvola sulla prima ("placandi contrarietates et turbationes") e si sofferma più particolarmente sulla seconda e la terza, per l'importanza che hanno ancora nelle credenze di molti che pur si dicono cristiani; la potenza di sedare le tempeste, e quella di guarire le infermità. E Bernardino addita alla condanna colui che incanta il tempo torbido sguainando la spada e pronunciando scongiuri, colui che (per lo stesso scopo) getta fuori della porta di casa la catena del camino, o una scheggia del ciocco acceso durante la notte di Natale, ed i marinai che quando vedono discendere dal cielo una certa nube (che alcuni chiamano "mangonem") foriera di tempeste pericolosissime ("quae solet de mari haurire cum navium periculo aquam"), snudano la spada e la vibrano nell'aria, fingendo di farla a pezzi, etc.

Più numerose le indicazioni sulle pratiche superstiziose dirette a guarire le infermità. In primo luogo San Bernardino condanna i balli usati per guarire o prevenire il mal caduco. Accecati dal demonio, scrive, sono coloro che

"patientes cauducum vel regium morbum, in die Assumpltionis in opprobrium Virginis, vel in die apostoli bartholomaei in dedecus ei apostoli, in eorum templis die noctusque saltantes diversasque insanias, maxime ne casu in terram ruant, observantes, credunt se per annum ad illa agritudine illaesos stare...".

Ma le pratiche superstiziose sono innumerevoli:

"a planta est enim pedis usque ad verticem non est in homine membrum neque locus, pro quo sanando non fiant diabolus ab impiis idolatris sacrificia multa".

Non possiamo riprodurre il lungo elenco, e ci contentiamo di qualche esempio:

"Contra dolorem dentium, tangunt dentem cum dente hominis suspensi (di un impiccato) vel osse alterius defuncti, vel quibusdam verbis gladium in terram figunt, vel, cum pulsantur campanae in die Sabbati sancti, ponunt ferrum inter

dentes, et consimilia multa... Contra ossa sive membra distorta, utuntur arundinibus vel novellis avellanarum (rami giovani di avellana), duoque tenent ex utroque capite illas, diabolusque iungit eas; cumque putent miraculum esse, diabolo sacrificium praestant, demunqu opus diaboli quasi sanctas reliquias ad collum suspendunt. Contra malum lumborum, stat infirmus pronus in terra, quasi diabolum adorando; et mulier, quae duos filios ex uno partu produxerit, duas colos (conochhie) in manibus tenens calcando pedibus lumbos eius, tribus vicibus petransit eum, quedam in terim insana dicendo et risu digna... Contra morbum regum, sive morbum caducum, ponunt duodecim candelas ad duodecim Apostolos, et cum infirmus sit prius baptizatus in nomine Iesu Christi, tunc rebaptizatur in nomine diaboli, cum mutatur nomen impositum in baptismo et imponitur nomen Apostoli, secundum quem remanserit candela accensa...".

Ma è ormai superfluo continuare nella esemplificazione. Quella sin qui addotta, anche se frammentaria e parziale, sembra sufficiente ad illustrare la varietà degli atteggiamenti (da quello di simpatia a quello della polemica decisa, dalla condanna razionalistica a quella dogmatico-fideistica etc.) e la loro comune appartenenza ad un orizzonte di esclusivismo culturale.

3. La modificazione delle prospettive

a) *La scoperta del Nuovo Mondo e G. B. Vico.*

Se torniamo ora al problema principale, appare chiara la distanza che separa i così detti "precorrenti" dagli studi veri e propri. Condizione essenziale per la nascita di studi era proprio una radicale modificazione delle prospettive. Il passaggio dalla constatazione (più o meno affettuosa o polemica) dell'esistenza dei dislivelli interni, alla loro considerazione come oggetti possibili e legittimi, o addirittura necessari, di scienza e di storia implica il superamento così dell'idillio come della confutazione, e richiede la rottura dei limiti dell'esclusivismo culturale.

La modificazione non avvenne d'un tratto. Per quel che riguarda più da vicino il problema dei dislivelli culturali "interni" e cioè il mondo "popolare", è stata giustamente sottolineata l'importanza che ebbe la scoperta del Nuovo Mondo, con la sua repentina rivelazione di forme di vita e di organizzazione sociale tanto diverse da quelle europee.

Sia psicologicamente e sia culturalmente i "selvaggi" americani costituirono infatti una realtà interamente nuova: la loro "primitività", così distante dalla matura civiltà rinascimentale e post-rinascimentale, si rivelava per giunta in modo brusco, senza la protettiva e familiare mediazione delle tradizioni storico-letterarie e scientifiche della antichità classica del medioevo. Per assimilare la novità si ricercarono analogie e paralleli tra i "selvaggi" e le antichità mediterranee; ma questo sforzo di ricondurre l'ignoto al noto apriva più o meno immediatamente strade nuove avviava la messa a punto di quello strumento tecnico di ricerca che è la comparazione, cui tanto debbono gli studi storico-religiosi, etnologici, folkloristici etc., e proponeva il problema del significato e della collocazione storica delle forme culturali più remote della civiltà europea moderna e dai suoi antecedenti storici ufficialmente ammessi. Si apriva così la strada a considerare nella loro storicità anche i "selvaggi" nostrani, i volghi delle campagne e delle suburre europee.

Un apporto decisivo in queste direzioni venne, come è noto, dalla riflessione filosofica di Giambattista Vico. Se le "origini dell'umanità", come egli affermò "dovettero per natura essere picciole, rozze, oscurissime"; se le regole del consorzio civile nacquero dai "grandi vizi"; se la "meraviglia" - la prima forza

che, con il timore cui si accompagna contenga e domini i fieri e i violenti - "è figliola dell'ignoranza"; se la "fantasia", fonte della poesia, "tanto più robusta quanto più debole il raziocinio"; allora è evidente che la "ferinità" e lo "stato eslege" divengono momenti necessari (e perciò "positivi", nei loro limiti) della storia umana. E le "tradizioni volgari", lungi dall'essere solo sciocche favole o errori, appaiono ach'esse ormai come un fatto umano positivo: esse "devono avere avuto pubblici motivi di vero, onde nacquero e si conservarono da interiori popoli per lunghi spazi di tempo". Tra i compiti della scienza storica sta dunque ormai anche quello di riflettere su di esse, per "ritrovare i motivi del vero, il quale, col volger degli anni e con cangiar delle lingue e costumi, ci pervenne ricoverto di falso".

Sono così delineate le strade che condurranno la cultura europea e superare le posizioni polemiche e confutative, e ad assumere invece le tradizioni volgari come temi di indagine: viene offerta una base concettuale più ampia e precisa a quell'atteggiamento "antiquario" che già prima di Vico aveva preso a considerare le tradizioni volgari come resti e testimonianze di storia antica, e insieme si pongono le premesse di quel "popolarismo" che in età romantica e post-romantica esalterà il popolo come l'unica sede e fonte di poesia e di umanità.

b) Le ricerche di tipo "antiquario" e l'illuminismo.

Le ricerche di tipo "antiquario" trasferiscono sul terreno dei dislivelli "interni" i tentativi di comparazione e di storicizzazione già iniziati nei confronti dei "selvaggi", ed in ciò appunto sta la loro importanza. In verità, considerando le tradizioni popolari come resti di "gentilesimo" (ossia paganesimo), di "giudaismo", di "costumi sacri e profani degli antichi", J. Aubrey (le cui note manoscritte del 1687, *Reines of Gentilisme and Judaisme*, vennero pubblicate nel 1881), J. Brand (le cui *Observations on the Popular Antiquities of British Isles* sono del 1777), M. Carmeli (che nel 1750 pubblicò in due tomi l'opera *Storia di vari costumi sacri e profani degli antichi sino a noi pervenuti*), non scoprono gran che di nuovo, quanto ai fatti; tutte le condanne ecclesiastiche avevano da secoli sottolineato il carattere "pagano" o non cristiano di tante "vane osservanze". Ma è evidente che l'atteggiamento è ora profondamente diverso: le *consuetudines non laudabiles* e gli *errores* divengono *antiquitates vulgares* o *popular antiques*. Dalla confutazione si passa alla constatazione, o dalla polemica alla erudizione, se non proprio alla storia. Assumendo le tradizioni - anche quelle "riprovevoli" - come documento di antichi modi di vita, la cultura ufficiale viene riducendo le sue pretese di validità eterna ed assoluta e viene incrinando profondamente il limite dell'esclusivismo, anche se non giunge ancora a spezzarlo decisamente.

Riesce istruttivo in proposito vedere più da vicino la ricordata opera del padre Michelangelo Carmeli (1705-1766). Dopo un capitolo introduttivo, sul quale torneremo, i restanti venticinque (seguiti da una conclusione) trattano dell'uso del fuoco, dell'acqua e delle processioni nel rito sacro, delle agape, delle neomenie (o feste d'inizio dei mesi), dei Flagellanti, del digiuno sacro, dei tatuaggi, delle prefiche, dei conviti funebri, dell'uso delle vesti nere o bianche, dell'imbalsamazione, dell'uso delle fave nel giorno dei morti, dei Baccanali, del ballo delle maschere, della festa di San Martino, del bastone di comando, dell'uso di festoni o corone di foglie verdi sulle porte in segno di allegrezza, del "piantare il majo", del mangiar l'agnello e le uova nella Pasqua, del Ferragosto, della stretta di mano e del baciamano. Si noterà che tra gli usi presi in esame dal Carmeli ve ne sono vari condannati per molti secoli dalla Chiesa: le prefiche, le maschere, i tatuaggi etc. Viceversa il compito che padre

Carmeli ora si assume non è quello di ribadire le condanne, ma quello di ricercare l'origine dei costumi stessi ed il loro passare di età in età. Si veda ad es. quanto egli scrive a proposito delle maschere, sempre recisamente condannate alla Chiesa, sia nei tempi della lotta più dura contro le costumanze pagane sia in epoche assai più dura contro le costumanze pagane in epoche assai più recenti. Alla fine del capitolo III del tomo II caneli dice (le sottolineature sono nostre):

"Ora non è difficile da vedere come sia a noi pervenute il costume delle maschere. L'uso d- Bacchanali e di altri giuochi d- Gentili, né quali la maschera era, come abbiamo detto, molto usata, ce lo portò. Coll'uso dunque di quelli venne anche l'uso di queste; perciò veggiamo nelle nostre età in tempo particolarmente del Carnovale, ch'è una imitazione assai chiara delle feste di Bacco, nulla più adoperarsi, che la maschera. Mentiscono molti, che di tali cose hanno diletto, la persona; l'uomo vestito scioccamente da donna, la donna da uomo coparisce per le vie della città; chi questa, chi quella maniera di nascondere usa, sconce ridicole e contrafatte con aperta pazzia degli uomini, che non seppero ancora spogliarsi d- vecchi costumi. *Io qui non voglio gridare un sì fatto abuso, perché questa non è cosa del mio proposito, e perché non giova il farlo. A me basta avere rintracciata l'origine di tal costume, e di aver fatto palese donde sia a noi pervenuto.* Le feste di Bacco, dalle quali tuttavia trassero origine eziandio le drammatiche rappresentazioni, ce lo recarono, e dura tuttavia".

Il passo non ha bisogno di commento. Sebbene sia un teologo, e sebbene consideri il mascherarsi come un riprovevole abuse di chiara impronta pagana, padre Carmeli dichiara di rinunciare a rimproveri e condanne, e si occupa esclusivamente della storia della costumanza. Ma il mascherarsi è un uso esclusivamente profano, estraneo del tutto al culto religioso cristiano. Il problema è invece più complicato quando si tratti di usi "sacri" di usi cioè che facevano già parte dei culti pre-cristiani (di quello giudaico o di quelli greco-romani), e che sono restati più o meno inalterati anche nel culto cristiano ufficiale. Ancor più delicata la situazione quando si tratti di costumanze un tempo condannate dalla Chiesa, e poi ammesse e riconosciute (ricordiamo qui tra parentesi che una delle accuse mosse dal protestantesimo alla Chiesa di Roma è stata appunto quella di aver operato e tollerato contaminazioni idolatriche e paganeggianti del cristianesimo). Alcuni teologi avevano ammesso chiaramente le origini pagane di certe forme culturali, ed avevano considerato legittima questa eredità. "Chi vieta di trasportare le cose profane, santificate dal comando divino, nell'uso sacro?" si era chiesto Cesare Baronio (1538-1607); e soggiungeva che giustamente uomini santissimi e vescovi di somma religione avevano permesso che fossero trasferite nel culto del vero dio quelle costumanze pagane da cui non era stato possibile distogliere gli uomini anche quando divennero cristiani. Padre Carmeli è di diverso avviso: egli ritiene che certi usi acri comuni al paganesimo ed al cristianesimo non abbiano una origine pagana, ma appartengano alla natura umana come tale. La tesi, più volte ripetuta e ribadita nel corso dell'opera, viene enunciata fin dalla introduzione:

"Si troverà forse alcuno che biasimerà opera mia come inutile e vana, investigando cose che al solo udirle quasi muovono il riso. Che mi giova, dirà taluno che più dello sciocco sente che no, il sapere queste minute cose, e sì fatte costumanze alle quali nulla si basa? A questi sì fatti uomini, che bocche disutili si possono chiamare, è tanto soverchio il rispondere quanto il predicare a' porri. Per la qual cosa è meglio lasciarli nella loro pecoraggine, e rivolgere agl'intendenti il ragionamento. Vedranno questi col loro senno, e sapranno

distinguere la utilità di questa mia fatica, e conosceranno il disegno mio di trattarla. Vedremo che conduco la origine di vari costumi ad una universale idea delle cose, nella quale gli uomini si sono convenuti, e quella hanno usata secondo la sua natura per simbolo che volevano.. Vedranno che mal si argomenta per certi costumi o riti sagri, volendoli tratti o ne' Gentili dagli Ebrei, o negli Ebrei da' Gentili. Certi valenti critici, come l'Uezio, il Marsano e cento altri, paiono non aver veduto troppo il vero pensando che vari costumi e riti siano sovente nati per la imitazione fatta quella da questa e questa da quella Nazione. A più universale principio conviene ricorrere, e considerare come gli uomini in certi costumi o riti, a' quali quanto meno si suole pensarvi, tanto più esser de grato il sapersi da chi ha voluto e la propria curiosità e l'altrui appagare".

La tesi di padre Carmeli è chiara: alcune costumanze sono nate dalla natura umana e vennero introdotte "per la idea comune che avevano gli uomini di quella cosa che volessi usare per simbolo di un'altra" (1,50). Cos' l'agape sacra ha origine dall'idea comune che lo stare insieme a mensa stringa i vincoli di fraternità e di amore; così le feste d'inizio di mese, o neomenie, nacquero dal desiderio naturale che gli uomini hanno sempre avuto " di aver felice on solo ogni anno, ma, discendendo più al particolare, ogni mese"; così l'uso dell'acqua (lustrale, battesimale etc.) si lega alla "idea comune che ebbero sempre, ed aver dovevano gli uomini di questo elemento, considerandolo come atto a purgare le macchie, ed a far divenire candide e nette le cose immonde. Le quali proprietà, senza dubbio, apparvero da sé medesimo" (1,51), etc. Di tali simbolizzazioni, secondo padre Carmeli, volle servirsi la divinità. Per l'acqua, ad es., "volendo Gesucchristo nella sua Chiesa istituire un Sacramento il quale servisse per mezzo della Grazia santificante a levar quella macchia dell'anima che dal primo Padre si trasfusse n- discendenti, per appoggiarlo ad un segno esteriore conveniente alla significazione che se ne voleva, cosa più atta non era di adoperare che l'acqua pura, segnale ben chiaro, in cui gli uomini da medesimi vedeano significarsi astersione e mondezza". Queste simbolizzazioni nacquero spontaneamente, secondo Carmeli, dalla natura umana, e vennero poi utilizzate dalle varie religioni, ed anche dalla cristiana. Altri usi invece furono *ab initio* istituzioni divine. Alla origine insomma tutti questi usi furono o innocenti o santi; solo con la caduta degli uomini nella idolatria degenerarono e divennero riprovevoli. Ma quando il cristianesimo li fece propri, ridivennero innocenti e santi in forza della santità del fine cui erano diretti. La tesi è esposta con sufficiente chiarezza all'inizio del capitolo dedicato all'uso del fuoco:

"Io non vorrei che coloro i quali senno non hanno per giudicare di ciò che viene scritto con sana e meditata dottrina, male intendessero quelle che ancor io scrivo di certi antichi costumi fino a noi pervenuti. Non vorrei che, veggendoli ora usati nel rito sagra, e descrivendoli io di uso una volta e di culto profane, pensassero che fosse questo un porre in una vista non convenevole che aver deono. Mostrerebbono costoro di esser franfatto dissennati; o di non conoscere che molte cose dalla malizia o dalla ignoranza degli uomini furono rendute profane e condannevoli, che prima profane e condannevoli non erano. Chiunque sa che il Paganesimo provenuto dagli Egizi per infino da quel tempo in cui caddero nella idolatria non è altro che la religione di quegli uomini santi descritti nel vecchio Testamento adoratori del vero Dio, depravata poi e contrafatta dalla follia di passare dalle simboliche cose a farsi d- Numi, conosce assai chiaro che molti costumi e riti ebbero

onesto e santo incominciamento, e che di poi dalla malizia e dalla ignoranza furono renduti profani. Ora non è meraviglia se questi stessi finalmente col lume di quella religione, che dovea da Cristo Signor Nostro avere principio, furono restituiti alla primiera innocenza e fatti sagri. Il fine al quale erano indirizzati tra' Gentili, cioè al culto de' falsi numi, li rendette rei e profani; ed il fine cui tra' fedeli furono rivolti, cioè al culto del vero Dio, li rendette di poi santi e sagri. E non è di tal fatta il sacerdozio? E non era onesto e santo in que' vecchi Patriarchi eziandio, quando per loro diritto, e per insegnamento della natura medesima, i più degni delle Famiglie lo usavano, prima che il Signore nella legge di Mosè lo riducesse e lo determinasse alla famiglia di Aronne? Pure anche innanzi alla mosaica legge venne profanato dagli Egizi, tra' quali incominciarono i sacerdoti d' falsi numi. Fu mutato il culto, ed ecco profanato il sacerdozio. Sino che gli Egizi adorarono il vero Dio, il loro sacerdozio fu santo; quando divennero idolatri, perché il culto era turpe, turpe la sacerdotale dignità divenne. Così accadde del sacrificio... Un'altra fonte eziandio parmi potersi assegnare, dalla quale alcuni sagri costumi possono essere derivati. Dalla qual fonte se bene sia nato il costume profano, pure nulla si scema alla santità dell'uso fatto sagro per la santità del fine cui serve. Vi sono certe cose nella idea delle quali gli uomini si fattamente convengono, che per condurli ad una cognizione della quale non possano dubitare fa bisogno servirsi di quel segno esterno che la rappresenta. Né punto nuoce che il segno il quale conduce a tale cognizione sia anche profano; perché a bastanza è santificato dal fine ch'ebbe nella sua istituzione, che fu tutta sagra".

Non ci interessa qui la validità (piuttosto discutibile) della tesi di padre Carmeli: è la tesi della bontà e della perfezione originarie, cui seguirono la caduta e la degenerazione, che ha avuto non persuasive applicazioni anche nel campo degli studi etnologici e folkloristici. Ci importa invece un altro aspetto: e cioè che la tesi consente a padre Carmeli di uscire dal terreno della pura polemica e della condanna, per entrare in quello della ricerca storica, sia pure di tipo crudito e libresco.

Padre Carmeli, naturalmente, non si astiene da riprovazioni o condanne: abbiano già visto come consideri auspicabile la cessazione dell'uso di mascherarsi; e se potessimo soffermarci più a lungo sul suo lavoro vi troveremmo altre riprovazioni. Ma questo aspetto, nell'opera, è secondario e subordinato. Si veda ad esempio il capitolo dedicato ai marchi o segni impressi sulla carne (e cioè tatuaggi): un uso che esisteva con scopi religiosi e profani al tempo del Carmeli, ma che è in qualche misura diffuso anche ai nostri giorni (basti vedere, tra l'altro, il catalogo della Mostra di Etnografia tenutasi a Roma nel 1911, nel quale sono riprodotti i disegni usati nei tatuaggi del pellegrinaggio a Loreto). Scrive dunque Carmeli:

"Avvi un costume nella volgar gente oggidì eziandio, al quale poco o nulla si bada; e pre giova porvisi mente imperocché si puote non solo appagare la curiosità di saperene l'origine, ma di conoscere ancora che tale costumanza di riprovamento si mostra esser degna, perché nata da una superstizione gentile, e fino dagli antichi tempi nelle Sacre Lettere proibita. Vediamo su le braccia ed in altre parti del corpo d- marinai e di altro basso popolo varie figure improntate, cioè un segno detto volgarmente di Salomone, od una immagine del Crocifisso o della Vergine Santissima, le quali figure impresse a nero appariscono, essendo fatte con piccole incisioni o punture, vogliam dire, di ferro, asperse d'inchiostro".

La riprovazione è evidente, ma in ogni caso la ricerca, anche su un costume riprovevole, corrisponde, secondo Carmeli, ad una giusta "curiosità", ad un legittimo desiderio di "saper l'origine", che è in buona parte indipendente dalla valutazione positiva o negativa del costume. Inoltre anche la valutazione negativa che se ne dà scaturisce da una indagine storica sull'origine e la natura dell'uso. Dopo aver esaminato i precedenti storici della costumanza, Carmeli infatti scrive:

"Passò fino alle nostre età questo vano costume il quale ancor dura presso alla volgar gente, la quale anzi crede cosa innocente e divota l'imprimersi sulle braccia la immagine del Crocifisso, dalla Madonna di Loreto ed altre figure. Avviene però che tal volta anche figure profane e superstiziosi segni vi si veggano impressi".

E più oltre conclude:

"Laonde considererei che fosse laudevole cosa di sbandir questo costume, del quale arte infino ne viene fatta, essendovi chi a prezzo fa simili figure e segni su le braccia e su le mani. La qual cosa, se bene non vi si badi perché si faccia, pure essendo da un principio superstizioso derivata, il meglio sarebbe che fosse tralasciata".

- dunque evidente la novità dell'atteggiamento. Ma dobbiamo sottolinearne anche il limite: ciò ci aiuterà a capire la natura delle barriere che ancora restavano da superare. Carmeli si occupa anche di usi "riprovevoli" e "condannabili", e se ne occupa non tanto e non solo per condannarli, quanto invece per investigarne l'origine. In ciò sta la sua "novità". Ma gli usi condannabili di cui si occupa sono poco numerosi, ed appartengono inoltre a categorie di "superstizioni" o di "vane osservanze" che hanno ormai scarso rilievo: che hanno perduto quasi totalmente gli antichi valori magico-religiosi, o ne hanno assunto dei nuovi abbastanza compatibili con il cristianesimo ufficiale. Il margine della polemica contro questi usi si è dunque notevolmente ridotto, perché essi, per quanto ereditati dal paganesimo ed un tempo vigorosamente pagani anche al di sotto di una superficiale vernice cristiana, hanno ora dimenticato la loro origine e costituiscono ormai un pericolo minimo per la fede ufficiale. Ma se padre Carmeli si fosse dovuto occupare della magia e delle streghe? Che cosa sarebbe avvenuto allora dalla sua volontà di accantonare le riprovazioni e le condanne e di circoscrivere il suo compito all'indagine sulle origini e la storia di quelle credenze? La domanda è puramente retorica per quanto riguarda Carmeli, ma altri teologi ed altri studiosi che, tra il '700, combatterono le superstizioni cercando di dimostrarne l'infondatezza e di fugarle dall'animo umano, tuttavia conservarono la convinzione che i poteri che la fantasia popolare attribuiva alle streghe fossero reali ed avessero origine demoniaca.

Così il medico inglese Thoma Browne (1605-1682), alla metà del '600, dedicava un'ampia opera a dimostrare "false" o "dubbiose" molte "opinioni ricevute" e molte "verità presunte" su caratteri e proprietà dei minerali, dei vegetali, degli animali, dell'uomo, e concernanti la cosmografia e la storia etc. (Th. Browne, *Pseudodoxia epidemica: Enquiries into very many commonly received Tenents and commonly presumed Truths*, 1646; l'opera fu tradotta anche in francese col titolo *Essai sur le serreurs populaires*, traduit de l'anglais par l'abbé J.-B. Souchay, Parigi 1733, e dal francese in italiano: *Saggio sopra gli Errori popolareschi*, ovvero *Esame di molte opinioni ricevute come vere, che sono false e dubbiose*. Opera scritta in inglese da

Tommaso Brown (sic) Cavaliere e Dottore in Medicina, tradotta in francese da un anonimo e trasportata in italiano da Selvaggio Canturani, Venezia 1737). Lo spirito critico di Browne era abbastanza ardito per i suoi tempi: elencando gli autori che "hanno contribuito di vantaggio a divulgare l'errore" (ed. ital., p. 55), dopo Erodoto, Dioscoide, Plinio etc., pone anche gli "Autori Ecclesiastici":

"Gli Autori Ecclesiastici debbono essere posti in certe case nello stesso ordine, benché meritino per altro la venerazione di tutti i secoli. Senz arrestarci ai compositori di Leggende, i Padri della Chiesa più famosi non sono esenti dagli errori popolareshi, ma non citerò in prova se non gli scritti di S. Basilio, e di S. Ambrogio intitolati *Essamerone*. Nel dare una descrizione particolare di tutte le Creature cotesti Scrittori vi hanno mescolato molte espressioni nel carattere di Eliano, di Plinio, e d'altri Naturalisti, da' quali si dee presumere le abbiano prese. Sant'Epifanio ha fatto lo stesso nel suo libro della natura degli animali. L'Opera di Sant'Isidoro vescovo di Siviglia domanda ancora un gran discernimento n- lettori, perché oltre l'etimologia delle parole, esplica la loro natura secondo le opinioni di coloro, che avevano trattato la stessa materia prima di esso" (p. 63).

Ma nell'analizzare le cause generali dell'errore, alla debolezza dell'intelletto umano, alla disposizione naturale all'errore alla credulità ed alla pigrizia mentale, alla "prevenzione per l'Antichità" ed alla fede cieca nell'autorità (cause già in parte additate da Francesco Bacone e poi sottolineate con forza dalla polemica razionalistica e illuministica), Thomas Browne aggiunge una "ultima causa delle false opinioni", e cioè "gli sforzi di Satanasso":

"Oltre la debolezza dell'intendimento umano, oltre la semenza di errore che portiamo in noi stessi, e le vie differenti per le quali comunichiamo abbiamo al di fuori un nimico attivo, ma invisibile, che invece di manifestarsi, abusa delle tenebre per ingannarci. Parlo di Satanasso, nimico dichiarato d'ogni verità, e primo Autore delle menzogne" (p. 72).

- più oltre, toccando il problema della stregoneria, scrive:

"Infine per intrascinarci più sicuramente (Satanasso) ha persuaso agli uomini che i Demonj fossero enti puramente immaginari... Ora per trar gli uomini in questa opinione, rende loro sospette le apparizioni, e tutto ciò che può confermare la loro esistenza: lor insinua che cotesta è una illusione d' sensi, o 'l frutto di una immaginazione turbata... Con gli stessi mezzi Satanasso stabilisce coteste altre opinioni che non vi siano Stregoni" (p. 81).

Più avanti, combattendo l'opinione che cominciava già a farsi strada in quel tempo, e cioè che la magia, la stregoneria, i filtri etc. fossero opera dell'immaginazione, ribadisce ancora:

"Satanasso c'inganna ancora col mezzo d- Filtri, delle Ligature, degl'Incanti, degli Amuleti, e colla guarigione superstiziosa di certe malattie. Quantunque molti ne attribuiscono piuttosto gli effetti alla forza della immaginazione, o alla virtù di una causa occulta, che alla magia, Satanasso non lascia di stendere con questi mezzi i limiti del suo imperio. Con questo mezzo si stabiliscono non solo delle false opinioni, ma anche degli errori funesti" (pp. 86-87).

Insomma Browne, mentre affermava di voler seguire "i lumi, che abbiamo tratti dalla ragione e dalla sperienza" (p. IV); di fronte al problema della stregoneria restava sul terreno della credulità più "popolaresca". In un'altra sua opera, *Religio Medici*, aveva affermato con assoluta decisione (citiamo dalla traduzione della prof. Vittoria Sanna, in "Annali delle Fac. di Lettere-Filosofia e Magistero dell'Univ. di Cagliari", XXVI, p. II, 1958, p. 51):

"- per me un enigma, come proprio questa storia degli oracoli non abbia scalzato gradatamente dal mondo quell'incertezza circa gli spiriti e le streghe; come tane menti dotte giungano a dimenticare la metafisica, e a distruggere la scala e gradazione delle creature a tal punto da porre in dubbio la esistenza degli spiriti; per quanto mi riguarda ho sempre creduto ed ora veramente so che esistono le streghe; quanti ne dubitano, non solo negano la loro esistenza, ma quella degli spiriti; e sono indirettamente e di conseguenza una specie, non di infedeli, ma di atei. Coloro che per confutare la propria incredulità desiderano vedere qualche apparizione, indubbiamente non ve ne vedranno mai alcuna, né hanno il potere di comunque esercitare la stregoneria; il Diavolo li possiede già con una eresia non meno capitale di quella della stregoneria, e apparire ai loro occhi non sarebbe che convertirli".

Un analogo giustapporsi di critica razionale e di credulità ci offre un teologo francese, l'abate Jean-Baptiste Thiers, autore di un *Taité des superstitions selon l'écriture sainte, les décrtes des Conciles et les sentimens des Saints Pères et des théologiens*, pubblicato per la prima volta nel 1679, e poi in varie altre edizioni accresciute. Il Thiers sviluppa una vivace polemica contro le superstizioni che, sebbene proibite dalle Sacre scritture, dai Concili e dai Papi, dai Santi padri e dai teologi, continuano ad avere numerosi "partizans" e "sectateurs" tra i "Grandi" della terra, tra "le persone mediocri", tra "il popolo semplice". Ma, cosa assai più grave, esse contaminano anche le pratiche più sante della Chiesa:

"La malizia, l'ignoranza, la semplicità, la vanità, il capriccio, l'umore, l'amore della vita, lo zelo indiscreto, la falsa pietà, l'interesse, spesso lo introducono fin nelle più sante pratiche della Chiesa... e spesso sono tollerate, o autorizzate, o seguite da persone distinte, da Ecclesiastici che invece dovrebbero impedire con tutte le loro forze che prendessero radice nel campo della Chiesa, dove il nemico le semina durante la notte, come il loglio sul buon grano".

Thiers combatte dunque l'accomodantismo, e considera superstizione anche certe pratiche minori ufficialmente riconosciute o tollerate dalla Chiesa o da taluni suoi rappresentanti. Ma per quel che riguarda la concezione della "superstizione" non si distacca dalle posizioni ufficiali: per lui essa presuppone sempre, come aveva stabilito S. Tommaso nella *Summa*, un patto o tacito o espresso con il demonio: "Omnes Superstitiones procedunt ex aliquo pacto cum Daemonibus inito, tacito vel expresso" (*Summa*, 2.2.q.122. a.2 ad 3).

Non molto diversamente da Browne e da Thiers, si comporta il padre Pierre Le Brun, autore di una *Histoire critique des pratiques superstitieuses qui ont séduit les peuples et embarrassé les Savans* (la prima edizione è del 1702; ne seguirono poi varie altre tra cui quella del 1750, in quattro volumi, che contiene, come altre precedenti, anche "la Methode et les Principes pour discerner les effets naturels d'avec ceux qui ne le sont pas"). Le Brun spende numerose pagine di erudite discussioni per mostrare la falsità di antiche

opinioni favolose sull'Araba Fenice, sulle pietre luminose, sugli elisir miracolosi etc.; ma contemporaneamente tenta di stabilire dei criteri per distinguere i fatti e gli effetti "naturali" da quelli soprannaturali, e per riconoscere, tra quelli soprannaturali, quelli "divini" e quelli "diabolici". La "superstizione", per padre Le Brun, è di origine demoniaca, secondo l'abituale concezione dogmatica; ed il movimento della bacchetta dei raddomanti (che è il fenomeno che ha dato origine a tutta la *Histoire Critique*) è, per lui, di carattere soprannaturale e diabolico.

Per giungere alla considerazione scientifica di tutto intero il corpo delle superstizioni e delle tradizioni volgari era necessario compiere un ulteriore passo innanzi. Era necessario, tra l'altro, che si cominciassero a considerare come "superstizione" anche certe salde convinzioni ufficiali ed egemoniche sino ad allora indiscusse o quasi. Era necessario portare innanzi quell'atteggiamento razionale che abbiamo già visto manifestarsi in qualche misura nella polemica antisuperstiziosa di Pontano, e considerare decisamente sciocchi e superstiziosi non solo gli uomini e le donne del "basso popolo" che credevano alle streghe, ma anche i dotti (teologi o legislatori che fossero) che perseguitavano le streghe con torture e roghi. In altri termini occorre la polemica razionalistica dell'illuminismo, di fronte alla quale la stregoneria e la magia sono superstizioni abominevoli tanto se le si pratica ed utilizza, quanto se le si persegue e condanna credendole realmente opere del demonio. Le streghe, di fronte alla ragione, sono pure fantasie ed autosuggestioni; i loro persecutori perciò, che credono di combattere autentiche forze demoniache, sono fanatici ottenebrati, condannabili quanto e più delle donnette del volgo.

Non occorrerebbe uscire dai limiti delle cognizioni correnti per avere esempi di questo nuovo atteggiamento: basterebbe pensare alle note pagine manzoniane, di così evidente derivazione illuministica, sugli "untori" e i loro persecutori, sulla cultura di don Ferrante e del '600 etc. Ma gioverà addurre qualche altro esempio più diretto. Si veda tra l'altro l'articolo dedicato alla superstizione dalla grande Encyclopédie degli illuministi:

"Superstizione è ogni eccesso della religione in generale, secondo l'antica espressione del paganesimo: bisogna essere pii, e ben guardarsi dal cadere nella superstizione (*Religentem esse oportet, religiosum nefas*: Aulo Gellio, I, IV; c. IX). In effetti la superstizione è un culto di religione falso, mal indirizzato, pieno di vani terrori, contrario alla ragione ed alle sane idee che si debbono avere sull'essere supremo. O, se lo preferite, la superstizione è quella specie di incantesimo o di potere magico che la paura esercita sulla nostra anima figlia infelice della immaginazione, la superstizione impiega per colpirla gli spettri, i sogni e le visioni. - essa, dice Bacone, che ha forgiato questi idoli del volgo, i geni invisibili, i giorni fausti e infausti, i legami invincibili di amore o di odio. Essa batte lo spirito principalmente nelle malattie o nelle avversità; essa trasforma la giusta disciplina ed i costumi venerabili in sciocchezze e in cerimonie superficiali. Dal momento in cui essa ha gettato le sue radici in una religione, buona o cattiva che sia, essa è capace di spegnere i lumi naturali e di turbare le teste più sane. Insomma essa è il più terribile dei flagelli dell'umanità. Lo stesso ateismo (ed è tutto dire) non distrugge i sentimenti naturali, non attenta alle leggi né ai costumi del popolo; ma invece la superstizione è un tiranno dispotico che obbliga ogni cosa a cedere alle sue chimere. I suoi pregiudizi sono superiori ad ogni altro pregiudizio. Un ateo è interessato alla tranquillità pubblica, per amore della propria tranquillità; ma la superstizione fanatica, nata dal turbamento della immaginazione, rovescia gli imperi. Ecco come l'autore della *Henriade*

(Voltaire) dipinge i tristi effetti di questa follia: "Quando un mortale atrabiliare, / nutrito di superstizione / ha, per questa orribile chimera / corrotto la religione, / la sua anima allora è indurita, / la sua ragione fugge oscurata, / nulla più ha potere su di lui, / la sua giustizia è folle e crudele, / diviene snaturato per zelo, / e sacrilego per dovee". L'ignoranza e la barbarie introducono la superstizione, la ipocrisia la mantiene con vane cerimonie, il falso zelo la diffonde e l'interesse la perpetua. La mano del monarca non incatenerà mai abbastanza il mostro della superstizione; e di questo mostro, assai più che della irreligione (tuttavia inescusabile), che il trono deve temere per la sua autorità, e la patria per il suo benessere".

Browne, Thiers e Le Brun ritenevano che occorresse trovare la giusta via di mezzo tra la credulità eccessiva e l'incredulità; ed in ciò stava appunto la loro relativa novità e modernità di fronte ai precedenti persecutori della superstizione. Essi infatti sottolineano che "la credulità è un male maggiore di quanto si pensi di solito" e sostengono che è necessario liberarsi dalla tendenza a credere, senza esame approfondito, a tutto ciò che si racconta di sorprendente. Del Rio non avrebbe certo condiviso questo atteggiamento. Ma il passo innanzi è piuttosto breve: Le Brun infatti scriveva: "per dannosa che sia la credulità essa è molto più scusabile, anzi addirittura più ragionevole della ostinazione inflessibile e credere solo nelle cose ordinarie e comuni". L'articolo della *Encyclopédie* che abbiamo letto capovolge nettamente la posizione: l'irreligiosità è preferibile alla credulità superstiziosa. Sta appunto in ciò l'importanza innovatrice dell'atteggiamento illuminista; e nel capovolgimento delle posizioni è messa in crisi tutta intera la credenza nella autenticità diabolica dei poteri delle streghe. Dice ancora l'*Encyclopédie* alla voce "Sorcellerie":

"Operazione magica, ignominiosa o ridicola; stupidamente attribuita dalla superstizione all'invocazione ed al potere dei demoni. Non si sentì mai parlare di sortilegi e di malefici se non nei paesi e nei tempi di ignoranza".

E Voltaire, più esplicitamente e più audacemente, scriveva nel suo *Dictionnaire Philosophique*:

"La superstizione, nata nel paganesimo, adottata nel giudaismo, infettò la Chiesa cristiana fin dai primi tempi. Tutti i Padri della Chiesa, senza eccezione, crederono al potere della magia. La Chiesa condannò sempre la magia, ma sempre vi credè: non scomunicò già gli stregoni come dei pezzi suggestionati, ma come uomini che fossero realmente in relazione coi demoni" (trad. ital., 19593, p. 427).

Il passo voltairiano, nella sua polemica unilateralità, documenta assai bene l'importanza del nuovo atteggiamento, ed il limite entro cui tuttavia rimane circoscritto. L'importanza sta nel fatto che ampliando i confini della nozione di superstizione fino a ricomprendervi anche le credenze dei legislatori ecclesiastici, si rompe decisamente l'angustia di certe convinzioni fino ad allora intoccabili, e in definitiva si considerano taluni convincimenti dogmatici (adoperiamo l'aggettivo in senso lato) della propria religione non meno illusori dei convincimenti di religioni ad essa opposte. In linea generale ci si avvia cioè a considerare come confrontabili tra loro (e perciò "essenzialmente" equivalenti) le diverse religioni "positive" (e cioè tutte le forme di religione storicamente esistite), ed a sottrarre a ciascuna di esse il privilegio di considerarsi come l'unica vera ed assoluta, e di costituire perciò il metro su cui

misurare e giudicare le altre. Unico metro è, invece, per gli illuministi, la religione "naturale" (un discorso in buona parte analogo dovrebbe farsi a proposito del diritto e della morale, con la distinzione tra sistemi "positivi" e diritto o morale "naturali").

Il frutto più alto di questo atteggiamento fu la "tolleranza": il rifiuto di ogni "religione esclusiva" (Caterina II di Russia, annota Voltaire, "scrisse di propria mano...: 'Fra tante credenze diverse l'errore più pernicioso sarebbe l'intolleranza'"):

"Affinché il prete greco non si dimenticasse che anche il prete latino è un uomo, e il musulmano sopportasse il fratello presbiteriano" (o.c., p. 303).

Ma più direttamente interessano la nostra ricerca altri aspetti.. Innanzi tutte le tesi della eguaglianza naturale di tutti i popoli: si veda, per fare non solo esempio, come nella voce dedicata a "Giusto e ingiusto" Voltaire accomuni nel senso della giustizia i "gialli abitanti dell'arcipelago della Sonda", i "neri africani", gli "imberbi canadesi" e "Platone, Cicerone, Epitesto" (o.c., p. 283).

A questa posizione generale si accompagna una vivace polemica contro la pretesa superiorità della nostra "civiltà" sulla ferinità dei "selvaggi": di fronte ad un documento che attesta che un tribunale, in epoca imprecisata, aveva condannato a morte "dei poveri cittadini che non avevano commesso altro delitto d'aver mangiato carne di cavallo in quaresima" Voltaire esclama:

"E quel ch'è più strano, è che i giudici che hanno formulato di queste sentenze, certo si credevano assai superiori agli Irochesi!" 8o.e., p. 69); discorrendo degli antropofaghi non esita ad affermare che i sacrifici umani delle religioni classiche e gli eccidi bellici degli europei sono peggiori dell'antropofagia:

"- la superstizione che ha fatto immolare vittime umane, è la necessità che ci ha spinto a mangiarle. Qual'è il più grande delitto: il riunirsi pienamente per piantare un coltello nel cuore d'una bella giovinetta ornata di bende sacre, per onorare la Divinità, o il mangiare un brutto omaccio che abbiano ammazzato in lotta aperta? Tuttavia noi abbiamo molti più esempi di giovinette e di giovani sacrificati, che non di giovinette e di giovani mangiati".

Ed a proposito di una candelaia di Dublino che, ai tempi di Cromwell, vendeva candele fatte col grasso degli Inglesi, Voltaire si domandava "chi era più colpevole: quelli che sgozzavano gli Inglesi, o questa donnetta che faceva le candele col loro lardo?" (o.c., pp. 26-27).

Infine è chiaro il progressivo affermarsi del criterio storiografico che ogni uso o costume o legge è da valutarsi relativamente al proprio tempo ed al proprio luogo: a proposito dell'ordine ricevuto da un profeta biblico di mangiare pane con escrementi Voltaire scrive: "Ci interessa qui osservare che quei comandamenti i quali oggi ci sembrano strani, non lo sembrarono ai Giudei"; e su talune allegorie bibliche che contengono "descrizioni che scandalizzano i poveri di spirito" dice: "queste allegorie sono espresse in termini che ci sembrano indecenti oggi, ma non lo erano allora"; ed osserva più oltre: "Tutto ciò dimostra chiaramente che le nostre idee sulla decenza non sono quelle degli altri popoli"; ed infine conclude: "Bisogna dunque liberarsi dai nostri pregiudizi per ben giudicare dei vecchi autori, o quando dobbiamo viaggiare in paesi stranieri. La natura è la stessa ovunque, ma gli usi non sempre diversi" (o.c., pp. 194, 195, 195).

- dunque evidente che il pensiero europeo si avviava a considerare come integralmente storiche tutte le culture (religioni e sistemi di leggi, usi e costumi, etc), e tutte perciò suscettibili di esame storico. L'illuminismo però

non giunse così avanti. Il limite di cui abbiamo fatto cenno a proposito del polemico giudizio di Voltaire sulle condanne ecclesiastiche della stregoneria sta appunto nel fatto che le valutazioni vengono espresse piuttosto in nome di una razionalità pura, ed in certo qual modo astratta, che non in nome di una regione storica concreta. Nonostante le notevoli aperture che molti (e tra gli altri Voltaire) dimostrano verso la riambientazione storica degli usi diversi dai nostri (si ricordino le osservazioni Voltaire sul concetto di decadenza etc.) tuttavia resta fondamentale la tendenza a condannare in nome della razionalità piuttosto che a spiegare in nome della storia. E certe credenze appaiono tanto remote dalla razionalità e tanto incomprensibili che se ne ricerca l'origine addirittura in trucchi, mistificazioni, o avidi e crudeli meschinità di interessi personali. Significativo in proposito un passo del ricordato articolo "Sorcellerie" della *Encyclopédie*:

"Si chiedeva a Peyrere... perché nel nord (d'Europa) si parlasse tanto di stregoni e li si suppliziasse; rispose che la cosa dipendeva dal fatto che i beni di tutti questi pretesi stregoni messi a morte erano in parte confiscati a beneficio dei giudici".

- la vecchia tesi dell'origine delle religioni (o almeno dei culti) dalla malizia interessata dei sacerdoti; tesi storiograficamente insufficiente, giacché le radici storiche di fatti tanto complessi sono assai più ampie e non possono ricondursi semplicisticamente alla furberia ed alla credulità. Questo difetto di ragione storica ag' anche nel campo che più direttamente ci interessa: per ciò che concerne le superstizioni e gli usi popolari l'atteggiamento dell'illuminismo restò ancora nel campo della condanna, della confutazione, della derisione. Si veda ad esempio ciò che Voltaire scriveva a proposito della religione e i "saggi" e di quella del "volgo":

"Un popolino rozzo e superstizioso, che non ragionava, che non sapeva, né dubitare, né rifiutare, né credere, che si precipitava nei templi per ozio o perché in essi i poveri si trovavano eguali ai ricchi, che compiva i suoi riti per abitudine, che parlava continuamente di miracoli senza averne esaminato nessuno, e che non era come livello intellettuale molto superiore alle vittime che portava nei templi: questo popolino, dico, poteva sì, alla vista dell'immagine della grande Diana e di Giove tonante, restar colpito di timor religioso, e adorare, senza averne coscienza, la statua in sè. Ma questo è accaduto e accade talvolta anche nei nostri templi, ai nostri rozzi contadini; e noi non tralasciamo di istruirli che essi devono chiedere le loro grazie propriamente ai Beati, agli immortali che sono accolti in cielo, non a delle immagini di legno o di sasso, e che essi devono adorare soltanto Iddio" (o.c., p. 254; cfr. p. 262).

Né poteva essere altrimenti. impegnato a fugare le tenebre dell'ignoranza e del pregiudizio, l'illuminismo non potè in genere soffermarsi a considerare come oggetti di ricerca storica gli usi e i costumi popolari. Ma il principio di razionalità cui si ispirava, la negazione del privilegio assoluto di questa o quella religione sulle altre, la equiparazione sostanziale delle "superstizioni" culte ed ufficiali e di quelle "popolari" creavano la condizione per passare all'esame storico oggettivo.

Il frutto dell'azione illuministica e della congiunta trasformazione politico-sociale operata dalla Rivoluzione francese può cogliersi agevolmente in una delle manifestazioni più importanti dell'atteggiamento antiquario nei confronti

dei fatti folklorici: l'inchiesta promossa nel 1808 dalla Académie Celtique nella Francia napoleonica (inchiesta che ebbe poi estensioni varie anche nell'Italia napoleonica).

Questa inchiesta costituisce il primo esempio di indagine sistematica e consapevolmente organizzata sugli usi "popolari" di una nazione. Il questionario, diramato a tutte le Prefetture di Francia, comprende più di 50 gruppi di domane riuniti in quattro paragrafi generali: "usi che risultano dalle diverse epoche e stagioni dell'anno"; "usi relativi alle principali epoche della vita umana"; "monumenti antichi"; "altre credenze e superstizioni". Evidentemente si esce ormai dalla annotazione casuale, dalla raccolta episodica, dalla "curiosità", e l'indagine diviene sistematica, anticipando anche taluni raggruppamenti della materia che poi saranno adottati dagli studiosi posteriori ("ciclo dell'anno" e "ciclo dell'uomo"). - dunque un passo avanti notevole anche da un punto di vista tecnico e sistematico. Ma a noi qui interessa mettere in rilievo che il passo avanti si può compire proprio in forza del fatto che usi, costumi, credenze, pregiudizi, superstizioni, accantonata ogni condanna telogofica ed ogni confutazione illuministica, vengono assunti puramente e semplicemente come documenti di storia, della storia più antica della Francia. Non per nulla sono affiancate domande su "credenze e superstizioni" e domande su "documenti antichi". sapere se esistono "rocce isolate e piantate in forma di obelisco" (evidentemente *menhirs*) o "molte rocce piantate su un piano circolare o longitudinale" (evidentemente *cromlech* e *allinamenti*) ha importanza identica al sapere quale è la denominazione che il popolo dà a questi monumenti, quale idea esso se ne fa, quale "favola meravigliosa racconta" a loro proposito, o se ne attribuisce la costruzione "alle fate, a Cesare, o al diavolo", etc. In altre parole, le "sciocche" credenze e le "folli" superstizioni sono ora documenti di storia: e vanno indagate con oggettività. "Quali pratiche, estranee alla scienza medica ed alla santa religione, sono in uso per la nascita?", CED il questionario; ed evidente che gli estensori hanno accantonato ogni giudizio negativo su quelle usanze, e le ricercano proprio in quanto "estranee alla scienza medica ed alla santa religione", e cioè in quanto documenti di una storia precedente allo sviluppo della scienza medica e della religione ufficiale. Analogamente si chiede se vi siano "dei pretesti stregoni, indovini o vecchie che ne facciano il mestiere" e si domanda quale sia "l'opinione del popolo al loro riguardo": fuori di ogni polemica, consapevoli dell'infondatezza delle credenze nella stregoneria, ma con l'intento di acquisire un documento prezioso quanto un *menhir* o quanto un antico manoscritto: per certi rispetti anzi più preziose dei manoscritti, perché s'immagina che la tradizione orale possa risalire ad epoche ancora prive di scrittura.

La presenza attiva dell'atteggiamento antiquario, così ben documentata nel questionario dell'*Académie celtique*, si riconosce agevolmente anche nel successivo sviluppo ottocentesco degli studi di folklore: i Grimm, accanto alle potenti suggestioni popolaristiche, offrono alla cultura europea un modello di utilizzazione storico-filologica delle fiabe e delle tradizioni popolari attuali per la conoscenza dell'antico mondo dei miti germanici: più tardi E.B. Tylor e la scuola antropologica inglese, nel loro tentativo di costruire una "scienza della cultura" assumeranno le credenze e le superstizioni come "sopravvivenze" (e cioè documenti e prove) di età culturali antichissime. Ma di questi fatti più cospicui avremo occasione di riparlare. Qui è opportuno ricordare che l'influenza dell'indirizzo antiquario si riconosce agevolmente anche nello scritto dell'"antiquarian" inglese J.W. Thoms (1846) in cui venne proposto il nuovo termine "folk-lore", poi tanto largamente fortunato, per designare quelle

che sino ad allora erano denominate "popular antiquities". La proposta della nuova denominazione si inserisce infatti in un contesto in cui usi e costumi, osservanze e superstizioni, ballate e proverbi vengono assunti come documenti che gettano luce sulla remota storia non solo inglese ma addirittura germanica. Ecco ad esempio come Thoms presenta una informazione su un gioco infantile, insignificante in sé ma capace di stabilire legami tra la antica mitologia inglese e quella germanica, ove sia posta in connessione con tutto il resto della documentazione.

"In uno dei suoi capitoli Grimm tratta ampiamente del ruolo che il cuculo svolge nella mitologia popolare, e cioè del carattere profetico che la fantasia del popolo gli attribuisce. Grimm adduce molti esempi della pratica di trarre oroscopi dal numero dei gridi di cuculo, e ricorda anche la nozione popolare che 'il cuculo non canta finché non ha mangiato tre volte ciliege a sazietà. Io ho auto recentemente notizia di una costumanza infantile dello Yorkshire, che ????? il rapporto tra il cuculo, le ciliege e gli attributi profetici dell'uccello. Un amico mi ha cominciato che i bambini dello Yorkshire usavano (e forse usano ancora) cantare intorno ad un albero di ciliegio l'invocazione seguente:

Cuculo, albero di ciliegio

Vieni giù e dimmi

Quanti anni ho da vivere.

Ogni bambino poi scuoteva l'albero e il numero delle ciliege cadue indicava il numero degli anni di vita.

La strofetta infantile che ho riferito è ben nota. Ma il modo con cui era impiegata non è ricordato da Hone, Brand o Ellis, e si tratta di uno di quei fatti che, insignificanti in sé, prendono importanza quando divengono anelli di una lunga catena".

Ma dobbiamo ora passare ad esaminare l'apporto dell'indirizzo che abbiamo denominato "popolaristico".

c) *L'orientamento popolaristico e i suoi limiti.* - Assai più vasta, per le sue larghissime implicazioni filosofiche, letterarie e politiche appare l'azione dell'orientamento popolaristico, che costituisce un lineamento tipico e caratterizzante dell'età romantica, ma che domina anche buona parte degli indirizzi posteriori. Campo d'attività e di sviluppo fu principalmente quello della letteratura, attorno al tema centrale della "poesia popolare" che, dopo gli inizi inglesi del primissimo Settecento, divenne nella Germania di Herder, di A.W. Schlegel, di Goethe, di Arnim, dei Grimm etc. quel "mito" che tanto potentemente influenzò il pensiero europeo. Ma la esaltazione della "poesia popolare" di contro alla "poesia d'arte" supera di gran lunga i confini della polemica letteraria e delle questioni di gusto. Se la poesia popolare è l'unica vera poesia proprio perché è il prodotto del vigore fantastico non costretto dai legami dell'intelletto e dell'arte, allora l'ignoranza e "l'incultura" dei "volghi" da oggetto di disprezzo diventano positivi punti di riferimento: presenza viva, all'interno di un mondo troppo civilizzato, delle più autentiche forze umane, non corrotte e non svigorite. Poco importa, ora, che si tratti di un mito o di una illusione; e poco importa, anche, che spesso si tratti di posizioni piuttosto verbali che sostanziali. Il fatto essenziale è che (anche al di là dei limiti specifici della polemica contro l'intellettualismo letterario, il cosmopolitismo politico, l'individualismo morale) si opera ora un capovolgimento delle posizioni correnti, che era già contenuto, *in nuce*, nelle esaltazioni dei "selvaggi" e nel pensiero vichiano, e che era stato già in parte attuato dalla

erudizione antiquaria, ma che solo ora viene enunciato con così decisiva efficacia: le "tradizioni" dei "popoli", e la "poesia popolare" che ne è la voce, appaiono non solo come un altissimo valore, ma addirittura come l'unico vero valore.

Può sembrare che in questa esaltazione del "popolo" e delle sue capacità sentimentali ed espressive, in questo entusiasmo per la "poesia popolare" considerata come unica vera poesia, ed in questa polemica contro l'artificiosità della "poesia d'arte" etc., ci sia una prosecuzione degli atteggiamenti idillici e delle idealizzazioni del mondo rustico già altre volte verificatesi nel corso della storia europea. La cosa è vera sol in parte, a quando si consideri il momento più vivace ed autentico del romanticismo. A differenza di quanto avveniva per le posizioni idilliche precedenti siamo ora di fronte ad un vasto movimento non solo letterario, ma anche politico, non solo filosofico ma anche sociale, e largamente impegnato in una battaglia né fittizia né incruenta per rinnovare la fisionomia politico-culturale dell'Europa assolutista. E si combatte non metaforicamente, e si paga di persona. Appunto da questi fatti deriva il vigore di certe pagine sulla poesia popolare del nostro Tommaseo, pagine che altrimenti apparirebbero ingenue e che, ripetute da altri autori in momenti meno impegnati, suonano ridicole e stantie.

C'è inoltre da aggiungere che alla esaltazione della poesia popolare si accompagna la ricerca effettiva (e cioè la raccolta e la pubblicazione e il commento) dei documenti di poesia popolare; ricerca fatta non sui libri ma tra il "popolo" delle campagne. Ed infine va ricordato ancora che nel quadro degli orientamenti romantici trova largo posto, e dà abbondanti frutti, quell'atteggiamento "antiquario" di cui abbiamo in precedenza parlato. Per fare solo un esempio, l'opera di Jacob Grimm dedicata alla antica mitologia germanica (*Dutsche Mythologie*) dice con grande chiarezza come gli usi e le tradizioni popolari vengano ormai ampiamente utilizzati per la ricostruzione della storia più antica. Jacob Grimm dichiara infatti di avvalersi di ude gruppi di fonti di cognizione per il suo lavoro: da un lato i "monumenti scritti" e dall'altro "il flusso ininterrotto delle saghe". E prosegue:

"I documenti scritti possono risalire anche assai addietro nel tempo, ma appaiono laceri e frammentari; il patrimonio popolare invece è ancora legato al filo che in definitiva lo congiunge direttamente con l'antichità".

Inoltre, dopo aver esaminato in generale le fonti scritte osserva:

"Questi numerosi documenti scritti ci hanno lasciato per così dire la sola articolazione e ossatura della antica mitologia; ma il suo spirito particolare balza vivo da una quantità di saghe e di usanze che per lungo tempo sono state trasmesse di padre in figlio... La saga orale sta alla nota scritta come la poesia popolare sta alla poesia d'arte, o come le consuetudini al diritto codificato".

Non importa seguire oltre J. Grimm nella disamina delle fonti popolari tradizionali. Quanto abbiamo riferito mostra a sufficienza che le tradizioni popolari sono ormai considerate con pieno diritto come documenti storici essenziali. Tuttavia i passi di Grimm che abbiamo citato ci richiamano anche alla caratteristica più saliente del popolarismo romantico: i documenti offerti dalla tradizione orale, ci dice Grimm, sono "più preziosi" degli altri: più vivi, più antichi, più illuminati. Ed estremamente significativa, a questo riguardo, è l'ultima osservazione: "la saga orale sta alla nota scritta come la poesia

popolare alla poesia d'arte". Tra i due termini contrapposti se ne esalta uno (il "popolare") a netto discapito dell'altro.

In questo atteggiamento di esaltazione del "popolo" come unico vero valore sta appunto la forza innovatrice dell'orientamento popolaristico; ma in ciò sta pure il suo limite essenziale.

Attribuire valore ad un mondo culturale diverso da quello ufficiale, aristocratico ed egemonico, costituisce certamente un decisivo passo innanzi verso la considerazione storicistica delle culture; ma concepire il mondo "popolare" come l'unico valore significa cambiare i segni e lasciare immutata la sostanza del rapporto. Appare ora "positivo" ciò che prima era considerato come "negativo", e viceversa; ma non si esce dal gioco delle contrapposizioni totali: adesso il popolo è tutto così come prima lo era stato l'*elite*.

In gran parte di qui nascono i toni misticheggianti o addirittura irrazionalistici che il popolarismo romantico assume: poesia e anima popolare, nazione e popolo, tendono a porsi non come formazioni storiche, storicamente nate e storicamente individuabili nei loro reali limiti e rapporti, ma come essenze assolute, entità che trascendono la storia; l'individuale e il collettivo scompaiono nell'indistinto, e l'origine è la vicenda della propria nazione (che poi agevolmente diventerà la razza) vengono ad identificarsi con l'essenza stessa dell'umanità. Si spiega perciò anche la forte tendenza ad attribuire una origine unica, (tanto remota e tanto universale da uscir fuori dall'umano e da confondersi addirittura con il divismo) a serie di fenomeni che hanno avuto invece un corso molteplice e molteplici punti e ragioni d'inizio. Così la pur robusta istanza storicistica che anima tanta parte del popolarismo e che (raccolgendo e valorizzando su un piano più impegnativo anche gli orientamenti antiquari, come abbiamo già visto) portava ad indagare la storia antichissima della poesia e di miti nuovi: quello di una immaginaria condizione di "natura" in cui l'umanità sentirebbe, agirebbe e si esprimerebbe senza alcuna costrizione o alcun tramite di "cultura"; quello di un non bene individuato "popolo" moderno, che sarebbe l'erede di quell'antichissimo privilegio di schietta "naturalità"; quello di un non bene individuato "popolo" moderno, che sarebbe l'erede di quell'antichissimo privilegio di schietta "naturalità", e che dunque costituirebbe l'unico autentico rappresentante dell'umanità e della nazione; quello della origine assolutamente ed esclusivamente popolare della poesia, per cui essa o sarebbe "popolare" o non sarebbe.

- dunque evidente che, non appena esauritosi lo slancio iniziale del movimento popolaristico, gli aspetti negativi dovessero rivelarsi con forza. Ed in effetti l'indebito prolungamento dei miti romantici del "popolo" e della "poesia popolare" (di cui vi è traccia persino in molti atteggiamenti odierni, sia pur periferici e provinciali, in materia di folklore) doveva indebolire almeno in parte taluni orientamenti di ricerca che si collocano tra l'800 e il '900, come accenneremo più avanti.

Ed è inoltre evidente che l'orientamento popolaristico, tanto nelle sue manifestazioni romantiche quanto in quelle che ebbe poi anche il positivismo, doveva necessariamente entrare in crisi non appena le indagini storico-filologiche, che esso stesso del resto aveva stimolato ed alimentato, tolsero verli al mito, e mostrano ad esempio che là dove il popolarismo aveva immaginato esclusivi processi di ascesa "dal basso", creazioni collettive e spontanee e simili, c'erano invece concreti e molteplici rapporti e scambi di cultura tra aristocrazie intellettuali e popolo incolto, processi di discesa "dall'alto", origini individuali, e così via.

Questo processo di critica e di crisi si verificò soprattutto nel campo d'elezione del popolarismo romantico: quello della poesia popolare. Su questo terreno appunto, dalle lontane origini inglesi e scozzesi del primo '700 agli sviluppi soprattutto tedeschi nel corso del '700 e nell'800, si era formato il mito del popolo; e su questo terreno il mito crollò. Animati dalla concezione che la poesia sia prodotto dalla fantasia non turbata a interventi razionali o da cultura letteraria, e che sia prodotto "spontaneo" di un'"anima" ch'è quella del "popolo" o della "nazione", gli studi di poesia popolare ebbero nell'Ottocento due essenziali settori di ricerca. Il primo è quello dei canti ancora viventi nella tradizione orale, ed in genere noti solo attraverso la tradizione orale. A testi di questa natura dedica la propria attenzione per esempio Niccolò Tommaseo nei quattro volumi dei suoi *Canti popolari toscani, corsi, illirici e greci* (1841-42), e soprattutto nel volume dei *Canti toscani* che raccoglie tipici componimenti di quasi esclusiva tradizione orale quali gli stornelli e i rispetti (strambotti). Il secondo settore di ricerca è costituito invece dalla "poesia delle origini". Il mito della poesia popolare agisce infatti anche sul complesso degli studi medievalistici e romanzi, e si viene configurando l'idea di una età "popolare" ed essenzialmente "poetica": quella medievale appunto, dalla quale sarebbero derivati tutti gli sviluppi poetici ulteriori, ma che costituirebbe un momento privilegiato ed irripetibile: un momento di "felicità" della fantasia e della poesia, guastato in seguito dai progressi della cultura e della ragione. Si studia e si considera perciò la poesia romanza delle origini come poesia "popolare". In questo settore, evidentemente, ci si impegnava nello studio filologico dei testi in modo più rigoroso di quanto non avvenisse nelle prime raccolte di canti popolari attinti dalla tradizione orale. E questo impegno filologico fu largamente fruttuoso. Da un lato esso non mancò di riflettersi anche nel campo degli studi sulla poesia popolare orale: un esempio assai preciso di questo fatto ci è offerto dall'opera di Alessandro D'Ancona, impegnata alla ricostruzione filologicamente fondata dalle vicende di forme metriche "popolari" quali lo strambotto-rispetto e lo stornello, un altro esempio ci è dato dall'opera di Costantino Nigra sulle canzoni narrative piemontesi ed europee che, per molti rispetti, costituisce ancora oggi un modello di ricerca. Ma dall'altro lato questo impegno filologico veniva accumulando le prove dei costanti rapporti tra poesia popolare orale moderna e componimenti d'autore (si veda ad esempio la larga documentazione sugli antecedenti scritti di molti canti popolari orali addotta da Alessandro D'Ancona), e veniva scalzando la tesi romantica del medioevo come età "poetica" e degli antecedenti orali e collettivi di "chansens de geste" o di altri componimenti delle "origini" (ed essenziale fu, su questo punto, il lavoro di J. Bédier).

Così si aprì la crisi del mito della poesia popolare e del "popolo". E fu crisi feconda nella misura in cui: riducendo treno più concrete prospettive storiche lo slancio popolaristico-contribuì a creare ed a consolidare la consapevolezza dell'esistenza di livelli di cultura diversi, legati da profondi rapporti reciproci, ed inseriti in un processo di circolazione culturale tra *élites* e popolo, tra vertici e base, tra centri e periferie: non annullando l'uno o l'altro dei termini contrapposti, ma considerandone le effettive relazioni storiche.

Ma vaqui avvertito che non rientrano nei limiti di questo concreto apporto positivo taluni aspetti individualistici aristocratici della reazione anti-romantica e anti positivista del neo-idealismo, aspetti che sono rimasti impigliati negli stessi limiti del popolarismo romantico che pur volevano combattere. Se il romanticismo aveva commesso l'errore di esaltare il popolo come un assoluto, il neo-idealismo capovolgeva di nuovo la prospettiva, ma

ripeteva l'errore di stabilire una contrapposizione del tipo "o tutto o nulla". Impegnato a sbarazzare il campo da "pseudo-concetti" o da "confusioni" tra svolgimenti "ideali" e serie "empiriche" di fatti, rivalutava giustamente l'altra cultura, ma tornava a considerarla come un valore unico, assoluto e metastorico. Per questa via insomma restava nuovamente eluso il problema storico effettivo: quello di indagare la genesi, gli sviluppi, i caratteri affettivi delle differenziazioni culturali all'interno delle società più evolute.

d) *L'apporto delle concezioni antropologiche.* - Ma la coscienza della integrale storicità della cultura aveva ormai compiuto passi innanzi che non era possibile annullare.

Di essenziale importanza appare quello che - fuori del campo più strettamente letterario e in meno diretto rapporto con il mito romantico del "popolo" - realizzarono la *Primitive Culture* (1871) di E.B. Tylor ed i successivi lavori della scuola antropologia inglese. Né è senza significato che in questo orientamento trovino posto anche i fatti "popolari".

Ricordiamo qui sommariamente che tutto il lavoro della scuola antropologica riposava sul presupposto evolucionistico. Si riteneva infatti che la storia umana, non diversamente da ciò che le scienze naturali erano venute mettendo in luce per la "specie" umana biologicamente intesa, avesse traversato obbligatoriamente e solidalmente una serie ben precisa di fasi di sviluppo culturale, di organizzazione sociale e civile etc. Si pensava che la storia umana potesse dividersi in tre grandi epoche: quella "selvaggia", quella "barbara", e infine quella "civile"; si riteneva che a ciascuna di quelle epoche corrispondessero certe concezioni e certe credenze, certi tipi di organizzazione della famiglia o dei gruppi, certi tipi di economia etc. Si riteneva inoltre che la successione delle fasi fosse obbligatoria per tutti i gruppi umani, per cui se un popolo appariva giunto alla fase della "barbarie", era logico presupporre che avesse traversato la fase "selvaggia", ed altrettanto logico prevedere che sarebbe passato col tempo a quello "civile". Così appunto per Tylor il quale, studiando le concezioni religiose e volgendo la sua attenzione soprattutto alle fasi più antiche e "primitive", ritenne di poter stabilire la seguente serie evolutiva universale: "animismo", "politeismo", "monoteismo".

L'animismo costituirebbe la fase più antica (ma non la prima fase in linea assoluta, giacché Tylor non escludeva che nuovi documenti potessero un giorno permettere di spingere lo sguardo ancora più indietro): tutti i popoli, da quelli che oggi sono più "civili" alle tribù ancora selvagge dell'Australia o dell'Amazzonia, avrebbero traversato e starebbero ancora attraversando la fase animistica. Dall'animismo l'umanità passerebbe poi al politeismo; ed ogni popolo politeista proverebbe dall'animismo e muoverebbe verso il monoteismo, così come ogni popolo politeista certamente ha alle sue spalle un passato animista prima e politeista poi.

A questa concezione evolutistica (il cui carattere fondamentale non sta nel fatto che si immagina l'esistenza di una evoluzione, ma che si immagina questa evoluzione come preordinata ed obbligatoria lungo binari fissi) si accompagna la concezione poligenetica. L'evoluzionismo infatti trova appoggio e controprova nella singolare identità che sovente è da riscontrare tra gli atteggiamenti mentali, i miti, i riti, gli usi etc. di popoli lontanissimi tra loro. Quale spiegazione può darsi di queste somiglianze o identità, poste che spesso i popoli portatori di contenuti culturali identici o fortemente simili sembrano non aver avuto contatti fra loro? La risposta che dettero Tylor ed in genere gli evoluzionisti della scuola antropologica fu la seguente: lo spirito umano è identico in ogni tempo ed in ogni luogo, e segue ovunque le stesse

leggi di sviluppo universalmente valide: posto dunque in situazioni ambientali e storiche identiche o fortemente simili lo spirito umano non può non rispondere in modi identici o fortemente simili, dando così prodotti culturali (miti o oggetti che siano) identici o fortemente simili. Le somiglianze o identità si spiegano dunque non con la diffusione di un prodotto culturale da un punto unico di invenzione a tutti gli altri, ma con la nascita multipla o plurima, (poligenesi), in più luoghi ed in tempi diversi, in forza della identità della natura umana e della universale validità delle sue leggi di evoluzione.

Evoluzionismo e teoria poligenetica, come ben si vede, si legano e si sostengono strettamente. Ad essi si accompagna, come logico corollario, un certo modo di studiare i fatti che viene denominato "comparativismo". Lo studio della cultura e della sua evoluzione, nel quadro delle concezioni antropologiche, consisteva nel riconoscimento delle diverse fasi evolutive e nella identificazione dei contenuti culturali di ogni singola fase, e soprattutto delle più antiche. Strumento essenziale di questa ricerca diveniva necessariamente il confronto, la comparazione, tra i prodotti culturali dei diversi popoli. Sappiamo già che la comparazione era servita ai primi osservatori delle società "selvagge" americane o africane; ma ora da quei primi raffronti sommari e casuali si passa ad un lavoro sistematico, e soprattutto si configura una teoria interpretativa di carattere generale. Stabilita la tesi della poligenesi, e fissato il concetto della evoluzione, la comparazione consisteva nell'accostamento di documenti identici o comunque simili, e si concludeva con il giudizio che essi appartenevano allo stesso stadio di sviluppo, indipendentemente dall'epoca o dalla società cui concretamente appartenevano.. E la spiegazione di un uso, poniamo, sardo di oggi veniva data in forza del valore che un uso più o meno simile aveva avuto nell'antichità classica o, più ancora, presso remote popolazioni "selvagge".

Nel quadro di queste concezioni trova posto, come abbiamo già accennato, la propria giustificazione scientifica generale dello studio dei fatti folklorici. Stabilito che tutti i popoli sono passati attraverso le stesse fasi di sviluppo, ed in forme o identiche o fortemente simili, Tylor aggiungeva una ulteriore considerazione: i prodotti culturali di una fase non scompaiono totalmente con il passaggio alla fase successiva; accade sovente, invece, che essi "sopravvivano" alle ragioni che li hanno generati, e conservino quindi nelle epoche successive la testimonianza delle precedenti. La conservazione può essere inalterata, oppure aver subito modificazioni ed alterazioni: una tecnica di tessitura antia, ad esempio, può sopravvivere intatta alla introduzione di nuove tecniche; una concezione "animistica" può conservare soltanto la forma antica ma avere ormai contenuto nuoto etc.; un uso originariamente serio ed importante può sopravvivere oggi solo come gioco o passatempo, o può essere impiegato solo dai bambini etc. Ma in ogni caso tutte queste sopravvivenze (survivals) sono documenti essenziali per la ricostruzioni della fisionomia delle fasi culturali più remote.

E Tylor infatti scrive:

"Tra le prove adatte ad aiutarci a ripercorrere il cammino che la società attuale ha seguito bisogna porre una importante categoria di fatti che ho trovato comodo denominare *sopravvivenze (survivals)*. Un gran numero di procedimenti, di costumi, di opinioni etc. è stato trasportato dalla forza dell'abitudine in uno stadio sociale diverso da quello in cui aveva avuto origine, e da allora continua ad esistere come testimonianza ad esempio di un più antico stato morale ed intellettuale da cui il nuovo è nato. Conosco una vecchia del Somersetsshire il cui telaio risale a tempi che hanno preceduto l'introduzione della spola, invenzione di cui ella non ha mai imparato a servirsi; l'ho vista lanciare la sua spola da una mano all'altra nel modo classico; questa vecchia tuttavia non è in arretrato di un secolo sul nostro tempo, ma presenta un caso di sopravvivenza. Altri casi ci portano spesso ad abitudini di centinaia ed anche di migliaia di anni indietro. La prova (*ordeal*) con la chiave e la Bibbia, ancor oggi in uso, è una sopravvivenza; i falò di mezza estate sono una sopravvivenza; il pasto che i contadini bretoni preparano nel giorno dei Morti per le anime dei trapassati è una sopravvivenza. La semplice conservazione degli antichi usi è solo una parte del passaggio dai tempi antichi e temi nuovi e mutati. Impegni seri delle antiche società possono essere soltanto un divertimento per le generazioni successive, e credenze serie possono diventare folklore infantile, mentre antichi modi di vita possono assumere forme nuove conservando ancora la loro efficacia buona o cattiva... In effetti, per insignificanti in sé che siano molte sopravvivenze, il loro studio è così importante per ripercorrere il corso dello sviluppo storico, che uno dei punti essenziali della ricerca entografica sta proprio nel riconoscerne la natura nel modo più chiaro possibile".

Tutte le concezioni che siamo venuti sommariamente esponendo trovano il loro punto di riferimento in una formulazione della nozione di "cultura" che ancora oggi è alla base degli orientamenti più proficui nel campo degli studi storico-sociali. La "cultura", per Tylor, è "quel complesso che include conoscenze e credenze, arte e morale, leggi e costume, e tutte le altre capacità e abitudini acquisite dall'uomo come membro della società". Come è evidente, questo modo di considerare la cultura è ben diverso da quello corrente. La nozione tyloriana è non-valutativa e non selettiva, neutra ed estensiva: i fatti sono "culturali" ed "umani" in quanto sono prodotto dell'uomo come essere sociale, e non perché giudicati apprezzabili e positivi da questo o quello studioso, da questa o quella società. Anche i fatti "barbari" sono dunque "cultura", anche i prodotti della "ignoranza" e della "superstizione". Nel senso corrente del termine invece, "cultura" è una nozione selettiva: tende ad isolare certi fatti da altri, a distinguere tra ciò che è "buono" o "apprezzabile", e ciò che non lo è.

Il capovolgimento che così si operava non era di parole, ma di sostanza. - evidente infatti che la nuova nozione tende ad eliminare le parzialità e le soggettività di giudizio, ed a porre i fatti umani in una prospettiva di oggettività, fuori dei limiti dell'esclusivismo culturale. Proprio il termine "cultura" che tradizionalmente aveva un valore soggettivo ed esclusivista ("colto" contrapposto ad "incolto", implicitamente considerando "colto" chi possieda il meglio della propria civiltà, e sia lontano perciò dalla rozzezza e dalla barbarie) viene assunto a designare "qualsiasi" prodotto dell'attività umana, fosse pure l'istituto della antropofagia.

In verità le concezioni del Tylor e dei suoi seguaci furono largamente denominate dal naturalismo positivistico; ed oggi, allorché se ne parla, è d'obbligo sottolineare e condannare l'inconsistenza della teoria evoluzionistica, e la debolezza della concezione poligenetica e del comparativismo che a quella teoria strettamente si accompagnano.

Le critiche maggiori e più decisive si sono appuntate sulla tesi evoluzionista: lo studio più diretto e concreto dei fatti storici ha mostrato che non esistono fasi di passaggio obbligatorie per tutti i popoli, ma esiste invece una varietà di sviluppi che non può essere schematizzata secondo serie evolutive astratte e preconcepite. Analogamente la tesi poligenetica ha subito fieri colpi da parte degli indirizzi diffusionisti che hanno sostenuto e documentalmente dimostrato la origine di molti fenomeni culturali da luoghi e in tempi individuabili, ed hanno altrettanto documentalmente dimostrato la loro diffusione in aree più o meno vaste. A sua volta il comparativismo, come teoria interpretativa, ha dovuto cedere di fronte alle consistenti obiezioni storicistiche che hanno sottolineato come il tentativo di interpretare un uso di un certo tempo e di un certo luogo solo in base alle sue somiglianze morfologiche con usi di tempi e luoghi assai diversi e distanti è fallace in quanto infrange la regola essenziale di ogni ricerca storica, e cioè la norma che ogni fatto è intellegibile solo nel proprio contesto storico.

E tuttavia la costruzione di Tylor e la nozione di "cultura" che quella costruzione presuppone e insieme produce, mostrano aspetti decisamente positivi quando le si consideri in rapporto alla formazione del moderno concetto della integrale "storicità" ed "umanità" della cultura in sé, e delle sue specifiche determinazioni storiche.

Quando Tylor definisce la "cultura" come il complesso dei prodotti dell'attività dell'uomo in quanto componente della società, si può certo obiettare che questa definizione abbraccia (o può facilmente estendersi ad abbracciare) tutte le attività umane mentali e materiali, per cui viene sostanzialmente a coincidere con la "fabrilità" umana in quanto contrapposta alla "naturalità" che l'uomo combatte; se ne può concludere, con facile passaggio che la definizione tyloriana e le decine di altre più o meno analoghe che seguirono sono soltanto un modo superfluo per chiamare con un nome nuovo - e per giunta discutibile - cose o già note, o meglio definite quando le si denomi con termini più abituali quali sono, a seconda dei diversi punti di vista, quelli di "spiritualità", "umanità", "storicità" e simili. Ma, di contro, non è possibile negare l'importanza storica di una definizione che, già in epoca di naturalismo biologico, assegna ai fatti di "cultura" una sfera di azione distinta da quella della "natura" (e cioè alla attività storica) comportamenti, o addirittura istituti, prima erroneamente classificati tra i fatti di "natura". - inoltre innegabile che Tylor, ponendo al centro della propria indagine la nozione di "cultura", contribuiva a liquidare - assai più concretamente di certe opposizioni di tipo idealistico - il mito romantico di una condizione di pura spontaneità "naturale" non condizionata né corrotta da alcuna cultura, e quindi forniva efficaci armi concettuali documentali per battere in breccia l'irrazionalismo che si annida in quel mito.

Parallelamente, la teoria evoluzionistica degli stadi di sviluppo ha cercato le debolezze naturalistiche che tanti anni di polemica hanno ben messo in luce, ma è comunque innegabile che essa ha vivacemente contribuito ad immettere nella coscienza storica moderna la convinzione non puramente "ideale", ma concretamente poggiante su fatti e cose, della relatività storica di tutte le civiltà, e della loro integrale umanità: nessuna "assoluta" né per sub-umane radici biologiche o raziali né per sovra-umane designazioni, a tutte invece

costruite dagli uomini, e dagli uomini modificate e modificabili. In questa direzione appunto si collocano le pagine di Frazer sul "nostro debito verso i selvaggi": pagine che, senza gli intorbidamenti di tanti irrazionalismi primitivistici, inseriscono anche i "primitivi" nel processo di sviluppo della storia umana, come autori delle più antiche vittorie "culturali" sulla natura e come iniziatori dunque - proprio per mezzo di quei procedimenti "magici" e "superstiziosi" poi largamente superati e giustamente abbandonati dalla società "civile" - di quel lungo cammino che, attraverso i teologi ed i filosofi, ha condotto finalmente agli scienziati.

Così la costruzione del Tylor e la nozione di "cultura" fornivano - anche con l'impiego di una terminologia tecnicamente differenziata - taluni strumenti indispensabili per indagare settori storici (mondo paleontologico, mondo etnologico, mondo popolare) dai quali non si può prescindere se si vuole giungere ad una integrale comprensione dello sviluppo civile, e la cui conoscenza è essenziale per una concezione realmente storicistica del mondo.

Come fatti integralmente "umani" appaiono quindi al Tylor anche gli usi e i costumi marginali, superstiziosi, o anche soltanto antiquati, dei volghi: così appunto la superata tecnica di tessitura della vecchia del Somersetshire, o il pranzo dei morti dei contadini bretoni, o la divinazione per mezzo della chiave e della Bibbia.

L'importanza e l'intenzione del capovolgimento delle prospettive appaiono con grande evidenza allorché Tylor propone il nuovo termine di *survivals* in sostituzione del termine "superstizione".

"Il termine superstizione implica una condanna. E per quanto possa essere lecito biasimare i frammenti di civiltà morte ed inferiori che ancora persistono incastrati nelle civiltà viventi e più evolute, tuttavia il suo impiego appare in molti casi duro ed inesatto. Per gli scopi della ricerca etnografica, in ogni caso, è desiderabile introdurre un termine come *survival* semplicemente per indicare il fatto storico che il termine *superstizione* oggi è incapace di esprimere".

A parte la validità del nuovo termine (e del concetto di permanenze inalterate che in parte contiene) è evidente che il punto di vista nettamente opposto a quello della polemica precedente contro le "superstizioni": si supera quell'esclusivismo culturale per cui i valori della propria civiltà (e nel caso delle superstizioni i valori della propria religione) vengono assunti come metro di misura di tutti gli altri fatti culturali. Si cerca insomma di introdurre un termine che esprima un atteggiamento "obiettivo", "non valutativo" nei confronti di fatti che la "propria" cultura considera riprovevoli e incomprensibili, e che altre culture ed altre religioni hanno invece considerato positivamente.

Questa posizione oggettiva costituiva un passo innanzi anche nei confronti delle esaltazioni romantiche e popolaristiche. Tylor e gli studiosi della scuola antropologica non considerano le "sopravvivenze" come espressione della "vera" umanità, al modo del mito romantico del "popolo" ripreso poi da altri irrazionalismi. Nella concezione antropologica (e lo dirà chiaramente Frazer pur facendo l'"avvocato del diavolo") la "superstizione" fa parte della storia umana, ma ne costituisce un momento: ha contribuito allo sviluppo delle istituzioni in epoche e presso popoli ben determinati, ma oggi il progresso civile l'ha largamente superata. Esaltarle dunque è antiscientifico non meno che disprezzarle.

Si tratta invece di assumerle per quello che sono, e cioè momenti della vicenda umana che l'uomo ha lasciato dietro le proprie spalle e che non può né deve

rivitalizzare, ma che contemporaneamente ha il dovere di comprendere come parte della propria storia.

Così la concezione antropologica, di là dai limiti positivistici delle sue impostazioni, ma contemporaneamente in forza dello sforzo di "oggettività" che tenacemente compiva, ha decisamente contribuito ad una precisa collocazione sistematica e concettuale dei fatti folklorici nel quadro della storia europea: alla loro considerazione come formazioni storiche, che è essenziale studiare, senza pregiudiziali condanne e senza irrazionali esaltazioni, per una sempre più ampia ed integrale intelligenza della vicenda dell'uomo. Su di un piano più vasto la concezione antropologica ha rappresentato un momento decisivo e irrevocabile di quel lungo e faticoso processo che ha condotto la società europea, nelle sue espressioni più moderne e consapevoli, a superare le angustie dell'esclusivismo culturale, ed a concepire la integrale storicità di tutte le culture, dalle più remote e "primitive" alle più prossime ed evolute. III Orientamenti storicistici nello studio dei fatti folklorici

III. Orientamenti storicistici nello studio dei fatti folklorici

1. Relativismo culturale e storicismo.

Dalla nozione tyloriana di cultura, e cioè dalla concezione della sostanziale equivalenza (quanto a natura dei fatti) di tutti i prodotti delle attività umane era logico che si sviluppò un pieno "relativismo culturale" che rifiuta di assumere qualsiasi atteggiamento di valutazione nei confronti dei fenomeni culturali, e che respinge decisamente ogni soggettivismo: non solo quello individuale, ma quello etnico (l'"etnocentrismo" delle civiltà europea nei confronti della civiltà, anche sviluppatissime, degli altri continenti), quello di classe sociale, quello "di epoca", etc.

La posizione essenziale di questo relativismo culturale è stata così formulata da uno dei suoi più vivaci sostenitori, l'antropologo statunitense M.J. Herskovits: "i giudizi sono basati sull'esperienza, e l'esperienza è interpretata da ogni individuo nei termini della cultura entro cui si è formato (enculturation)" (M.J. Herskovits, *Cultural Anthropology*, New York, 1955, p. 351). - questa appunto la ragione per cui una società giudica "anormale" ciò che una società diversa considera invece "normale", e viceversa: si pensi all'effetto che la monogamia, "normale" nei paesi cristiani, deve fare ai musulmani per i quali è "normale", la poligamia. Lo sforzo del relativismo culturale è appunto quello di andare al di là di queste valutazioni parziali e di considerare tutti equivalenti e tutti giustificati i diversi sistemi culturali che la storia (passata e presente, europea ed extraeuropea) ci offre.

- indubbio che un simile atteggiamento ha notevolissimi aspetti positivi: esso rompe decisamente con ogni tipo di razzismo o di colonialismo (ci sono razzismi e colonialismi culturali e scientifici non meno deleteri ed anacronistici di quelli economici o politico-morali); supera le parzialità anguste per cui solo l'Europa (ed il suo prolungamento nordamericano) sarebbero soggetto e centro di storia, mentre civiltà extraeuropee, sia pure di alto livello, sarebbero marginali o addirittura non significanti; consente di allargare l'indagine al di là dei confini delle classi egemoniche e di ricomprendere nell'esame storico, come soggetto degno e necessario al pari di

ogni altro, anche le vicende delle classi subalterne, etc. Per fare un esempio modesto ma di comune esperienza, è stato anche in forza di queste posizioni del relativismo culturale che la storia (non solo quella scientifica ma anche quella cinematografica se non ancora quella fumettistica) dei "pellirossa" d'America e dei "pionieri" e cow-boys si è venuta trasformando, ed ha cominciato a presentarci non solo le "ragioni" dei "bianchi ("buoni") e i "torti" dei pellirosse ("feroci"), ma anche le ragioni degli indiani, duramente scacciati dal proprio territorio, resi feroci dal sopruso, corrotti dalla malvagità dei bianchi etc.

Ma non può tacersi che talune formulazioni e talune applicazioni del relativismo culturale lasciano adito a molti dubbi e sollevano varie difficoltà in sede di riflessione generale. Una discussione approfondita delle diverse questioni esula dai limiti del nostro lavoro. Tuttavia è opportuno accennare che il pericolo maggiore in cui si può incorrere interpretando o applicando superficialmente i canoni del relativismo culturale è quello di smarrire ogni punto di riferimento: quello di ritrovarsi senza rotta e senza ancoraggio in un mare sconfinato di fatti tutti ugualmente validi anche se contrastanti e contraddittori. La storia allora diventa una sorta di sfilata di tipi o modelli di cultura, tutti diversi, e tuttavia equivalenti e tutti validi. Inoltre dall'indifferenza con cui si guarda alla sfilata derivano con eguale legittimità due conseguenze contraddittorie fra loro, ed ambedue negatrici dell'assunto stesso del relativismo culturale. Da un lato - data la asserita equivalenza di tutte le culture - si può sostenere che ogni popolo debba restar chiuso nel proprio sistema, rifiutandosi sia ad aprirsi ad altre forme culturali sia ad "esportare" la propria cultura. Dall'altro, ed all'opposto, - data la asserita "culturalità" di tutti gli istituti umani, fossero pur quelli della tortura giudiziaria o della antropofagia rituale - si può sostenere che si è liberi di optare indifferentemente per uno o altro qualsiasi degli istituti disponibili: perché mai, ci si domanda, dovremmo abbandonare le spiegazioni mitiche del mondo, dato che sono prodotti culturali così come le nostre spiegazioni scientifiche? Perché non dovremmo tornare agli scongiuri, dato che le preghiere sono fatti culturali altrettanto relativi? etc. Insomma dall'indifferenza e dall'agnosticismo si potrebbero trarre sia la conseguenza di una assurda chiusura di ciascun sistema o di ciascuna cultura in se stessi (un esasperato esclusivismo dunque, che sta proprio all'opposto di ciò che il relativismo culturale voleva ottenere), sia la conseguenza di una intercambiabilità di istituti da un sistema all'altro, senza norma e senza senso (per cui, all'estremo, si potrebbe rifiutare lo stesso relativismo culturale, "relativo" anch'esso quanto l'esclusivismo che intendeva combattere.). In tal modo, come ogni altro relativismo superficiale, anche il relativismo culturale finirebbe per cadere in contraddizione e divorare se stesso portando dritto alle conclusioni opposte a quello che intendeva raggiungere.

La risposta più elementare che di solito si dà alle obiezioni di indifferentismo consiste nel distinguere i diversi piani della attività di indagine. Altra è l'analisi tecnica dei fenomeni, si dice, ed altro è il giudizio di valore. Sul piano tecnico della analisi vale il principio del relativismo e della non valutazione; ma su quello delle scelte e dei giudizi vale invece la coscienza della superiorità civile e morale della nostra cultura sulle altre.

A noi pare che questa risposta sia solo parzialmente soddisfacente e che richieda sviluppi e articolazioni. Senza entrare in particolari, che qui sarebbero inopportuni, ci sembra che la divisione tra un piano tecnico di analisi ed un morale-politico di scelte sia troppo netta e, così prospettata, incolmabile. Ci sembra invece che la soluzione del problema stia in un approfondimento del

carattere integralmente storicistico del così detto relativismo culturale (approfondimento che invece pare mancare in taluni orientamenti passati o presenti della antropologia culturale nordamericana, cui pur si deve la formulazione delle tesi principali del relativismo culturale).

ci sembra infatti che una posizione di relativismo culturale sia sostenibile solo se è contemporaneamente una posizione di storicismo integrale: se è un orientamento di ricerca e di spiegazione dei fatti umani il quale non accoglie (è cioè non presuppone né in alcun modo fa intervenire nelle operazioni ricostruttive ed esplicative) alcun elemento che si collochi al di là o al di qua della storia, ed il quale di tale rifiuto di ogni fattore metastorico (sovrumano o subumano che sia) fa a se stesso norma rigida e costante (Né, sia detto tra parentesi e per accenno, questa ci pare una aggiunta esterna, un correttivo del relativismo culturale; ci pare viceversa che sia un carattere congenito, per così dire, del relativismo culturale il quale per definizione rifiuta gli assoluti metastorici).

Cadono così fuori di ogni posizione di relativismo culturale tutte le metafisiche della cultura: tutte le concezioni cioè che - pur prendendo atto della varietà delle culture e della loro equivalenza quanto a natura - creano arbitrariamente delle tipologie culturali, e cioè delle serie di "modelli" di cultura che alla fine risultano esterni ed immobili e si collocano al di fuori del venire della storia, (è questo il difetto che molti critici vedono nell'opera di Ruth Benedict, *Modelli di cultura*, pur meritevole per il suo impegno antirazzista). Immaginare che esistano "modelli" sia pure innumerevoli ma in sostanza classificabili, significa ritenere che le culture possano essere ricondotte tutte, dal più al meno, a quei modelli; e quindi significa ritenere che le culture possano essere ricondotte tutte, dal più al meno, a quei modelli; e quindi significa riproporre in termini meno abituali, ma non per questo nuovi, la vecchia e superata concezione che la storia sia fatta non dall'interno della storia stessa, ma da qualche cosa che ne sta al di fuori.

In secondo luogo ci pare che l'approfondimento del carattere storicistico del relativismo culturale comporti l'accentuazione delle distinzioni e la negazione dell'indifferenza. Canone fondamentale di ogni indagine che poggi sulla concezione della relatività storica di tutte le culture (la nostra compresa) è che i fatti culturali (identici quanto alla loro natura essenziale di prodotti dell'attività umana) vanno intesi (e solo a questo patto sono intelligibili) all'interno dei sistemi e delle culture entro cui sono nati e si sono sviluppati. Ma ciò significa che ogni trasposizione astratta di un determinato istituto da un sistema ad un altro è inconcepibile ed assurdo, esattamente come inconcepibile ed assurdo è il giudizio esclusivista ed astratto sulle culture altrui basato solo sulla chiusa e gretta esperienza della propria cultura. In altri termini, invece di farci smarrire ogni criterio di scelta, invece di renderci indifferenti ed agnostici, la concezione della relatività storica di tutte le culture (la nostra compresa) ci radica nel nostro mondo col farci consapevoli, contemporaneamente e contestualmente, dei suoi limiti e delle sue possibilità.

Prendiamo, ad esempio, una delle più semplici e note distinzioni di piani di ricerca, quella tra grammatica "normativa" (la grammatica che si studia nelle scuole secondarie e che dà le norme oggi prevalenti e riconosciute per l'uso "corretto" della lingua), e indagini di storia linguistica (storia della lingua italiana, o latina etc.). Non appena si passa dallo studio delle "regole" attualmente valide alla indagine storica ci si avvede che i concetti di "errore", "norma", "regolarità" etc. perdono la loro angustia e la absolutezza astratta; divengono stoicamente relativi e cioè concreti solo in rapporto alle diverse situazioni storiche. Infatti ciò che la grammatica "normativa" di oggi (che ha

come termine di riferimento il "sistema" odierno, e cioè l'uso - letterario o parlato - di oggi) considera "scorretto", non era scorretto in un sistema diverso. Nelle scuole oggi si insegna che davanti a parole che cominciano per *z* la forma dell'articolo deve essere *lo*, e non *il*; Leopardi scriveva invece "*il zappator*", e Basilio Puoti codificava nelle sue 'Regole elementari della lingua italiana' che "se il nome comincia per *z*, si può adoperare con esso nel singolare tanto il primo, quanto il secondo articolo, come: *il zelo e lo zelo, il zoppo e lo zoppo, il zio e lo zio*" (Livorno, 18513, p. 37). Come è evidente, non esiste alcun assoluto a cui far riferimento per stabilire se avessero ragione Leopardi e Basilio Puoti o invece i grammatici moderni; correttezza e liceità di una costruzione o di una forma sono "relativi" ai "sistemi" entro cui esse vengono esaminate. Ma ciò non comporta che si perda la bussola in un mare di costruzioni tutte egualmente corrette e tuttavia contraddittorie; è evidente infatti che l'analisi storica, che ci dice che *il zio* un tempo era uso lecito non ci conduce perciò a dire o a scrivere *il zio* nelle nostre conversazioni o nelle nostre lettere. Ci porta solo a sapere che viviamo in un "sistema" che è storico come tutti gli altri, e ad abbandonare la "boria" dell'ignoranza, pura mantenendo l'adesione al tempo che è nostro.

L'assunzione dunque di un punto di vista che non pretenda di fare della propria cultura la norma valutativa assoluta e universale di tutte le culture è possibile e non provoca necessariamente quegli smarrimenti e quelle indifferenze che potrebbero temersi. Che cosa è la linguistica, nel suo complesso, se non un esame di sistemi storicamente diversi, che vengono studiati senza che la adesione al proprio sistema né si eriga a schema valutativo né si dissolva? Il riconoscimento della pluralità dei sistemi di norme e della validità delle norme solo in relazione al sistema in cui sono inserite opera invece in senso contrario a quello che si potrebbe temere: impedisce di assumere come regolare oggi ciò che nel "nostro" sistema non è tale. L'abbandono delle concezioni assolute di tipo ingenuo (che giudicano come "norme" valide in tutti i tempi ed in tutti i sistemi quelle che viceversa sono soltanto le norme transitorie del nostro sistema) impedisce da un lato che si applichino al passato le nostre regole, ma vieta dall'altro che nel nostro presente si introducano norme valide in sistemi diversi dal nostro, ma da questo non previste e non accettate. Per converso resta sempre aperta la possibilità di aprire il sistema ad innovazioni, anche coraggiosissime, perché esso non è assoluto ed eterno, ma variabile come ogni altro, passato o diverso. Anzi, più che di astratta possibilità si tratta di concreto stimolo.

La coscienza della integrale storicità della nostra cultura sollecita alla azione operosa in ogni campo: alla presa di coscienza della realtà integrale della nostra situazione, e delle sue contraddizioni; alla presa di posizione pro o contro questa o quella delle alternative che le contraddizioni presentano; alla scelta delle prospettive di sviluppo ed alla conseguente attività su tutti i piani culturali. e questa stessa coscienza della trasformabilità concreta di ogni sistema e di ogni cultura vieta l'arbitrio del trasferimento casuale nel nostro sistema di istituti e concezioni validi e intelligibili in altri sistemi, ma assurdi o superflui nel nostro. Ciò non vale soltanto per fatti culturali ormai cronologicamente o psicologicamente remotissimi, come il cannibalismo rituale e la tortura giudiziaria, la mitologia pagana o gli scongiuri. Ciò vale anche per concezioni o istituti tuttora vivi in civiltà anche assai alte, ma con vicende e problemi diversi dai nostri. Talune evasioni dalla cultura occidentale per abbandonarsi a pratiche o concezioni molto remote dalle nostre (si veda ad esempio la fortuna salottiera delle tecniche orientali dello yoga in certi strati sociali europei o nordamericani) sono soltanto "esotismi" e fughe dagli

impegni concreti della nostra società, perché capovolgono la posizione etnocentrica tradizionale (che disprezzava quelle tecniche perché non le capiva) ma collocano al centro una cultura altrettanto relativa e per giunta estranea al nostro mondo ed ai nostri problemi.

Cade così ogni possibilità di recedere dalle posizioni del relativismo culturale, di optare per le spiegazioni mitiche del mondo e per gli esclusivismi culturali con la (apparente) giustificazione che si tratta di fatti tutti "relativi" e quindi intercambiabili. La concezione della relatività storica di tutte le culture (la nostra compresa) riesce infatti a spiegare i miti e gli etnocentrismi e gli esclusivismi culturali; ma non accade l'inverso. Ogni eventuale scelta che dimentichi questo punto essenziale, ogni opzione per un sistema che è spiegato dalla concezione della integrale storicità delle culture ma che non riesce a spiegare questa concezione, è dunque una fuga dinnanzi alla ragione. Non in altri termini la coscienza della relatività storica di tutte le culture (la nostra compresa) può e deve collocare se stessa al culmine attuale della successione storica in quanto spiega i sistemi che la precedono o se ne differenziano, ma non ne è spiegata. Né per questo si crea un nuovo assoluto metastorico, giacché la nuova concezione sa di essere un prodotto storico al pari di tutti gli altri: dunque modificabile, giacché il cammino culturale procederà oltre al momento presente, superando anche le attuali posizioni. Ma in nuove posizioni più ampie, e non ricadendo in quelle più anguste ormai sorpassate.

Ma non possiamo approfondire più oltre questi sommari accenni. Ci importava solo segnalare la complessità dei problemi anche in rapporto a qualche considerazione più strettamente attinente ai fatti folklorici.

2. Contro le concezioni idilliche e armonistiche del folklore

Per ciò che riguarda più direttamente il nostro tema è dunque evidente che considerare i fatti folklorici come fatti culturali e come legittimi oggetti di indagine storica significa non soltanto il ripudio degli esclusivismi culturali, come abbiamo già annotato all'inizio del capitolo II, ma anche la scelta di una rigorosa posizione di storicismo. In altri termini significa affermare che non esistono culture assolute ed eterni che possono costituire modelli, paradigmi valutativi, unità di misura valide ovunque e sempre; significa riconoscere che ciò che non appartiene alla "propria" cultura non per questo è "fuori" della cultura; equivale a respingere la boria etnocentrica e i soggettivismi ingenui di classe e di epoca; significa affermare che per comprensione della storia umana della sua generalità e nelle sue determinazioni più circoscritte (nazioni, singoli popoli o gruppi etc.) occorre estendere l'indagine a tutti i sistemi culturali, siano essi anche i più remoti cronologicamente o psicologicamente dal nostro.

Questa posizione comporta la necessità di una rigorosa coerenza interna. Obbliga cioè a rifiutare tutte le eventuali sollecitazioni spurie ed antistoricistiche che si annidassero ancora nel campo degli studi di folklore.

Più appariscente fra tutte è la persistenza dell'aspetto più debole delle concezioni romantiche: quello che si lega alla esaltazione del "popolo" come "anima nazionale" e come valore assoluto. I residui svigoriti ed inattuali di questa esaltazione, di cui abbiamo visto il limite, stanno alla base del folklorismo deterioro, coloristico e turistico, da cartolina illustrata o da organizzazione dopolavoristica. Non perderemo tempo a respingere questi sfruttamenti extrascientifici, o a condannare il dilettantismo pseudoscientifico che spesso si affianca a queste manifestazioni di carattere provinciale. Noteremo soltanto che tutte queste manifestazioni non scientifiche si

alimentano di una concezione idillica della cultura e del folklore che vizia anche talune delle posizioni scientifiche più serie. La concezione romantica infatti, sebbene spesso rifiutata a parole, continua a dominare ogni volta che nello studio si dimentica il carattere drammatico della esistenza dei dislivelli culturali interni alle società superiori. Per il romanticismo infatti, come abbiamo già visto, il "popolo" rappresentava l'unico vero valore; riconoscerne i caratteri ed i lineamenti era dunque una operazione di riscoperta di un assoluto sottostante alle deformazioni apportate dalla storia. Per una concezione storicistica invece i dislivelli di cultura e cioè i fatti folkloristici sono il prodotto di una vicenda storica che ha visto contrasti e scontri di culture, che ha prodotto separazione talvolta drammatiche tra ceti dominanti e culturalmente egemoni e ti dominanti e culturalmente subalterni, perché esclusi dalla produzione o dal godimento di taluni beni culturali. Ogni concezione che dimentichi la esistenza e la natura di questi contrasti e dei relativi rapporti di sovrapposizione e fusione di rifiuto o condanna, ogni concezione "armonistica" del folklore, è dunque una arbitraria ed erronea reintroduzione di valori assoluti nel quadro di uno storicismo che invece deve respingere ogni salto al di fuori della storia.

Ma avviene anche che rotture arbitrarie della concezione della relatività storica di tutte le culture si verifichino anche quando si sia consapevoli del carattere drammatico della opposizione e del contrasto dei dislivelli interni di cultura. Le recenti concezioni della esistenza di una "civiltà contadina" nettamente opposta allo sviluppo della cultura egemonica e dello stato accentratore (concezioni che hanno trovato una loro notevolissima manifestazione nel "Cristo si è fermato a Eboli" di Carlo Levi) non sono certo concezioni "armonistiche". Tuttavia esse commettono l'errore di concepire la pretesa "civiltà contadina" come un mondo culturale sviluppatosi in modo autonomo ed avulso dal nesso storico con il resto della cultura italiana ed europea. C'è il dramma, a differenza di quanto avveniva per il "popolo" dei romantici e soprattutto per quello dei loro tardi e fastidiosi epigoni; ma, come in quel caso, c'è l'arbitrario isolamento di una parte della società nei confronti dell'altra: c'è insomma una rottura del nesso storico, e quindi la caduta in un nuovo mito.

L'errore comune (che ha origine nel romanticismo ma che non ha trovato correzioni decisive neppure con il positivismo) sta nel carattere astrattamente generale e globale delle concezioni. Sta nel parlare di "popolo" come se si trattasse di una entità omogenea e sempre identica a se stessa; sta nel considerare il folklore come una unità di fatti anch'essi omogenei; sta nel proporsi scelte ed alternative di carattere generale ed assoluto: poligenesi o monogenesi, individualità o collettività di creazione, nascita dal basso o nascita dall'alto dei fatti folklorici etc. Da questo errore deriva in gran parte "quel falso enciclopedismo (sinonimo di diletterismo) che più volte è stato rimproverato a folkloristi e che non pertanto, pavoneggiandosi spesso nei panni di una lisa retorica, torna a rispuntare vistoso" (V. Santoli).

Tanto più necessaria quindi la correzione dell'errore, ed essa sta nell'articolare concretamente nozioni e problemi, nel distinguere e unificare su basi critiche e consapevoli.

In questa direzione infatti si sono mossi gli indirizzi più profughi di ricerca nel nostro campo. Ma prima gioverà vedere sommariamente quali sono stati gli sviluppi presi dalle indagini folkloriche tra Ottocento e Novecento. Si potrà così misurare agevolmente come l'intrecciarsi di sollecitazioni diverse o addirittura contrastanti abbia condotto, per difetto di approfondimento critico

rigoroso, ad una sorta di instabile equilibrio, dal quale necessariamente doveva derivare un più reciso abbandono delle vecchie posizioni.

3. Incertezza di posizioni tra Ottocento e Novecento

I due punti di appoggio delle indagini folkloriche sono rimasti a lungo da un lato il "popolo" dei romantici e dall'altro le "sopravvivenze" degli antropologi inglesi. Gli indirizzi di studio che vennero configurandosi alla fine dell'Ottocento e nel primo Novecento nascono appunto dal vario (e non sempre chiaro) intrecciarsi dei due concetti.

In Inghilterra ebbero e conservarono, più largo predominio le posizioni antropologiche, mentre minore fu per vari rispetti l'influsso del popolarismo romantico e nazionalistico. In stretto rapporto con la nozione tyloriana di "sopravvivenze" alle quali si contiunò ad assegnare la funzione essenziale di documenti per la ricostruzione delle fasi più antiche della vicenda culturale dell'umanità), il termine *folk-lore* è stato in genere impiegato per designare non tanto e non solo gli usi e le credenze dei "volghi" attuali dei popoli "civili", quanto e soprattutto i resti, più o meno vitali, e le testimonianze passate o attuali delle concezioni "primitive" (animismo, pre-animismo, magismo etc.), ovunque essi si incontrino: così tra i "selvaggi" come nelle classi "colte"; tanto tra il "popolo" quanto in Ovidio o nella Bibbia.

In verità non sono mancati neppure in Inghilterra orientamenti più simili a quelli prevalenti nell'Europa continentale: si veda ad esempio la definizione che del folklore dà la più recente edizione dell'*Encyclopaedia Britannica*; ma la tendenza prevalente è stata quella di dilatare l'ambito storico e di circoscrivere il campo dei fenomeni: di tenere cioè congiunto l'esame delle tradizioni - prevalentemente orali - dei popoli civili e dei primitivi, ma di prendere in considerazione solo quelle manifestazioni che possano consentire la ricostruzione delle fasi più antiche della storia umana: con esclusione dunque sia della "cultura materiale", che in genere offre elementi di recente origine, sia delle sovrapposizioni che lungo il cammino della storia in particolare dei diversi popoli sono venute depositandosi sul nucleo "primitivo".

Nei paesi dell'Europa continentale, pur nella molteplice varietà dei singoli indirizzi, si riscontra invece, tra Ottocento e Novecento, una tendenza generale diversa. Ed è agevole riconoscere la più vivace e perdurante influenza del popolarismo, la cui impronta si avverte fin nella denominazione che in vari paesi si preferì per designare lo studio folklorico ed il suo oggetto. "Tradizioni popolari" infatti è espressione che più o meno consapevolmente tende a dar rilievo all'elemento di continuità attiva entro l'ambito di un popolo o di una nazione (né, per questo rispetto, pur nella diversità terminologica, ha differente valore la *Volkskunde* dei paesi tedeschi). D'altro canto l'importanza che da molti si assegnò alla forma orale della tradizione non fu soltanto un modo, più o meno valido, per tentar di distinguere i fatti "popolari" da quelli "culti", ma costituì anche l'attribuzione di un posto preminente e privilegiato a questa forma di trasmissione nel tempo: poiché è possibile soltanto se colui che trasmette e colui che riceve sono in immediato contatto reciproco, la tradizione orale è apparsa capace di stabilire, più di ogni altro modo di trasmissione, quella ininterrotta continuità, quella intensa compenetrazione, quella profonda fedeltà tra le generazioni che sono appunto richieste dalla concezione romantica della nazione.

Ma alla generica e non sempre positiva influenza del popolarismo, si aggiungeva anche una più diretta esperienza storica dei fenomeni. Gli intensi e

costanti rapporti tra mondo culto e mondo popolare, così ampiamente documentati dallo studio storico-filologico del canto popolare, e la grande abbondanza di manifestazioni popolari tradizionali che non possono essere considerate come sopravvivenze di età primitive, o perché di nascita più recente o perché profondamente trasformate nel loro significato o nella loro funzione, ponevano problemi che non trovano riscontro immediato nel campo etnologico: che hanno scarso rilievo nelle indagini sulle forme "primitive" della cultura, ma che hanno invece una evidente importanza per lo studio delle origini e dello sviluppo delle nazioni "civili". Di qui la vivacità degli interessi e delle prospettive di "storia nazionale", pur mentre si accoglievano le sollecitazioni antropologiche verso la "scienza della cultura". Di qui la tendenza a circoscrivere l'ambito stoico da considerare, e ad allargare il campo dei fenomeni da mettere a contributo: a limitare l'esame al "popolo" delle nazioni evolute (se non addirittura ad una sola nazione), e per converso ad estenderlo a tutte le manifestazioni della tradizione, "primitive" e non primitive, "spirituali" o "materiali", dalle pratiche magiche alle foggie degli abiti, dai riti del ciclo della vita umana alla architettura rustica, dalle fiabe alla danza, dal canto popolare agli usi giuridici e via dicendo.

Le sollecitazioni "universali" e "nazionali" si sono a lungo giustapposte o equilibrate in modo vario e più o meno valido, ma sostanzialmente non risolutivo. Per fare solo qualche esempio, si veda come Paul Sébillot descrivesse il compito delle ricerche folkloriche: "La nuova scienza, scriveva nel 1886, può essere così definita: una sorta di enciclopedia delle tradizioni, delle credenze e dei costumi delle classi popolari o delle nazioni poco evolute, con le reciproche ripercussioni tra la letteratura orale e quella colta: - l'esame delle sopravvivenze che, risalenti talvolta alle prime età dell'umanità, si sono conservate, più o meno alterate, fin nei popoli più evoluti". A sua volta Giuseppe Pitrè, in talune sue affermazioni generali, teneva uniti lo studio delle "tradizioni popolari" e quello del mondo etnologico; ma in altre affermazioni teoriche, e soprattutto nella sostanza concreta del suo lavoro di ricerca, guardava essenzialmente alla storia delle plebi dei popoli civili, ed anzi assegnava allo studio delle tradizioni popolari il compito di portare in luce la storia degli umili, profondamente diversa da quella delle *élites* e sempre trascurata; e se con ciò distaccava forse troppo nettamente il mondo popolare da quello culto, certo è però che operava una separazione profonda tra l'ambito dello studio folklorico e quello delle ricerche etnologiche.

In modo analogo due altri studiosi italiani, Lamberto Loria e Francesco Baldasseroni, da un lato tenevano l'occhio alle prospettive di comparazione universale dei fenomeni, ma dall'altro sottolineavano l'importanza dello studio delle "etnografia nazionale": essa appariva loro non soltanto come il punto di partenza obbligatorio per ogni tentativo di "etnografia comparata", ma anche come un mezzo indispensabile per giungere a conoscere compiutamente ed integralmente la vicenda storica e culturale della nazione. Non diverso accostamento di istanze può ravvivarsi anche in taluni tentativi più strettamente tecnici di dare sistematicità al lavoro di comparazione dei fatti folklorici, svolgendolo dapprima entro aree etniche circoscritte, estendendolo poi ad aree etniche contermini, ed ampliandolo infine a tutti i popoli "senza distinzione di tempo e di luogo e di civiltà" (R. Corso, *Folklore*, Napoli, 1953" p. 67): in questo passaggio dalla cosiddetta "area di investigazione" a quella della "comparazione nazionale o internazionale" e finalmente quella della "comparazione etnografica generale", i primi due momenti hanno, consapevolmente o no, una loro concretezza di delimitazioni storico-

geografiche, mentre il terzo momento resta evidentemente più legato al generale comparativismo antropologico.

Anche gli studi europei continentali che, più o meno direttamente influenzati dall'orientamento inglese, hanno delimitato entro termini assai circoscritti il campo dei fenomeni che il folklore dovrebbe prendere in considerazione, mostrano però la contemporanea presenza di sollecitazioni diverse dall'antropologismo. Il caso più notevole è certo quello della "scuola finnica", di cui K. Kroun - proseguendo il lavoro iniziato dal padre J. Krohn - esponeva sistematicamente i criteri nell'opera *Die kolkloristische Arbeitsmethode* del 1926. L'indirizzo "finnico" infatti circoscrive l'oggetto della ricerca folklorica alle sole tradizioni orali, escludendo recisamente non solo tutta la "cultura materiale" ma anche tutto il campo delle "pratiche" e degli "usi"; tuttavia la esclusione muove almeno in parte da considerazioni pratiche e non da ragioni sistematico-concettuali, e si accompagna inoltre ad una tecnica di indagine che, raccogliendo l'eredità dei migliori indirizzi storico-filologici, si appoggia e coordinate storiche e geografiche precise.

E persino gli studiosi che, soprattutto in Germania, hanno tenuto ferma l'intenzione antropologica di giungere alle radici primitive della storia umana universale, non riuscendo al "miraggio di aprirsi, quando che sia, uno spiraglio nell'anima umana", anch'essi hanno però atteso soprattutto ad indagare "le forme specifiche in cui l'attività supposta determinante del fenomeno folklore si manifesta nei vari strati e gruppi di una data entità nazionale" (G. Vidossi, *Saggi e scritti minori di folklore*, Torino, 1960, p. 198).

Sarebbe facile moltiplicare gli esempi di questo intrecciarsi di sollecitazioni diverse o addirittura contrastanti; tuttavia pare abbastanza evidente il suo carattere in gran parte non risolutivo: di equilibrio provvisorio ed instabile. Senza pretendere di ridurne l'origine ad un solo elemento, sembra però possibile dire che la scarsa solidità di varie posizioni stia soprattutto nella persistenza di troppo forti residui degli elementi di carattere assoluto che le concezioni romantico-positivistiche non avevano del tutto eliminato, e che le opposizioni idealistiche ed individualistiche non erano in grado di cancellare. Non per nulla appaiono meno persuasive proprie le posizioni che troppo si legano alla ozione romantica di "popolo"; e non per nulla la conservazione acritica di quella nozione (o dell'altra analoga di "primitivi") ha portato, sovente, non solo a perdere il senso della relatività storica delle culture e della cultura, ma addirittura ad abbracciare nuovi assoluti metastorici ed irrazionali: nazionalistici appunto, e primitivistici, o anche (in casi estremi, che sono però la logica naturale estensione dei primi) razzistici. Per converso non è senza significato il fatto che gli aspetti più validi si leghino in buona parte al rigore razionale degli indirizzi storico-filologici ed anche tecniche che essi hanno costruito in rapporto a campi di fenomeni ben circoscritti: il loro nucleo metodologico, facilmente liberato dal peso di strutture concettuali sorpassate (etnicismi e naturalismi, e tendenze generalizzatrici) resta infatti ancor oggi valido. La linea di sviluppo delle più serie riflessioni successive in materia di folklore sembra confermare queste constatazioni.

4. Articolazione critica e prospettive di unità organica delle ricerche.

Sembra infatti riconoscibile una generale tendenza ad abbandonare le concezioni che possiamo dire globali, e ad applicarsi ad un lavoro di

articolazione critica che dissolve le unità illusorie ed apre invece nuove e più certe prospettive di concreta organicità delle ricerche.

Si veda ad esempio quanto è accaduto per la nozione di "popolo" ereditata dal romanticismo. Ci si era sforzati di definirne il contenuto secondo due prospettive, in parte distinte e in parte sovrapposte: l'una che possiamo dire psicologica, e l'altra sociologica. Per la prima il "popolo" sarebbe un certo tipo di "mentalità", presente tanto nelle classi subalterne quanto nelle classi dominanti, ma naturalmente più intensamente diffusa nelle prime: "mentalità", arcaica, elementare, piuttosto intuitiva e fantastica che non razionale, procedente per associazioni immediate e non analitiche né critiche, tendenzialmente statica e conservatrice, priva di nette differenziazioni individuali, etc. Per la seconda invece il "popolo" sarebbe piuttosto un gruppo o un complesso di gruppi sociali - contadini e pastori, in prevalenza, ma più in genere tutti i così detti "volghi" dei popoli civili - quale che sia la "mentalità" che essi conservano e manifestano. L'osservazione più concreta dei fenomeni e dei gruppi ha portato gradualmente ad articolare l'una e l'altra concezione del "popolo" distinguendo gruppi e livelli diversi: "culturalmente" diversi, in più o meno immediata corrispondenza con le diversità storico-geografico-sociali che solcano le compagini nazionali. Ad esempio sul terreno della poesia popolare (che, per la particolare natura dei documenti che offre, meglio si presta a riconoscere e studiare analiticamente differenze anche sottili) si è sentita assai forte l'esigenza di "distinguere i diversi gradi di popolarità" (M. Barbi, *Poesia popolare italiana*, Firenze 1939, p. 68, n.) e si è parlato e si parla correntemente di poesia "popolare", "popolareggiante", "semiculta", etc., con distinzioni che spesso sono soltanto approssimative, ma che bene indicano un orientamento verso l'analisi più concreta dei fatti, e lo sforzo che si compie per "puntualizzare tutta una gamma di produzioni", identificandone la serie delle "posizioni intermedie" (P. Toschi, *Fenomenologia del canto popolare*, Roma 1947-49, p. 98). In rapporto poi a tutto il complesso dei fatti folklorici si è giunti a considerare la stessa nozione di "popolo" soltanto come un punto di riferimento mentale genericissimo, che vale solo in quanto designazione complessiva di una variata serie di *milieux folkloriques*, di ambiti folklorici rurali o urbani di pastori o di marinai, di giovani o di adulti; etc. (A. Van Gennep, *Manuel de Folklore français contemporain*, t. I, Parigi 1943, pp. 42 sgg.). In modo più preciso e significativo anche la "mentalità" s'è venuta configurando con caratteri storici più esatti: e si è parlato e si parla di "concezione del mondo e della vita" propria di "determinati strati" della società, e cioè del "popolo" inteso come "l'insieme delle classi subalterne e strumentali di ogni forma di società finora esistita" (A. Gramsci, *Letteratura e vita nazionale*, Torino, 1945, p. 315); una concezione che, per complesse ragioni storico-sociali, è, al suo interno, "molteplice; non solo nel senso di diverso, e giustapposto, ma anche nel senso di stratificato dal più grossolano al meno grossolano", ed all'esterno si contrappone, in modo più o meno implicito, meccanico, oggettivo, alle concezioni del mondo "ufficiali" proprie "delle parti colte" o delle classi dirigenti ed egemoni "delle società storicamente determinate" (pp. 215-216). Con il che, come è stato giustamente osservato, viene "messa decisamente da parte l'intuizione statica o armonistica del folklore, tuttavia così diffusa, per additare nell'analisi rigorosamente storica il metodo più veramente scientifico, ossia il solo adeguato" (V. Santoli, *Tre osservazioni su Gramsci e il folklore*, in "Società" VII, 1951, n. 3, p. 395). Si veda anche, per fare un altro esempio, come siamo venute risolvendosi e dissolvendosi le antitesi assolute ed astratte tra "capacità" e "incapacità" creativa del popolo, e tra "collettività" e "individualità" della creazione.

Dimostrata l'impossibilità logica e storica di una qualsiasi forma di creazione "collettiva" (che invece per molti studiosi romantici e positivisticici aveva rappresentato, più o meno consapevolmente, l'essenza stessa della "popolarità"), gli orientamenti idealistici ed individualistici giunsero facilmente a negare, in modo più o meno reciso, che esistesse un qualsiasi canto (o uso o costume) che, all'origine fosse realmente "popolare". A parte il fatto che così si confondeva il problema della nascita individuale con quello della nascita "dal basso" (e si tratta invece di problemi distintivi: V. Santoli), restavano evidentemente ferme le contrapposizioni di carattere globale già proprie del popolarismo. Non usciva da questo terreno ingannevole neppure il così detto "sistema del folklore" con il quale H. Naumann si preoccupava di salare la nascita "dal basso" e la popolarità "originaria" di almeno una parte dei fatti folklorici pur riconoscendo che nel mondo popolare sono largamente presenti gli elementi di origine "individuale" (che egli accettava di considerare come "discesi" dal mondo culto), Naumann continuava a postulare l'esistenza di prodotti "collettivi" che riteneva nati da una "mentalità" assai arcaica, superata dalle classi colte e conservata invece da quelle popolari. L'astratto dualismo s'avviava invece a dissolversi allorché (appresa la lezione della linguistica di De Saussure e delle sua distinzione tra il fatto sociale della *langue* e quello individuale della *parole*) la "individualità" e la "collettività" cominciano ad apparire (P. Bogatyrev e R. Jakobson) come termini di un rapporto che, ad una ulteriore riflessione, facilmente rivela il suo carattere dialettico. La "innovazione" (e cioè la invenzione di nuovi fatti culturali o la modificazione di quelli già tradizionali) è il prodotto di una attività individuale e, contemporaneamente, di una sanzione collettiva. Innanzi tutto ogni individualità sta sempre in rapporti precisi, anche se multiformi, con il gruppo cui appartiene, ed ogni suo impulso - foss'anche quello di una netta ribellione - reca fin dall'origine un preciso legame - di adesione o di dissenso - con la "tradizione". Inoltre la sollecitazione individuale non costituisce una "innovazione" se non nella misura in cui entra nel "sistema", si incorpora nella "tradizione": e cioè avviene perché il gruppo, o collettività, la accoglie e la fa propria. Infine il gruppo accoglie o rifiuta (in tutto o in parte, e lasciandoli intatti oppure trasformandoli) i prodotti individuali: è dunque "attivo" in un suo costante lavoro di conservazione o di modificazione di quel complesso di atteggiamenti che costituiscono ciò che si chiama "tradizione". "Alla stregua di questa concezione il fatto che non poche tradizioni risalgano a materia colta non ha più valore e nulla prova contro la facoltà della creazione collettiva. Essenziale non è l'esistenza di fonti *fuori* del folklore, ma l'uso che il folklore ne fa, la scelta e la trasformazione" (G. Vidossi, o.c., p. 205). E con ciò chiaramente si precisa che il punto di vista da cui si dispone l'osservazione folklorica o demologica, che è quello di guardare alle "fonti" come ad oggetto esterno, e di puntare sui fenomeni sociali di accettazione o rifiuto e di trasmissione come all'oggetto suo proprio.

In una analoga direzione si muove - pur se ha origini in parte diverse, che più strettamente si legano alla migliore tradizione storico-filologica degli studi - quell'orientamento che, in materia di canti popolari, supera le concezioni romantiche e pone in primissimo piano, come carattere distintivo della popolarità di un testo, la sua "elaborazione" da parte della collettività. Prodotto e insieme prova della elaborazione sono le "varianti" del canto (o altro testo); esse traggono origine da interventi individuali, ma vivono (e così costituiscono realmente una "innovazione") solo se corrispondono in qualche modo ad un gusto comune e diffuso, ad una esigenza del gruppo che, perciò, le riconosce e le accetta, e le rende "tradizionali". Più in generale, e per ciò che

riguarda più direttamente il problema della capacità (o della incapacità) creativa del "popolo", appare quindi del tutto invecchiata ed inutile l'esaltazione unilaterale dell'una o dell'altra delle due culture (di *élite* o di popolo) astrattamente contrapposte. Abbandonate le posizioni romantiche, cadono anche quelle della polemica antiromantica. Le due culture (schematicamente le si riduce a due, ma con la precisa consapevolezza che la realtà è più complessa) appaiono compresenti e reciprocamente condizionate: chiaramente si afferma che è un "errore di concepirle come due mondi separati, o tener conto solo di una di esse. La storia dei popoli è fatta di entrambe, e secondo il prevalere, l'avvicinarsi o il discostarsi dell'una o dell'altra nel tempo, si colora diversamente" (P. Toschi, *Guida allo studio delle tradizioni popolari*, Roma, 1945, pp. 23-24).

Sarebbero facilmente rilevabili altri numerosi segni del generale orientamento verso l'articolazione critica. La monogenesi e la poligenesi, ad esempio, cessano di contrapporsi come teorie pregiudiziali assolute, e si trasformano in ipotesi di lavoro che occorre verificare nei fatti, e che valgono solo per i fatti che di volta in volta danno conferma all'una o all'altra. Il comparativismo antropologico, a sua volta, da teoria interpretativa diviene tecnica di indagine e di accertamento documentario, alla quale non si chiede più quanto non possa dare: e cioè, *grosso modo*, l'identificazione del "genere prossimo" cui il fenomeno appartiene, o come scopo esclusivo della ricerca o come momento necessario per la individuazione della "differenza specifica". La tradizione, depurata da ogni misticismo, viene realisticamente considerata come un articolato processo sociale che si svolge tanto al livello delle intenzioni esplicite e consapevoli quanto a quello della pressione e del condizionamento inconsapevoli: identificabili, le une e gli altri, nella realtà delle condizioni storico-sociali, senza ricorso a "misteriose" e inesistenti forze dell'"anima" o della "stirpe". I fatti ed i fenomeni non appaiono più pregiudizialmente incasellati in gruppi o categorie suscettibili di un solo tipo di indagine, con esclusione assoluta di ogni altro tipo di analisi (poesia o fiabe, ad esempio, che dopo l'ondata comparativistica dell'Ottocento, pareva legittimo studiare, idealisticamente, soltanto con criteri estetici); essi invece appaiono ormai variamente analizzabili, con tecniche di indagine di volta in volta adeguate, a seconda delle diverse intenzioni e prospettive di studio (per cui la ricerca di "correnti di cultura" attraverso lo studio della diffusione e delle varianti delle fiabe appare scientificamente non meno legittimo, quando sia criticamente condotto, dello studio delle personalità poetiche singole).

E si potrebbe continuare. Ma quanto siamo venuti osservando sembra sufficiente a testimoniare come il campo dei fenomeni e dei problemi appaia ormai assai più complesso ed articolato di quanto non lo mostrassero gli orientamenti teorici a carattere esclusivo, quali il popolarismo spiritualistico dei romantici, il naturalismo scientifico del positivismo, l'individualismo aristocratico del neoidealismo. E tuttavia il complicato nesso di questioni viene profilandosi in modo sostanzialmente più organico. - infatti evidente che lo sforzo di distinzione e di articolazione che si è venuto compiendo (e che ancora si compie), nella misura in cui demolisce presunte ed illusorie unità o differenze e crea nuove unificazioni e distinzioni critiche, è il solo mezzo serio ed efficace per trovare chiari punti di vista unitari non soltanto nel concreto della ricerca singola, ma anche sul piano delle delimitazioni e definizioni generali del campo di studio e delle sue possibili utilizzazioni. Valga quale rapido accenno.

Le sopravvivenze tyloriane - che hanno costituito senza dubbio uno dei più solidi punti di appoggio unitari delle ricerche folkloriche - sono venute

profilandosi in luce diversa. La più diretta esperienza dell'indagine storica è venuta mostrando, infatti, che si hanno profonde modificazioni di senso anche là dove le forme rimangono inalterate; che viceversa il senso talvolta resta identico pur in forme diverse; e che infine si hanno anche vuote spoglie prive di ogni valore o funzione attuali. Le sopravvivenze perciò, non più considerate come fossili inerti ed inalterati, appaiono come elementi di un complicato processo di azioni e reazioni culturali: un processo nel quale sovente il relitto assume nuova vita", "gli schemi formali di una religione scomparsa si riempiono di nuovo contenuto", "i frammenti delle vecchie concezioni si fanno corpo di una nuova concezione" (G. Cocchiara, *Le tradizioni popolari sono preistoria contemporanea?*, in "Lares", XXII, 1956, pp. 38, 39). Parrebbe una perdita delle possibilità unitarie legate alla vecchia nozione delle "sopravvivenze" inalterate, e diviene invece un punto di forza di una più precisa unità critica della ricerca: le tradizioni popolari si profilano per quel che realmente sono, e cioè "come formazioni storiche" che pongono "un problema di carattere storico. (G. Cocchiara, *Storia del folklore in Europa*, Torino 1952, p. 26). L'indagine che le concerne non può non indirizzarsi articolatamente a distinguere ciò che resta identico e ciò che è mutato, a riconoscere le modalità formali e storiche del costante rapporto tradizione-innovazione, ad identificare (se è lecito prendere a prestito i termini e la formulazione dalla linguistica) il variare delle relazioni tra significatene e significato all'interno di istituti morfologicamente o funzionalmente comparabili, e viceversa.

Analogamente il riconoscimento della compresenza di tradizioni estremamente arcaiche e di acquisizioni recenti, di "sopravvivenze" primitive e di "residui" della cultura egemonica articola il campo ma unifica le prospettive. Come ha recentemente osservato Vittorio Santoli, "lo studio dei 'residui' ci permette di misurare la forza e l'ampiezza di penetrazione della cultura che, con Gramsci, chiameremo egemonica nel mondo subalterno e anche l'accoglimento da parte di questa cultura di iniziative 'dal basso'; ossia di determinare con una certa precisione il circolo che lega una cultura qualitativamente più alta (o almeno certe sue forme) con quella del 'popolo'; a sua volta la ricerca delle sopravvivenze", "legata com'è per contrasto alla prima", non ha minore importanza, giacché si volge "a certificare e ponderare il 'primitivo' ch'è in noi e intorno a noi (certo più denso e itale nei ceti e nei luoghi più culturalmente isolati), a constatarne la resistenza di fronte alla cultura razionale o comunque consapevole ed egemone" (V. Santoli, *La duplice genealogia e l'unità istituzionale del folklore*, in "Il Tesaur" X, 1958, pp. 1-2). Così il "popolo", lungi dall'essere quell'entità unitaria, omogenea ed assoluta che si sognò un tempo, appare nettamente come "una variabile che assume valori diversi in ogni determinato sistema culturale" (ivi), e ci si mostra internamente stratificato ed esternamente correlato. Al centro dell'indagine si colloca quindi il problema criticamente organico dei dislivelli di cultura "interni" alle società evolute, ed il connesso problema della "circolazione culturale", ossia del rapporto tra "vertici" e "base", tra "centri" e "periferie", Parallelamente si dissolve la "fantasticata unità 'oggettiva'", la presunta "unità *in re* delle tradizioni popolari" (ivi), ma appare con evidenza il loro comune carattere di "istituti, fatti sociali", per cui le "sopravvivenze" ed i "residui", anche se "opposti per la loro origine", "sotto questo aspetto formale... a pari titolo possono venir tolti a oggetto di studio" (ivi).

Anche dalle sommarie indicazioni che siamo venuti fornendo sembra quindi abbastanza evidente che, in generale, le migliori possibilità di approfondimento critico muove dagli aspetti più razionali e più storicistici

delle ricerche e delle teorizzazioni antropologiche e storico-filologiche ottocentesche. Ma naturalmente sarebbe illusorio credere che ogni problema sia ormai risolto, e che le prospettive metodologiche (e le tecniche che specificamente ad esse si connettono) siano ormai in ogni loro aspetto, tutte chiarite e da tutti condivise. Problemi invece permangono, come in ogni settore non morto di studi: non fosse altro che quello del rapporto tra "storia della cultura" e "morfologia della cultura" (per vari rispetti legato a quello delle prospettive "sincronistiche" o "diacronistiche" delle indagini), che assume nuovi lineamenti e rinnovata importanza nell'attuale fase di rottura dei limiti idealistici dello storicismo, e di superamento della invecchiata polemica contro una sociologia che in gran parte ha cessato di essere quella che si pretende di combattere: Su questo problema, come su molti altri generali o particolari che riguardano tutto il campo delle indagini storico-sociali, ed ai quali si riallacciano in misura maggiore o minore anche molte questioni specifiche della ricerca folklorica, è oggi in atto, anche in Italia, un'ampia e complessa discussione. E per il progresso degli studi non sarà possibile non tenerne conto.

Parte Seconda

IV. Varietà e uniformità dei dislivelli interni di cultura

1. Premessa

Alla luce di quanto siamo venuti osservando fino a questo momento, ci proponiamo ora di esaminare più da vicino alcune caratteristiche più rilevanti di quelli che abbiamo chiamato i dislivelli interni di cultura delle società evolute. Dovremo naturalmente limitarci ad osservazioni molto sommarie e talvolta addirittura schematiche. Tuttavia confidiamo che esse saranno sufficienti a fornire una idea meno imprecisa della varia complessità dei fatti e dei problemi che essi propongono alla ricerca. Confidiamo soprattutto che serviranno a confermare la recisa condanna di tutte le posizioni idilliache e armonistiche di cui abbiamo già discusso.

Una delle caratteristiche più diffuse e significative di queste erronee posizioni è infatti quella di appiattare le differenze interne tra i fatti folklorici, e di accentuare altrettanto arbitrariamente le differenze tra questi fatti e quelli "culti". La realtà dei fenomeni ci mostra invece una estrema varietà interna dei fatti folklorici: una molteplicità cronologica e funzionale, morfologica e geografica che fa da sola giustizia di tutte le illusioni globalistiche e falsamente unitarie. Contemporaneamente la realtà dei fatti nega la possibilità di dividere con un taglio di tipo "assoluto" e con un salto netto, senza gradazioni intermedie, i fatti "popolari" dai fatti "culti". Già sappiamo come la astratta nozione di "popolo" si sia venuta dissolvendo per far luogo alla considerazione concreta delle singole situazioni storiche: è dunque evidente che la "popolarità" o meno di un fatto va ricercata alla concretezza delle singole situazioni, e non è mai una assenza assoluta e sempre valida. D'altro canto fin dal primo capitolo abbiamo sottolineato come talvolta i fatti folklorici costituiscano semplici variazioni all'interno di un orizzonte culturale comune e non fratturato, mentre altre volte, rappresentano vere e proprie fratture culturali. Le formule ingenue e semplicistiche, buone una volta per tutte, sono quindi inadeguate di fronte alla complessità dei fenomeni. E ciò che soprattutto occorre è la ricerca attenta e criticamente consapevole che non confonde in una indistinta identità ciò che è sostanzialmente diverso, e che non divide arbitrariamente ciò che può apparire distinto all'osservazione senza problemi e senza rigore, ma che è sostanzialmente identico.

In relazione con questa necessità di considerazione critica dei fatti che - ripetiamolo - ci sembra essenziale per un reale progresso delle nostre ricerche, nelle pagine che seguono, oltre alla indicazione dei fenomeni e dei fatti, dovremo prospettare anche qualche problema di indagine di portata più generale.

2. Alcuni aspetti della formazione dei dislivelli interni di cultura.

I dislivelli interni di cultura sono formazioni storiche. La loro origine sta dunque in eventi storici individuabili.

Naturalmente solo indagini specifiche su questo o quel fatto folklorico possono consentire di individuare di volta in volta la genesi reale. Tuttavia, in linea assai schematica, si possono additare alcuni aspetti generalissimi della formazione dei dislivelli.

Le diseguaglianze o varietà culturali di cui ci occupiamo appaiono spesso come un prodotto involontario e per così dire meccanico della scarsa intensità dei rapporti di scambio tra i gruppi, generata dalle difficoltà geografiche e tecniche della comunicazione: zone e gruppi isolati, periferici, meno esposti ai contatti, hanno conservato usi e costumi che invece i centri e le zone più aperte agli scambi hanno abbandonato; inoltre l'isolamento e l'assenza di rapporti reciproci - assieme ad una diversa dinamica interna dipendente dalla diversità dei generi di vita - hanno spesso generato sviluppi culturali locali notevolmente indipendenti gli uni dagli altri, con ulteriore accentuazione delle differenziazioni. Le diversità culturali così formatesi restano talvolta più o meno sullo stesso piano (e sono i fatti locali tipici o caratteristici di cui abbiamo già fatto cenno nel primo capitolo; talvolta invece - a seguito di nuove ondate culturali egemoniche e per l'intrecciarsi di altre azioni e reazioni culturali di cui discorriamo più avanti - vengono a costituire piani o livelli diversi, spesso molto distanti da quello ufficiale. Il fenomeno, nella sua generalità, è ben noto a tutti gli studiosi di morfologia e di storia culturale, ed in particolare ai linguisti, cui la natura del fatto che studiano offre maggiori possibilità di analisi stringenti e di generalizzazioni efficaci. La descrizione schematica del processo che la linguistica chiama di "dialettizzazione" giova anche sul nostro terreno, sempre che si tenga conto della necessità di adattare la descrizione a fenomeni non linguistici:

"Un gruppo umano, aggressivo o prolifico, estende la sua azione su un territorio così vasto che i contatti tra le diverse tribù perdono di frequenza e di intensità. Ne consegue un processo di differenziazione linguistica che andrà accentuandosi se i contatti tra le diverse tribù appartenenti ad altri gruppi. Si verificherà la dialettizzazione della lingua iniziale, e questa tribù. Ma una tribù più aggressiva, più prolifica, più inventiva o culturalmente più sviluppata potrà imporre alle altre la propria egemonia politica o culturale. Il suo dialetto allora diventerà la lingua ufficiale o letteraria in tutta l'area di questa egemonia, e così comincerà a dislocare i dialetti locali, o sostituendoli del tutto, oppure operando un processo di convergenza che giunge fino alla commistione completa" (A. Martinet, *Eléments de linguistique générale*, Parigi 1960, p. 159).

Ma all'origine delle differenze (e in genere delle più profonde) ci sono anche atteggiamenti deliberati: spesso i centri o i centri culturalmente più produttivi o egemoni hanno elaborato quadri di concezioni e di comportamenti con precise intenzioni di discriminazione: con chiara volontà di creare, mantenere, sottolineare talune differenze tra i gruppi.

Un esempio assai semplice, ma evidente, ci è offerto dalla storia delle fogge di abiti: come è noto infatti le leggi suntuarie comunali o regie hanno prescritto a lungo (e fino a tempi abbastanza recenti) vesti diverse per le diverse categorie sociali, obbligando i "contadini" ad usare stoffe, modelli e accessori di versi

da quelli consentiti per i "signori" Nei Capitoli deliberati a Rieti nell'anno 1396 si stabiliva:

"Quod nulla mulier de civitate vel comitatu Reate audeat vel presumat deferre vestimenta de velluto vel ed setam laboratam nisi asset uxor militis, iudicis vel medici doctorati".

E circa trecento anni più tardi, (esattamente nel 1703) una Pragmatica reatina stabiliva analogamente:

"che a semplici Cittadini, Mercanti et Artigiani non sia permesso vestir di seta, ma bensì di saie, panni ovvero camellotti, et altre robe simili, che non siano di tutta seta, come pure alle loro mogli, figli e sorelle".

Ma contemporaneamente la Pragmatica dichiarava:

"che alle Dame, e Gentiluomini sia sempre permesso vestire qualsivoglia sore di panno, o drappo di seta".

Non diverse intenzioni di differenziazione si ritrovano alla base delle "precedenze" e dei "diritti" dei diversi gruppi sociali, territoriali o organizzativi in molte processioni o celebrazioni religiose.

Caso estremo e clamoroso di queste volontà di distinzione, che più o meno direttamente si riallacciano alla intenzione di mantenere in piedi le barriere socio-culturali tra i ceti e le classi, è il tenace rifiuto opposto (in età quasi contemporanee e, in forme attenuate, ancor oggi) alla estensione a tutti della "istruzione": la formula "più religione e meno istruzione" costituisce il modello tipico di questi deliberati intenti di discriminazione culturale.

Altre oltre invece le concezioni ed i comportamenti elaborati nei centri o dai ceti egemoni hanno avuto chiara volontà espansiva ma hanno incontrato forti resistenze dipendenti non solo e non tanto dalle difficoltà geografiche o tecniche della comunicazione quanto da rifiuti culturali opposti dai ceti e dai gruppi culturalmente subordinati. - così accaduto che nuove concezioni siano state, se non respinte del tutto, assorbite soltanto in parte o solo in superficie: senza cioè che le vecchie che esse contraddicevano sparissero totalmente. Il fenomeno è particolarmente evidente e corposo sul terreno delle concezioni religiose: ogni radicale innovazione in questo campo (e si pensi in particolare ai grandi monoteismi moderni ha dovuto condurre lunghe lotte culturali (spesso non terminate neppure oggi) contro la più o meno scoperta resistenza degli orientamenti precedenti; e questi ultimi, anche se disorganizzati, hanno tenacemente resistito agli assalti, costringendo talora le nuove religioni ed accettare il compromesso o a tollerare la convivenza.

Delle particolari resistenze opposte da certi strati sociali alla penetrazione delle nuove concezioni, così come della asprezza della lotta, e di taluni accomodamenti da parte della nuova religione egemonica possono darci esempio (uno tra i mille possibili) alcune lettere di Gregorio Magno riguardanti l'azione religiosa da svolgere in Sardegna e in Inghilterra.

Indirizzandosi ai "nobili" della Sardegna Gregorio Magno così rileva la renitenza alla conversione da parte dei rustici:

"Ad Nobiles ac Possessores in Saardinia: ...Cognovi pene omnes vos rusticos in vestris possessionibus idolatriae deditos habere. Et valde hac de re contristatus sum, quia scio quod subiectionum culpa paepositorum depremitt vitam, et cum in subiecto peccatum non corrigitur, in eos qui praesunt

sententia retorquet. Unde, magnifici filii, exhortor ur omni cura omnique sollicitudine animarum vestrarum zelum habere debeatis, et quas rationes omnipotenti Deo de subiectis vestris reddituri estis aspiciatis. Ad hoc quippe vobis illi commissi sunt, quatenus et ipsi vestrae utilitati valeant ad terrena servire, et vos per vestram providentiam eorum animabus ea quae sunt aeterna prospicere".

Ed in altra lettera Jannario, vescovo di Cagliari, così indica i mezzi con cui costringere i "rustici" ostinati a dismettere le pratiche pagane:

"Jam vero (Grat. 23, q.6, c.4) si rusticus tantae fuerit perfidiae et obstinationis inventus, ut ad Dominum Deum venire minime consentiat, tanto pensionis onere gravandus est, ut ipsa exactionis suae poena compellatura ad rectitudinem festinare".

Quanto all'Inghilterra, le prime istruzioni inviate per mezzo dell'abate Mellito a Ethelberto di Ketn esortavano a perseguire il culto degli idoli ed a distruggerne i templi ("idolorum cultus insequare, fanorum aedificia averate"). Ma successivamente Gregoria dava istruzioni diverse e meno radicali. Scriveva infatti a Mellito:

"Dicite (Augustino) quid diu mecum de causa Anglorum cogitans tractai: videlicet quia fana idolorum destrui in eadem gente minime debeant; sed ipsa quae in illis sunt idola destruantur, aqua benedicta fiat, in eisdem fanis aspergatur, altaria construantur, reliquiae ponantur: quia si fana eadem bene constructa sunt, necesse est ut a cultu daemonum in obsequium veri Dei debeant commutari, ut dum gens ipsa eadem fana sua non videt destrui, de corde errorem deponat, et Deum verum cognoscens ac adorans, ad loca, quae consuevit, familiariter concurrat. Et quia boves solent in sacrificio daemonum multos occidere, debet eis etiam hac de re aliqua solemnitas immutari: ut die dedicationis, vel natalitii sanctorum maryrum quorum illic reliquiae ponuntur, tabernacula sibi circa easdem ecclesias quae ex fanis commutatae sunt, de ramis arborum faciant, et religiosis conviviiis sollempnitatem celebrent; nec diabolo iam animalia immolent, sed ad laudem Dei in esum suum animalia occidant, et donatori omnium de satietate sua gratias referant: ut dum eis aliqua exterius gaudia reservantur, ad interiora gaudia consentire fecilius valeant. Nam duris mentibus simul omnia abscindere impossibile esse non dubium est, quia et is qui summum locum ascendere nititur gradibus vel passibus non autem saltibus elevatur".

Data la evidente forza delle resistenze, e data la necessità di accomodamenti ("duris mentibus simul omnia abscindere impossibile esse non dubium est"), non fa meraviglia che a dispetto di centinaia di divieti e di condanne delle *consuetudines non laudabiles* pronunciati da Concilii o Sinodi ecclesiastici in duemila anni, la religiosità "popolare" (né quella soltanto) sia ancora largamente permeata di elementi "magici" e "superstiziosi". Si veda un esempio qualsiasi di condanne sinodali di mille anni più tardi delle lettere di Gregorio Magno. Si tratta del Sinodo di Ferentino del 1605:

"Vanissime superstizioni sono il raccogliere o seminar l'erbe nel tal giorno della settimana; cavarsi il sangue nel giorno dell'Ascensione (o) di San Giovanni Battista più tosto che in altro giorno; considerare l'ovo nato nel giorno dell'Annunciata, del Venerdì Santo, o dell'Ascensione per alcune vane

osservazioni; dar a mangiare il pane scritto; bagnarsi nella notte di San Giovanni, raccogliere nell'istessa notte alcune herbe, acciocché all'ora fiorischino, o per altra vanità: nel primo di maggio anda investigando col vino s'alcuno havrà da viver in quell'anno, o morire; scongiurar le stelle, per ritrovar le smarrite bestie verso quella parte dove loro pare che si muova la stella; buttar del grano nel passar o nell'entrata della sposa in casa; incantar alcuni mali con parole superstiziose, come il mal degli occhi con fave, o simili vanità; dar credito alli Auguri, fede indubitata ai segni, massimamente se per ciò lasciasse di far alcuna opera buona, o altre simili superstizioni, le quali con ogni sforzo siano obbligati a cancellare dalle menti d' fedeli. Impongano i nostri curati di più, per l'abuso grande che è in questa Diocesi, pena di scomunica *latae sententiae*.. contro coloro che haveranno più ardire, per odio o per burla, di legar i sposi, acciò mediante le versutie infernali non si possa consumare il matrimonio".

Risultano chiari i diversi aspetti. - innanzi tutti evidente la commissione e confusione di credenze e osservanze precristiane e cristiane. I giorni dell'Ascensione o di San Giovanni, dell'Annunciata o del Venerdì Santo divengono giorni "propizi", ma in senso diverso da quello cristiano ufficiale, per la raccolta di erbe, per pratiche curative, o per bagni rituali. Giorni che il calendario liturgico ufficiale più non contempla come significativi, quale è appunto il primo maggio, conservano invece l'antico valore sacrale e sono momenti opportuno, al pari di altre ricorrenze cristiane, per operazioni divinatorie evidentemente "superstiziose". Talune pratiche infine mescolano la magia e la sacralità cristiana fino a rasentare il sacrilegio, come appunto quel "pane scritto" ricordato dal Sinodo, che evidentemente è il "pane della messa" magicamente usato secondo un procedimento di cui ci dà notizia il secentesco persecutore delle streghe Martino Del Rio, di manzoniana memoria:

"Recipe tres panes missales, et in uno scribe 'qualis est pater' et in altero etc., et in terio etc., et dare has hostias febricitatni etc."

Concezioni cristiane e precristiane appaiono dunque confuse tra loro, e ben si spiega la battaglia ideologica della Chiesa contro questa contaminazione che in definitiva conserva le vecchia sostanza sotto una nuova vernice.

Ma c'è un altro aspetto: le pratiche sin qui ricordate sono considerate come "vanissime superstizioni", o come "vane osservanze": cioè come atti di "magia superstiziosa" da cui ci si attendono effetti che essi non possono dare né per forza naturale né per intervento soprannaturale. Ma non è del tutto escluso che essi possano avere una qualche efficacia; e soprattutto è certo, agli occhi dei legislatori ecclesiastici, che efficacia reale abbiano le "versutie infernali", le diaboliche astuzie, impiegate per "legare" gli sposi ed impedir loro di consumare il matrimonio. Come abbiamo già visto nel secondo capitolo, anche *l'élite* dirigente credeva nella realtà di questi poteri diabolici, nella efficacia delle pratiche magiche. In generale ce lo dimostrano, per il passato, la letteratura demonologica ed i processi contro le streghe, e, per il presente, certi casi di malattie mentali interpretate ancora oggi come "possessioni diaboliche"; quanto poi al nostro Sinodo ce lo dice chiaramente il fatto che i demonologi del '500 e '600, discorrendo de *maleficio ligaminis* trovavano "più di cinquanta" modi e forme dell'azione denominata, o descrivevano minuziosamente le "sette cause prossime" dell'impossibilità di consumare il matrimonio: reali dunque tanto per il volgo quanto per *l'élite*, le "versutie infernali" restavano in larga misura confermate nella cultura, pur dividendo un elemento di frattura tra il volgo che continuava ad utilizzare le *l'élite* che

condannava. Come già sappiamo, sarà poi l'illuminismo ad ampliare il raggio della polemica culturale, ponendo nel novero delle "superstizioni" e degli "errori" anche molte credenze religiose ufficiali, provocando così - per il ripetersi del fenomeno delle resistenze culturali periferiche - un ulteriore dislivello entro la cultura europea.

Naturalmente i diversi aspetti che abbiano sommariamente indicato si intrecciano e si condizionano la vicenda. Le difficoltà tecniche e geografiche dei rapporti di scambio culturale smorzano la capacità espansiva delle invenzioni e innovazioni; i particolarismi generati da quelle difficoltà materiali, accrescono la resistenza delle periferie alle modificazioni; questa resistenza costringe talvolta le ideologie egemoniche al compromesso, etc. Ma soprattutto accade che la stessa volontà espansiva, pur su terreni considerati di essenziale importanza delle classi dirigenti, si pieghi e si fletta in relazione all'atteggiamento di discriminazione sociale-culturale assunto da queste ultime. Documenti scottanti di quest'ultimo fenomeno potrebbero trarsi a centinaia dalla storia, anche recentissima, dell'istruzione pubblica e popolare; ed è ben nota l'esistenza di un certo atteggiamento mentale per cui si giudica che al "popolo" possano bastare modi di vita o di pensiero o di fede che l'*élite* invece rifiutare per se stesso, giudicandoli rozzi e inferiori. Ci contenteremo qui di addurre un solo esempio (significativo, pur nell'apparente tenuità dell'episodio) traendolo dalla storia di quel pianto funebre che ha costituito uno dei punti di contrasto più netto tra l'*élites* e volghi.

Nel 1373 Francesco Petrarca scriveva a Francesco da Carrara, signore di Padova:

"Avvi una popolare costumanza della quale tener non mi posso non ti parli... Si cava di casa il morto, e una caterva di donne si getta sulla strada empiendo le piazze e le vie di mesti ululati, di clamori, di grida, che a chi ne ignori la causa farebbero sospettare o esser quelle maniache, o venuta la città in man del nemico. Quando il funebre corteo tocca le soglie della chiesa si raddoppia il frasuono e mentre dentro si cantano i salmi..., percosse dai femminili ululati orrendamente rimbombano le volte... Questa è la costumanza che, contraria ad ogni legge di decenza civile e di buon ordinamento della città, siccome indegna del tuo saggio governo, io ti consiglio e, se fa d'uopo, ti prego che tu corregga. Comanda che nessuna donna esca di casa per codiare il corrotto. Se dolce è ai miseri il pianto, piangano pur quanto vogliono, ma dentro le domestiche pareti, e non turbin coi loro chiamazzi la pubblica quiete" (*Senili*, XIV, I, trad di G. Francassetti).

Non occorre sottolineare l'evidentissimo contrasto tra i due mondi di concezioni, sentimenti, espressioni: quello di Petrarca interiorizzato e schivo, mentre l'altro è, o appare, tutto riversato violentemente all'eterno.

Ma qui importa notare altri fatti. Il primo è che Petrarca chiede provvedimenti repressivi: è questo un tipo di pedagogia culturale larghissimamente usata per secoli (basi pensare ai Sinodi o ai processi alle streghe), che ha come necessaria conseguenza un accentuarsi della frattura culturale tra chi reprime e chi subisce la repressione. Il secondo fatto, solo apparentemente contraddittorio col primo, è che Petrarca concede che chi vuole piangere pure a suo modo tra le domestiche pareti: purché non turbi la pubblica quiete. - un gesto, si direbbe, "liberale": che lascia cioè a ciascuno le proprie concezioni; ma sostanzialmente è una discriminazione: è la rinuncia a credere che il volgo possa mai sollevarsi a concezioni della vita e della morte, a sentimenti ed espressioni così alti e contenuti quali quelli che Petrarca

giudicava i soli degni della "civiltà". - insomma il rifiuto ad espandere al di là dei confini dell'*élite* quei beni culturali che l'*élite* giudicava gli unici validi.

3) *Posizione e caratteri della "zona" storica dei fatti folklorici.*

a) Considerazioni generali.

L'episodio della lettera petrarchesca che abbiamo ricordato pone chiaramente in evidenza un altro fatto: nella Ferrara trecentesca il corrotto o lamento funebre delle donne urlanti nelle vie ed in chiesa era un fatto culturale che possiamo dire "popolare": esso si distingue recisamente dal modo di sentire e di agire della *élite* che Petrarca rappresentava, ed anzi contrappone ad esso. Ma ci guarderemo bene dal dire che l'analogo modo di piangere la morte fosse "popolare" nella Troia omerica, dove Ecuba ed Elena e tutta la folla delle ancelle coralmente piangevano sul cadavere di Ettore; né mai "popolare" potremmo dirlo tra gli Aranda australiani, o gli Zulu d'Affrica o i Fuegini d'America, tra i quali il cordoglio rituale è un istituto ufficialmente riconosciuto e universalmente praticato.

- questo un punto essenziale che va nuovamente sottolineato: ciò che in generale fa la "popolarità" o meno di un fatto culturale (sia essa un canto o una pratica cerimoniale, una credenza o un racconto) non è né l'origine (che può benissimo essere culta e aristocratica) né una particolare qualità e essenza universale ed eterna, ma solo la relazione storica di contrasto con altre concezioni coesistenti all'interno dello stesso organismo sociale. La trasmissione orale dei testi letterari, e l'unione strettissima di versi e musica (che appaiono come caratteristiche distinti e di una serie di fatti "popolari" odierni) sono tecniche e modalità popolari *oggi*, e *là dove* esista una classe colta che pratica essenzialmente la trasmissione scritta e concepisce e crea musica e versi come assolutamente indipendenti ed autonomi l'una dagli altri; non furono certo "popolari" nelle società senza scrittura o in quelle che (come la Grecia classica, ad esempio, o anche la Firenze dantesca) ebbero come loro forma d'arte anche l'unione assai stretta di versi e musica. I fatti "popolari" o folklorici insomma sono tali in quanto di livello culturale diverso da altri comprendenti nello stesso gruppo sociale e in una situazione storica determinata. "Popolare" e "popolarità" che alla loro origine romantica volevano esprimere degli assillanti, sono invece concetti che indicano una relazione e un rapporto. Ciò comporta una ulteriore conseguenza, dettata non solo dalla logica ma anche dal più comune dei fatti. I fatti "folklorici" non possono identificarsi con quelli "etnologici".

Esistono certamente connessioni assai strette (e talvolta delle identità morfologiche) sorprendenti) tra gli uni e gli altri; ma è evidente che, nel complesso, esiste anche una differenza storica notevolissima. I fatti folklorici sono il risultato di un contrapporsi e reagire di concezioni di livello culturale diversi e spesso antitetico, le quali però hanno avuto vicenda; i fatti etnologici hanno avuto una vita storica per larghissima parte indipendente e autonoma nei confronti della società europea. Naturalmente basta un minimo di conoscenza dei fatti per correggere quanto c'è di schematico in questa affermazione; esistono popolazioni "primitive" (si pensi all'America centrale e meridionale) che già da tempo abbastanza lungo si trovano in contatto immediato con società e culture "superiori", e del resto i fenomeni di incontri e contrasti di culture sono oggi all'ordine del giorno delle ricerche etnologiche. Tuttavia resta il fatto che quelli che abbiamo chiamato dislivelli "esterni" possono

studiarsi - almeno fino a tempi assai recenti e per zone geografiche assai vaste - senza tener conto della civiltà classica o di quelle medievali e rinascimentali; i fatti folklorici (i dislivelli "interni") sono incomprensibili se non li si colloca nel quadro della vicenda storica europea dal paleolitico alla civiltà industriale.

In altri termini l'oggetto storico complessivo dell'indagine folklorica è costituito da quella variata serie di differenze e di dislivelli culturali che solcano le società "evolute", prodotto di un cammino storico in cui le difficoltà materiali dei rapporti di scambio culturale, la deliberata volontà di discriminazione dei ceti dirigenti, la resistenza più o meno consapevole di quelli subalterni, intrecciandosi e condizionandosi a vicenda, hanno creato una "zona" culturale in cui concezioni e comportamenti di diversa qualità culturale, di diversa origine storica, di diverso livello ideologico si compongono in una sorta di equilibrio (o sincretismo) più o meno organico e coerente: senza cioè che possa dirsi infranta la comune unità culturale di fondo, ma senza che la società possa dire di aver raggiunto una reale e integrale omogeneità.

Ciò è avvenuto soprattutto nell'area storico-geografica europea. Non è avvenuto in misura irrilevante, nella storia interna delle popolazioni di livello etnologico; e nelle grandi civiltà asiatiche, pur complesse ed articolate, sembra essere venuto (almeno allo stato attuale delle conoscenze) in modalità meno nette ed accentuate. Di qui la conseguenza che l'indagine sui fatti folklorici intesi come dislivelli interni di cultura riguarda soprattutto l'area europea, come le sue più o meno immediate attinenze circum-mediterranee e, almeno in parte, con i suoi prolungamenti nord e su-americani. Le popolazioni indigene dell'Africa (con l'eventuale eccezione della fascia mediterranea) dell'Oceania e dell'America pre-colombiana presentano infatti culture in cui le stratificazioni interne le contrapposizioni dei dislivelli (da cui appunto nasce il fenomeno dei fatti folklorici) non hanno né i caratteri né la complessità delle stratificazioni e dei dislivelli creatisi all'interno della storia culturale europea.

Naturalmente queste delimitazioni sono di carattere assai generale, e richiedono di essere determinate concretamente di volta in volta in relazione alle singole situazioni.

Comunque i caratteri distinti del folklore europeo (nel quale si intendono compresi i fenomeni offerti da certe zone del Vicino Oriente) sono stati così sommariamente delineati:

"Ciò che distingue la cultura europea dalle culture indigene extraeuropee è la profonda rivoluzione industriale che il continente ha subito a partire dal 1688 e che, con un processo ancora in atto ha portato a sconvolgere un feudalesimo vecchio di secoli. Lo studio dei costumi e delle credenze è perciò, propriamente parlando, uno studio di sopravvivenze che possono grosso modo dividersi in due gruppi: 1) elementi propriamente indigeni che risalgono addirittura al neolitico e che comprendono tutta la gran massa delle credenze e delle pratiche agricole che sono naturalmente antiche quanto l'agricoltura stessa; 2) aggiunte posteriori di carattere colto o libresco, invariabilmente di origine mediterranea o orientale, collegate con taluni rami relativamente recenti dell'agricoltura come l'apicoltura, l'orticoltura, la bachicoltura, ed inoltre con l'estrazione e la lavorazione dei metalli, la medicina o l'astronomia etc." (A.H. Krappe).

Esatta per ciò che include, questa delineazione generale appare però insoddisfacente per ciò che trascurava. Esatta appare infatti la indicazione del

carattere decisivo avuto dalla rivoluzione industriale (economico-sociale non meno che politica e scientifica), la quale ha creato un dislivello profondo tra concezioni e pratiche vecchie di secoli e concezioni e comportamenti "moderni". Ma andava indicato almeno un altro dislivello, creatosi in precedenza, e cioè quello operato dalla diffusione del cristianesimo. Inoltre, accanto alle sopravvivenze più remote (preistoriche e protostoriche) ed a quelle più recenti di origine mediterranea, andava indicata la esistenza di "residui" di fasi storiche più moderne.

Ma soprattutto occorre sempre tener presente quel combinarsi e reagire in concezioni e comportamenti arcaici con concezioni e comportamenti a livello storico e culturale più moderno ed evoluto che costituisce la caratteristica più rilevante della "zona dei fatti folklorici, che ora è opportuno esemplificare sia pure sommariamente.

Lo faremo considerando concezioni e comportamenti che riguardano i momenti cruciali della vita o le fasi e i giorni significativi dell'anno.

b) Incontri e contrasti di concezioni nelle cerimonie e osservanze el "ciclo della vita".

Il così detto "ciclo della vita" (o "dell'uomo") - nel quale si sogliono raggruppare descrittivamente le credenze, gli usi, le cerimonie etc. che riguardano i momenti cruciali dell'esistenza, dalla nascita alla morte - offre infatti un buon punto di osservazione per constatare direttamente gli incontri ed i contrasti delle concezioni arcaiche e di quelle più moderne, e per cogliere più da vicino certi equilibri caratteristici della zona dei fatti folklorici.

Come è ben noto, gli eventi naturali della nascita e della morte, ella pubertà e dell'accoppiamento, essenziali sul piano biologico, sono stati sentiti e vissuti come "emergenti" e "critici" anche sul piano della storia: da un alto come frontiere che si sollevano al di sopra della quotidianità della vita e ne distinguono le fasi, e dall'altro - là dove predominino concezioni mitiche o mistiche del mondo - come punti o momenti di addensamento e di tensione delle forze magiche o della sacralità religiosa.

Ed in effetti tutti i gruppi umani hanno costruito degli schemi di comportamento rituale e cerimoniale, oppure anche di semplice solennizzazione simbolica e celebrativa, per affrontare e dominare culturalmente il momento dell'immissione di un nuovo individuo nel gruppo e quello della sua scomparsa, la raggiunta maturità sessuale o il passaggio dal celibato alla vita coniugale.

Schematizzando e semplificando, in questo complesso di cerimonie possono riconoscersi due gruppi di intenzioni e di azioni.

Da un lato ci sono le pratiche più o meno direttamente riconducibili all'intenzione di dominare, governare, utilizzare le forze magico-religiose messe in movimento dall'evento: allontanamento delle influenze malefiche, propiziazione e incremento di quelle benefiche, previsione del futuro (sovente considerata essa stessa capace di produrre l'evento desiderato).

dall'altro lato ci sono invece gli atti più o meno sacrali ai quali è affidata la realizzazione culturale del "passaggio" da una condizione all'altra: senza questi atti l'evento naturale non potrebbe dirsi compiuto, né potrebbe essere socialmente riconosciuto.

La società moderna ufficiale, nelle manifestazioni che essa considera come sue proprie, è giunta alla eliminazione quasi totale delle pratiche dirette al controllo ed allo sfruttamento delle forze magico-religiose. Quanto poi alla serie degli atti che rendono culturalmente efficienti e socialmente validi gli eventi naturali della nascita, della morte etc., essa li ha collocati sul piano

della sacralità cristiana (almeno per ciò che riguarda la zona europea), ove addirittura non li abbia resi interamente profani.

Ma le cose vanno diversamente in quello che chiamano mondo popolare. Anche lì, invero, la funzione di rendere pienamente valido ognuno degli eventi e dei passaggi è ormai affidata essenzialmente ai sacramenti cristiani o ai riti civili: la immissione di un nuovo nato nella società ei "redenti" o in quella dei cittadini si realizza anche senza il bagno magico-cerimoniale del neonato, ma non senza il battesimo o senza la registrazione anagrafica del nome; il vincolo matrimoniale è valido anche senza il complesso delle cerimonie domestiche tradizionali, ma non senza la sua celebrazione civile e religiosa, e così via. Tuttavia nel mondo popolare, attorno ai riti ufficiali continuano ad esistere forme cerimoniali e pratiche magico-religiose che si legano a più arcaiche concezioni: sono questi appunto i fatti folklorici, e cioè fatti indifferenti per la validità ufficiale - civile e religiosa - dei "passaggi", ma esplicitamente o implicitamente considerati necessari, se non addirittura indispensabili dai "volghi".

Resistono innanzi tutto le concezioni e le pratiche di carattere apotropaico, propiziatorio e divinatorio. Anche in zone evolute e non molto conservative, ancora oggi la nascita è preceduta, accompagnata o seguita da numerose osservanze tradizionali di questo tipo. - nota infatti l'esistenza di pratiche medico-magiche dirette a vincere la sterilità, le quali talora sono state trasferite sul piano del culto cristiano, ma sovente restano ancora legate a concezioni arcaiche sul potere magico delle acque e simili. E vi sono poi "cautele" verso la donna perché nella critica fase della gestazione non subisca influssi o anni che si ripercuoterebbero sul nascituro (oltre alle ben note credenze sulle "voglie", si pensi al "pericolo" rappresentato da corde, lacci, nodi, etc.), e perché la sua carica di forza magica non agisca a danno di altri. E poi ci sono le previsioni sul sesso del nascituro o le predizioni del suo destino, e mille altre osservanze arcaiche talvolta divenute rare (come ad esempio quella, un tempo viva in qualche luogo della Sardegna, della "fuga" cerimoniale del marito al momento del parto), talvolta invece diffusissime e intense (come quelle degli amuleti che, a dispetto di tutte le secolari interdizioni ecclesiastiche, continuano ad essere collocati tra gli abiti del battezzando). Si tratta di concezioni e pratiche che - come mostrano gli amuleti or ora ricordati - si intrecciano strettamente anche all'atto sacramentale essenziale: questo dunque costituisce ormai il nucleo indispensabile e dominante (è esso solo che da "turco", come in certe zone ancora si dice, fa diventare "cristiano"), ma non riesce a liberarsi dalla convivenza con atteggiamenti profondamente diversi e addirittura contrastanti.

Giustapposizioni e intrusioni analoghe si hanno anche per le nozze. Basti pensare che questo o quel modo di comportarsi dei protagonisti durante la cerimonia sacra è ritenuto capace di assicurare all'uno o all'altro il predominio nella futura vita coniugale. E si potrebbero elencare facilmente numerose pratiche che conservano in modo più o meno evidente un carattere scongiuratorio e propiziatorio o di previsione: dalle scelte ei giorni "fausti", gli spari o scoppi un tempo chiaramente apotropaici; del lancio di manciate di grano o riso, monete, confetti che propiziano ogni abbondanza, agli auspici che si traggono da questo o quell'incidente della cerimonia, etc.

Ma per le nozze - e intendiamo tutta la successione di fasi che vanno dalla "richiesta" alla celebrazione del rito ed ai successivi adempimenti - anche la serie di atti che realizza il "passaggio" o rende socialmente valido l'evento ha conservato una sua notevole organicità.

Vero è che delle antiche forme di celebrazione del matrimonio restano solo alcune tracce (il "toccamano", che ricorderebbe la *dexterarum coniunctio*, e certe "fughe" e certi "ratti" più o meno cerimoniali, che sarebbero l'estremo residuo di antichi istituti matrimoniali, etc.). Vero è pure che oggi, in genere, queste tracce si trovano collocate fuori della fase sacramentale culminante. Vero è infine che rarissimi sono ormai i casi in cui la consumazione del matrimonio diviene legittima in forza di cerimonie domestiche di cui il rito ufficiale costituisce solo una conferma. Tuttavia le osservanze non ufficiali costituiscono ancora, in moltissimi luoghi, una serie ben precisa e ben ordinata di momenti: un vero è proprio cerimoniale domestico entro cui la celebrazione ufficiale, religiosa o civile, si trova come stretta da ogni parte e, per così dire, inglobata.

In moltissime zone, anche evolute, il momento sacramentale (o civile) culminante è infatti preceduto da una successione ben ordinata di atti cerimoniali e addirittura rituali: dal trasporto pubblico del corredo alla preparazione del letto nuziale, dalla vestizione della sposa al corteo che accompagna l'uomo che va a rilevarla, ed a questo che scorta ambedue in chiesa. Seguono poi al rito ufficiale, e completano la sequenza, il corteo di ritorno; gli sbarramenti che esso (se non li ha incontrati prima) trova ora lungo la strada (corde o nastri che vengono rimossi solo dietro pagamento di un pedaggio più o meno simbolico); l'accoglienza cerimoniale che la suocera fa sulla soglia della casa maritale, con l'eventuale consegna alla nuora di oggetti simbolico-rituali (roca, pane, sale chiavi, etc.), ed anche con la recitazione di formule stereotipe, talvolta dialogiche; il "salto" della soglia; il pranzo, con eventuale compimento di gesti di significato anche oggi assai evidente almeno sul piano simbolico (bere nello stesso bicchiere, ad esempio), o di più riposta motivazione (rottura della focaccia o della scodella); i discorsi o i canti che oggi appaiono, e sono, soltanto allusivi (si pensi al noto testo della *Cena della sposa* con la sua trasparente simbolizzazione della fame amorosa della fanciulla che ingigantisce di sera in sera), ma che un tempo trovavano precisa collocazione nel cerimoniale, anche osceno, di incremento della fecondità, etc. A ben guardare, il complesso di questi atti e la loro ordinata successione costituisce una vera e propria rappresentazione cerimoniale. Talvolta questo carattere è sottolineato perfino dal nome: in alcune parti della Russia "il rito nuziale è generalmente detto *svadebnaia igra*", e cioè "rappresentazione di nozze" (9). Inoltre ogni fase della sequenza cerimoniale costituisce chiaramente un "atto" della azione drammatica, e molti di questi atti, a loro volta, sono altrettante piccole azioni drammatiche: così il "pianto" cerimoniale della sposa o delle lamentatrici professionali e retribuite, così i dialoghi sviluppati in formule tradizionali e con "parti" diverse assegnate ai diversi gruppi, così nei canti strettamente legati alle singole fasi, (vestizione della sposa o preparazione del letto nuziale), di cui si hanno esempi in molti luoghi e particolarmente nelle zone slave. Analogo carattere presenta la ricerca della "sposa che si nasconde" dei paesi dell'Europa settentrionale, o il dialogo tra i rappresentanti dei due gruppi familiari (dialogo spesso affidato alla improvvisazione, ma su trame ben precise: la sposa è una "anella" o una "colomba"; lo sposo la chiede, mentre i parenti della sposa negano, etc.) della nota "pricunta" gallurese in Sardegna o degli analoghi usi di Parenzo o di Poia.

Il notevole grado di conservazione del complesso delle cerimonie domestiche di nozze è dunque evidente: sembra che la natura sostanzialmente gioiosa della occasione abbia consentito alle ideologie più moderne delle nozze (e

particolarmente a quella cristiana) di dissacrare le più arcaiche forme cerimoniali o rituali senza per questo dover giungere a distruggerle.

Non è mancata, in verità, una azione diretta ad estirpare del tutto gli "abusi" più o meno gravi e significativi, in qualunque momento della sequenza nuziale si verificassero. Per fare un esempio, l'editto che il cardinale Vincenzo Maria Orsini (poi divenuto Benedetto XIII) emanò nel 1704 per la sua diocesi di Benevento stabiliva:

"Che nelle nozze non si facciano più le cantilene che sogliono farsi da due zitelle in atto che gli sposi escono di casa fino al ritorno ella stessa casa. Che si tolga parimenti l'abuso che, posta sulla mensa nuziale la focaccia grande, sia poi rotta sul capo di uno, ed indi distribuita agli sposi, e contragga con loro affinità spirituale, come azione per tali circostanze superstiziosa, vana ed incapace di cagionare l'affinità spirituale".

Ma in genere, per i fatti meno rilevanti o per quelli più resistenti alle proibizioni, l'azione si è volta soltanto a separare il sacro dal profano, limitandosi a vietare che le pratiche condannate venissero effettuate in chiesa, e implicitamente lasciandole vivere fulcri dell'area e del momento sacri. L'editto del cardinale Orsini infatti così prosegue:

"Che in Chiesa non si buttino cose dolci né fettucce, né quattrini nell'atto che si celebra il matrimonio, né prima né dopo, sempre che si sta in chiesa, e neppure si distribuiscano dalle spose aghi e spilli, come alcune volte è stato malamente praticato".

Nel qual divieto è significativo l'inciso "sempre che si sta in chiesa", giacché con esso si circoscrive la portata del divieto e in sostanza si rinuncia alla pretesa di vietare quei lanci di confetti o altro anche nell'entrata della sposa in chiesa", come invece aveva fatto il già ricordato Sinodo di Ferentino.

Così le cerimonie precristiane delle nozze hanno potuto in gran parte continuare a vivere trasferendo più o meno integralmente i loro antichi valori dal terreno della sacralità a quello della festosità e della solennizzazione: della gioia profana che, per le nozze, non contrasta decisamente con l'ideologia cristiana.

Il contrasto ha assunto invece caratteri di forte drammaticità per la morte. L'ideologia cristiana del "passaggio ad un mondo migliore" considera la morte come un momento di liberazione e di gioia. Essa dunque può concedere alla debolezza degli affetti umani solo la mestizia o un dolore contenuto e illuminato dalla speranza. Gli affetti e le necessità di vita soffrono invece l'evento del distacco come lutto e disperazione. Se l'Apostolo ammonisce che non bisogna rattristarsi al modo dei pagani "che non hanno speranza", la donna che piange la perdita della "trave che reggeva la casa" impreca: "Cristo che cosa mi hai fatto!".

- inoltre evidente che per i funerali non poteva attuarsi una distinzione tra cerimoniale domestico e rito religioso così netta come per le nozze i cortei i pranzi nuziali non contengono alcun elemento sacro, e la liturgia ufficiale può dunque disinteressarsene in gran parte. Viceversa tutti i momenti della sequenza funeraria (in casa o in chiesa, al cimitero o negli anniversari) sono resi sacri dalla presenza del morto, e sono perciò tutti ufficialmente disposti e regolati dalla liturgia e dalla ideologia cristiane della morte.

Di qui un decisivo contrasto che nella lotta contro la lamentazione funebre, e nella ostinata resistenza di quest'ultima alle millenarie condanne civili ed ecclesiastiche, ha avuto il suo episodio più evidente ma non unico.

Ritroviamo attorno alla morte credenze ed osservanze assimilabili, per le concezioni che implicano, a quelle della nascita e agli scricchiolii improvvisi, dai sogni di uva nera o uova marce alle coincidenze tra un funerale e un matrimonio, etc.); proponistici (un morto che non si raffredda o che resta con occhi aperti preannuncia un altro decesso etc.); mezzi per alleviare o abbreviare l'agonia (dare un certo orientamento al letto, o collocare un giogo al capezzale; togliere il cuscino di piume o uccidere un gallo, etc.); i divieti o tabù (non spazzare la casa o non accendere il fuoco; non cucinare o non fare il bucato etc.), e via dicendo.

Alcune pratiche si legano ad arcaiche concezioni della morte: essa è spesso concepita come una forza "che contagia" e dalle quale occorre purificarsi con mezzi appropriati (per esempio con il lavarsi le mani in un ruscello al ritorno da un funerale). Altre concezioni sono più prossime a quelle ufficiali del cristianesimo: si immagina la morte come una separazione tra corpo e anima, ma l'anima viene concepita in modo assai corposo e ingenuamente antropomorfo: occorre spalancare le finestre perché possa uscire, e simili. Talvolta si hanno invece vere e proprie personificazioni di carattere medievale: è famoso l'*Ankou* di Bretagna, un essere maschile che, armato di frusta, guida la scricchiolante carretta, e che talvolta annuncia un prossimo decesso, talvolta trasporta i cadaveri; ed è ben noto anche il "carro dei morti" delle credenze irlandesi.

Alla concezione antropomorfa dell'anima e dell'oltretomba si legano i residui di antiche pratiche: la "scodella dei morti" che si poneva nelle bare di talune regioni francesi; gli oggetti d'uso personale che ancora oggi vi si depongono nel mezzogiorno d'Italia; la moneta che in molti luoghi si colloca in tasca (o anche in bocca) al morto, sia essa concepita o non come "pedaggio" da pagare nell'oltretomba.

Là dove l'organismo familiare ha conservato più fortemente i caratteri di gruppo patriarcale vasto e fortemente unitario, il rito domestico ha naturalmente mantenuto più accentuata autonomia. Valga per tutti l'esempio della Corsica ottocentesca di Prospero Mérimée e di Ferdinando Gregorovius: il morto esposto sulla *tola* (tavola) in una stanza della casa, i parenti e gli amici disposti in corteo (la *scirrata*), l'incontro con i parenti giunti da altri paesi e la *gridata*, il *caracollo* delle parenti, particolarmente acceso ed eccitatore alla vendetta nel caso di morte violenta. Del rito domestico fa parte anche il pranzo funebre che in varie località è ancora oggi un vero e proprio banchetto da cui non è esclusa la giocondità (e talora oscenità) rituale, che affonda le radici in arcaiche concezioni di reintegrazione del gruppo mutilato di un suo componente.

Come momento centrale di questo cerimoniale antitetico a quello ufficiale, e come espressione più evidente di una ideologia della morte assai arcaica, la lamentazione funeraria è stata il punto di scontro più forte, e non solo nella civiltà cristiana né solo per ragioni di ideologia religiosa: l'hanno combattuta infatti, naturalmente con motivazioni e intenzioni storicamente diverse, così la Bibbia come le leggi civili di Solone, tanto le XII Tavole quanto i Padri della Chiesa ed i Concilii o i Sinodi, sia gli organismi politici dotati di potere coercitivo (oltre i ricordati, ci sono nell'elenco anche gli Statuti comunali e molte legislazioni regie), sia gli orientamenti di gusto di privati (di cui la lettera di Petrarca già rammentata costituisce solo un episodio). E tuttavia la

resistenza del costume, anche in modalità nettamente arcaiche sia di gesti sia di espressioni verbali, è stata fortissima e dura ancor oggi in molti luoghi.

Ma la durezza dello scontro frontale, che in numerosissime zone geografiche o sociali ha portato alla scomparsa totale della costumanza, non ha mancato di attenuarsi reciprocamente.

Per le concessioni da parte del mondo egemonico, all'esempio già fornitoci dalla posizione del Petrarca basti qui aggiungere quello di un Sinodo, notevole anche perché abbastanza recente: è quello di Anagni del 1805, che condanna al solito la lamentazione funeraria, ma tuttavia concede che essa abbia luogo tra le domestiche mura dove le "donnicciole", pur con la raccomandazione di moderarsi, "potranno lamentarsi e piangere a loro arbitrio".

A documentarci invece il reciproco cedimento delle concezioni e dei comportamenti arcaici stanno invece non solo le forme attenuate in cui il cordoglio viene oggi praticato in molte zone, ma anche la chiara inclusione nei testi del pianto di elementi di rassegnazione cristiana, e soprattutto il comporsi delle espressioni in forme metriche più prossime e quelle abituali nella nostra cultura e con intenzioni commemorative o celebrative che più non contrastano con i modi di dolore che la nostra società accetta e riconosce.

c) Sacralità precristiana e cristianesimo in alcune cerimonie del "ciclo dell'anno". - *La considerazione degli usi che riguardano le fasi o i momenti significativi dell'anno permette di cogliere altri aspetti delle commistioni e dei reciproci condizionamenti tra concezioni arcaiche e concezioni moderne.*

Quando il cristianesimo iniziò la propria azione espansiva, di cui l'introduzione di un nuovo calendario dei tempi sacri costituisce un momento ideologico-organizzativo di essenziale importanza, esisteva già un articolato complesso di cerimonie e di riti diretti a garantire il regolare svolgersi dei cicli astronomici e stagionali, ad assicurare la fecondità dei raccolti, a realizzare culturalmente o a solennizzare i "passaggi" da una fase all'altra dell'anno.

Questo più antico calendario di azioni rituali e cerimoniali, che i cristiani sommariamente dissero pagano, s'era venuto formando e consolidando attraverso centinaia di anni, ed era già ricco per suo conto di molte stratificazioni storiche e di articolazioni e differenze per zone storico-culturali. Le sue forme greco-romane ne costituiscono solo un aspetto: al fondo restavano presenti elementi più antichi, nati nel quadro dei tempi e delle necessità di una vita agricola elementarissima e di una arcaica ideologia magico-religiosa; e c'era poi tutta la vasta zona dei popoli non grecizzati né romanizzati.

L'urto tra il mondo cristiano e il mondo pagano, o meglio la serie di urti esercitatasi per un tempo assai lungo e su aree culturali molto diverse tra loro, ha dato luogo necessariamente ad una estrema varietà di risultati, condizionata anche dal passaggio del cristianesimo dal suo momento subalterno e rivoluzionario a quello egemonico e d'ordine. Di qui il complesso panorama di sovrapposizioni, contaminazioni, sincretismi che ci offrono le cerimonie ed i riti folklorici del "ciclo dell'anno".

- questo uno dei terreni più ampi ed ardui della ricerca. Proprio su queste cerimonie e su questi riti, sui fuochi di maggio o di Ognissanti, sull'acqua di San Giovanni, sulle questue di Capodanno o di Carnevale, sugli alberi e sui rami di maggio o di Pentecoste, sulle maschere carnevalesche o su quelle di altri riti agrari etc., si è appuntata infatti l'attenzione documentaria e

ricostruttiva di alcuni tra i più impegnati ricercatori (Mannhardt e Frazer, per non nominare che questi) nei loro complessi e ardimentosi tentativi di identificare antichi culti solari, spiriti, degli alberi, sistemi organici di concezioni magiche etc.

Si aggiunga che su questo terreno si è mossa in parte anche la discussione (sovente più apologetica o polemica che scientifica) circa la derivazione o meno di culti e luoghi sacri cristiani da culti sacri pagani (è evidente infatti, tra l'altro, l'importanza dell'argomento e dei relativi documenti folklorici per la discussione cattolico-protestante sul culto mariano e su quello dei santi).

Ma la ricostruzione e la interpretazione delle forme religiose arcaiche, o la genesi di questo o di quel culto cristiano, costituiscono solo alcuni aspetti del problema proposto dalle concezioni e dai comportamenti folklorici del ciclo dell'anno. C'è un altro aspetto che più direttamente ci riguarda.. Per usare le parole stesse con cui un dotto padre bolandista studioso di leggende, H. Delehay, riconosceva il fenomeno, è il problema della "persistenza, in mezzo alle popolazioni cristiane, di certe usanze di origine molto antica, e in opposizione dichiarata alle credenze o alla morale del cristianesimo". E Delehy prosegue:

"La maggior parte delle superstizioni, che la Chiesa non ha smesso mai di combattere, variando la sua *tattica* e con diverso successo, sono un'eredità dei nostri antenati pagani. In generale esse non hanno alcun legame col culto pubblico, e se, per un caso fortuito, si trovano mescolate e pratiche religiose regolarmente approvate, ed anche accoppiate al nome di un santo, non vuol dire che abbiano ricevuto alcuna consecrazione" (H. Delehay, *Le leggende agiografiche*, seconda ediz. ital., Firenze 1910 pp. 229-230).

Il problema è appunto quello dei nodi di questa "opposizione dichiarata", delle forme di queste mescolanze e di questi accoppiamenti, del carattere "fortuito" o meno della loro esistenza, e dei successi o degli insuccessi della "tattica" impiegata. Da questo punto di vista - accantonando problemi più grossi (siamo di fronte a uno dei fattori centrali della storia culturale europea) e restringendoci ad una schematicità addirittura scheletrica - può dirsi che i fenomeni verificatisi in rapporto alla successione degli urti pagano-cristiani siano più o meno i seguenti: introduzione di nuove solennità sacre che più o meno casualmente o intenzionalmente coincisero (o non coincisero) con date già sacre del mondo precristiano; dissacrazione totale di tempi sacri precristiani i quali o furono cancellati totalmente dal ciclo delle solennizzazioni oppure vi rimasero con puro carattere di festa profana; cristianizzazione di tempi sacri precristiani resa necessaria dalla loro troppo radicata vitalità; persistenze, in forme per nulla cristianizzate, di riti legati a concezioni e tempi precristiani. In altri termini l'antico calendario è stato sostanzialmente disorganizzato, ma il nuovo, nella zona folklorica, non è riuscito ad eliminarne del tutto né le date né le forme celebrative né le concezioni sottiacenti. Si aggiunga che le stesse forme celebrative cristiane hanno avuto una loro evoluzione, ma non senza che aree geografiche o sociali periferiche si attardassero sulle forme antiche.

La varietà storico-culturale di questi fenomeni, e il loro complicato intreccio morfologico e ideologico, si riflettono anche in talune catalogazioni schematiche delle cerimonie folkloriche del ciclo dell'anno costruite per ragioni evidenti di comodità espositiva.

Si veda ad esempio la classificazione (abbastanza ragionevole e comoda, quando si tenga conto delle numerosissime intersezioni tra un gruppo e l'altro)

che Arnold Van Gennep ha proposto nel corso del suo *Manuel de Folklore français contemporain*, in parte modificando il suo precedente inventario della materia. In questo schema dunque si distinguono le "cerimonie cicliche" da quelle "calendariali" e da quelle "agricole". Nel primo gruppo si collocano le cerimonie che vengono eseguite durante periodi di tempo più o meno lunghi e più o meno corrispondenti alle stagioni; e vi si distinguono un ciclo della fine d'inverno (o di Carnevale-Quaresima), uno dell'inizio di primavera (o di Pasqua), uno di primavera (o di Maggio), seguiti da quelli del solstizio d'estate (o di San Giovanni), di mezza estate (o di Ferragosto), d'autunno o pre-invernale (la cui esistenza è tuttavia più problematica degli altri), e infine, a chiudere il ciclo astronomico e stagionale, da quello invernale o dei Dodici giorni (che va da Natale a Capodanno). Le "cerimonie calendariali" invece "si succedono l'ordine del calendario solare" e "si eseguono di regola in un solo giorno" o "più raramente in due (vigilia e festa vera e propria)": è questo il gruppo delle feste patronali, di quelle di santi e del culto mariano. Alla categoria delle "cerimonie agrarie" appartengono infine le celebrazioni e i riti che hanno rapporto esclusivo con i lavori agricoli (semina, fienagione, mietitura, vendemmia ecc.) e non con i "cicli" né con il culto dei santi ecc.

Di là dal necessario formalismo dello schema, si colgono elementi concreti. Se ben si guarda, infatti, le cerimonie dette "calendariali" (alle quali però, da questo punto di vista vanno aggiunte alcune cerimonie cicliche e in particolare quelle pasquali) costituiscono un gruppo di origine essenzialmente cristiana o comunque profondamente cristianizzato, o per giunta di data abbastanza recente. Le feste patronali o quelle mariane, ed il ciclo pasquale, offrono infatti all'esame piuttosto varietà che non profondi dislivelli di cultura in genere e con le debite eccezioni. Non mancano infatti le assunzioni di componenti precristiane, e si incontrano anche vari elementi che non appartengono (o non appartengono più) alle concezioni ed alle pratiche ufficiali.

Vi sono ad esempio feste per santi del tutto leggendari che la liturgia ufficiale tollera, e talvolta rifiuta (come dice il recente episodio di Santa Filomena). Vi sono poi alcune leggende su reliquie di santi e di martiri ufficialmente riconosciuti, e alcune storie di ritrovamenti e di traslazioni miracolose, che hanno struttura così identica tra loro che debbono essere necessariamente considerate prodotto di una rielaborazione fantastica di elementi tradizionali diffusissimi: per fare un esempio, tra i luoghi comuni più abitualmente ricorrenti c'è quello della "scelta" che le reliquie operarono del luogo di venerazione mediante arresti miracolosi del carro, della nave ecc., che le trasportava. Vi sono infine forme e modi delle celebrazioni che appaiono più o meno distanti dalla norma attuale: si pensi alle processioni scenografiche o ai resti di sacre rappresentazioni della Settimana santa (è appena il caso di ricordare che le sacre rappresentazioni, una volta facenti parte delle cerimonie ufficialmente riconosciute, vennero in seguito condannate). Insomma questo è il terreno più proprio del particolarismo paesano e regionale, come quasi sempre avviene per fatti di origine tardo-medievale o rinascimentale (i "carri sacri" o i "ministeri" di tante processioni, non meno dei carri profani di talune celebrazioni carnevalesche).

Ma esistono anche forme celebrative di meno prossimo livello culturale. A Sèdilo, in Sardegna, la festa di san Costantino (un Santo ignorato dalla chiesa occidentale, ma riconosciuto da quella orientale) culmina in una scenografica e furiosa corsa di cavalieri (*l'ardia*) attorno alla chiesa. La festa patronale di San Giorgio a Cesana (Vercelli) ed a Chieuti (paese albanese di Puglia), quella di San Leo a San Martino in Pensilis (Molise), quelle del Legno della Croce e

della Madonna di Costantinopoli a Ururi e a Portocannone (paesi albanesi del Molise) sono celebrate con corse di buoi aggiogati a carri, là eccitati dal vino, qui spaventati da scoppi e spari e pungolati a sangue.

Non deve credersi che in queste celebrazioni la corsa sia una forma di festosità slegata dal culto del santo, e sostituibile con altre forme qualsiasi, come pur avviene in molti casi. Si tratta invece di elementi insopprimibili del culto popolare del santo. A San Martino in Pensilis, infatti, alla vigilia della corsa i partecipanti si recano alla porta della chiesa per "laudare", e cioè per cantare un inno, nel quale il santo patrono si trova ad essere esaltato e onorato assieme alla "primavera che ci rinnova il mondo"; e la corsa in sé è legata alla pia leggenda del miracoloso ritrovamento delle reliquie, e dei buoi che trasportandole, si arrestarono a San martino prescegliendolo così tra altri paesi contendenti. Analogamente a Cesana la corsa celebra e ricorda un miracolo di San Giorgio; ed a Sedilo (ma la spiegazione è alquanto dotta, e non sapremo dire quanto sia antica e tradizionale) la corsa dell'*àrdia* ricorderebbe addirittura la battaglia e la vittoria di Costantino su Massenzio ed il trionfo del cristianesimo. Così la celebrazione di questi santi cristiani avviene in forme particolari che non appartengono alle modalità ufficiali né liturgiche né profane, anche se non contrastano (o non contrastano più) con esse, e sono tollerate. Ma resta al fondo qualche eco più decisamente arcaica: non si può infatti dimenticare che le celebrazioni ricordate - quasi tutte disposte tra la fine di aprile e i primi giorni di maggio - hanno un carattere agonistico che si ritrova largamente nelle feste primaverili di carattere più arcaico. Ma le persistenze "pagane" o "superstiziose", o come altro dir si voglia, hanno più vaste manifestazioni nelle cerimonie agrarie e in molti aspetti delle cerimonie cicliche che ad esse si riconnettono (come ad esempio il "maggio" o certe manifestazioni carnevalesche ancora fortemente cerimoniali di molte zone conservative).

Tra i più noti esempi di queste persistenze agrarie arcaiche c'è quello della cerimonia dell'"ultimo covone". Diffusa soprattutto nelle isole britanniche, nell'Europa centrale e presso certi popoli slavi, questa usanza della mietitura (vitale ancora in tempi assai recenti) consiste sostanzialmente in un trattamento cerimoniale riservato alle ultime spighe di un campo già interamente mietuto. Queste spighe, che costituiranno appunto l'"ultimo covone", venivano (o vengono) recise con procedure particolari: per esempio percuotendole prima del taglio per scacciare la "madre del grano", oppure lanciando a gare i falcetti di lontano, oppure contrassegnandole fin dall'inizio della mietitura nel campo e facendole alla fine tagliare dal mietitore più giovane etc. Analoga cerimonialità per legare il covone (con nastri e fiocchi, appesantendolo con pietre, forgiandolo in forma di fantoccio o di animale, etc.), per trasportarlo (con l'ultimo carro sul quale deve sedere anche il mietitore che ha tagliato le ultime spighe; oppure a mano da un mietitore che viene burlato dagli altri, etc), per conservarlo (per esempio appendendolo al muro in casa e distribuendone gli acini ai mietitori della stagione successiva). Diverse tra loro, ma anche esse tutte cerimoniali, talune destinazioni speciali di questo "ultimo covone": ora furtivamente gettato in un campo vicino da uno dei mietitori che, se scoperto, veniva denudato e battuto; ora invece bruciato e gettato in acqua, etc. Si aggiunga che sovente l'"ultimo covone" ha denominazioni precise e caratteristiche (la Vecchia, la Nonna, la Strega, la Vergine etc.), e che spesso ha la funzione di predire e di assegnare un destino immediato o lontano, negativo o positivo (chi l'ha tagliato o chi lo riceve viene dileggiato o deriso, oppure sposerà entro l'anno, etc.).

Quali che siano le interpretazioni generali di questo complesso di cerimonie (e ve ne sono varie: spirito del grano, sacrificio di divinità agrarie, etc.), certa è però la sua originaria ritualità non cristiana; e le tracce restano forti ed evidenti anche là dove la costumanza abbia preso tonalità di gioco e di scherzo (tonalità che del resto non contrasta necessariamente con la sacralità di tipo arcaico).

Cerimonie di tipo analogo sono frequentissime anche nel gruppo delle feste "cicliche": tra mille, basti ricordare il "cacciare il marzo" con grida e rumori, o il salutare il "maggio" con canti, questue, personificazione etc. E tutte stanno all'estremo ideologico e culturale più lontano da quello rappresentato dalle feste introdotte ex novo dalla liturgia cristiana o da essa cristianizzate. Sono appunto i frammenti, mai ufficialmente riconosciuti, del calendario sacrale precristiano.

Ma, per ridurre almeno un poco la scheletrica schematicità di queste osservazioni, occorre aggiungere che anche ste cerimonie più arcaiche, e non riconosciute in alcun modo dalla liturgia cristiana, hanno talvolta subito un processo di commistione non autorizzata né riconosciuta con il cristianesimo. Valgano qui due esempi che ce ne mostrano due diverse modalità.

Il primo esempio è un caso di quasi integrale cristianizzazione (sia pure a livello popolare e senza riconoscimento ufficiale) della cerimonia arcaica dell'"ultimo covone". In Alsazia infatti, giunti all'ultimo ciuffo di spighe, i mietitori inginocchiati recitavano (o recitano) tre "Pater" e tre "Ave" facendoli seguire dalla formula altrettanto canonica del "Segno della Croce" pronunciata nel momento di tagliare le spighe; le quali poi, legate in forme di croce, benedette in chiesa etc., venivano (o vengono) poi conservate in casa così come si conservano le palme benedette.

Ben diverso il caso del gioco detto del *Bon Jesús* praticato un tempo dai mietitori di Catalogna. Un mietitore, al centro del circolo formato dai suoi compagni, cantava: "Il Buon Gesù - molto forte lo legarono", e il coro rispondeva: "Poco gli fecero". Il cantore proseguiva elencando tutti i maltrattamenti e i tormenti della passione fino alla crocefissione ed all'aceto e fiele, ottenendo sempre lo stesso commento del coro: "Poco gli fecero". Infine il cantore chiedeva che cosa mai si volesse di più perché Cristo fosse più duramente martirizzato, e la risposta era. "Che lo ammogliassero". Ad ogni replica del coro i mietitori del circolo si passavano di mano in mano una brocca; chi si trovava ad averla in mano al termine del canto diventava il *Bon Jesús*, oggetto delle burle e degli scherzi di tutti i mietitori. Tra l'altro uno dei suoi compagni, travestito da donna e fingendo di essere sua moglie, lo invitava a comportarsi seco "intimamente", mentre il gruppo incitava e aizzava. Inoltre se il *Bon Jesús* era giovane, gli si cercava una "sposa" tra le ragazze delle case circostanti: la coppia doveva abbracciarsi e, in mezzo al chiasso e ai lazzi, era spinta a comportarsi "come fanno i fidanzati e oltre".

La "irriverenza" del gioco è solo un aspetto assai secondario e superficiale del particolare carattere di questa contaminazione pagano-cristiana. La connessione (appena accennata, ma visibile) tra "passione del grano" e "Passione" del dio fatto uomo, la designazione a sorte della "vittima" degli scherzi, l'esistenza stessa di una "vittima", la affiorante licenziosità della seconda parte del gioco sono elementi evidenti e chiari che indicano piuttosto una "paganizzazione" del personaggio sacro cristiano che non una cristianizzazione del cerimoniale arcaico.

Forme e gradi assai diversi di mescolanze e sincretismi sarebbero larghissimamente documentabili dalle cerimonie "cicliche" che comprendono le solennità più importanti del calendario cristiano.

Vi sono casi di coincidenze (e integrazioni) di tempi sacri pagani e cristiani.

Il ciclo invernale o dei Dodici giorni comprende tanto il Natale e l'Epifania, evidentemente cristiani, quanto il Capodanno che evidentemente continua le più antiche Calende di gennaio e che fu anche combattuto a lungo; né può negarsi al fondo, la sostanziale coincidenza del ciclo con il solstizio invernale. A sua volta la celebrazione cristiana di San Giovanni cade attorno al solstizio d'estate; e non può negarsi che le pratiche folkloriche della vigilia e del giorno festivo vero e proprio conservano caratteri legati a più arcaiche cerimonie.

In altri casi invece, come abbiamo già accennato a proposito delle cerimonie agrarie, non si è avuta una vera e propria integrazione del ciclo più arcaico nel calendario cristiano. Ciò è avvenuto ad esempio per il "maggio" e per il carnevale. Le antiche forme cerimoniali continuano infatti a vivere indipendenti, e talora conservano anche in grado notevole l'antica cerimonialità e rituale: così avviene infatti per molte forme del "maggio", e anche per molte cerimonie agrarie di associazioni giovani soprattutto nella penisola balcanica slava e non slava. Ma in altri casi si è verificata una totale dissacrazione: e ci si sovvien subito del carnevale cittadino, ormai tutto moderno e dissacrato; ma occorre ricordare anche il processo per cui le antiche pratiche sono discese dal mondo cerimoniale degli adulti a quello dei giochi dei ragazzi (sono essi, a esempio, che oggi "cacciano il marzo", almeno in Italia).

Un evidente caso di dissacrazione totale ci è offerto dalle "esterne" di Capodanno. Esse furono a lungo condannate come "diaboliche" e "pagane", assieme ad altre usanze delle Calende di gennaio. Il Concilio Antisiodorensis (Auxerre 573-603) stabiliva infatti:

"Non licet kalendis Ianuarii vetulo aut cervolo facere vel strenas diabolicas oservare, sed ipsa die sic omnia beneficia tribuantur, sicut in reliquis diebus".

E pochi anni prima Martino, vescovo di Braga, aveva scritto:

"Non licet iniquas observationes agere calendarum, et otiis vacare gentilibus, neque lauro aut viriditate arborum cingere domos: omnis enim haec observatio paganismi est".

E la *Concordia discordantium canonum*, compilata da Graziano da Chiusi attorno al 1140 e meglio nota col nome di *Decretum Gratiani*, attribuiva a sant'Agostino la norma:

"Non observetis dies, qui dicuntur Aegyptiaci, aut calendas Ianuarii, in quibus cantilenas quaedam, et commessiones, et ad invicem dona donantur, quasi in principio anni boni fati ugiurio" (c. 26, q. 7, c. 16)

E lo stesso *Decretum Gratiani* riproduceva così la decisione del Concilio Romano del 743 (il cui testo autentico però leggermente diverso:

"Si quis calendas Januarias et brumam (solstizio) ritu paganorum colere, vel aliquid plus novi fecere propter novum annum, aut mensas cum dapibus et epulis, in domibus praeparare, et pervicos cantiones et choros ducere paesumserit, quod magna iniquitas est coram Deo, anathema sit" (C. 276, q. 7, c. 14).

A parte il "vetolo aut cervolo facere" del Concilio di Auxerre (che è un mascheramento di notevole interesse e di difficile interpretazione su cui non possiamo soffermarci), si riconoscono agevolmente costumanze odierne più o meno diffuse: l'uso del lauro o di altri rami verdi, canti augurali, processioni gioiose ("commessiones"), pranzi e banchetti, uso di oggetti "nuovi", e scambio di doni. Le strenne infatti, per non parlare del resto, resistettero tenacemente ai divieti; ma vennero perdendo in grandissima parte le antiche intenzioni, e cioè l'antica sacralità "pagana". Ed è così che, guardando alle intenzioni, si poteva finalmente accettare l'uso dei donativi di Capodanno come non peccaminoso, stabilendo nel contempo la seguente casistica e graduatoria di peccati, che attingiamo da Martino Del Rio:

"Quare si quis hodie vel in honorem Jani vel Streniae Deae epulis vacare aut strenas mitteret vel acierete, is esset idolatra; si id faceret tantum ut omen certum prosperi eventus, foret vaa osbervatia mixta divinationi, plerumque mortalis; si tantum id faceret ut incertum omen vel augurium, peccatum esset veniale; si animi tantum cusa, vel amicitiae conservandae causa, pro consuetudine Christianorum, nullum esset peccatum; immo si faceret in honorm circumcisionis Dominicae, quam tunc celebrat Ecclesia, mereretur coram Deo. Nam hodie cessant exolitae Gentilium superstitiones, que tam rigidae sanctionis canonum causa fuere".

L'ultima parte del passo che abbiamo riferito è assai significativa. Oggi, dice del Rio che scriveva nel 1599, sono scomparse le superstizioni pagane che furono la causa di così dure condanne delle strenne e dei banchetti di Capodanno; questi usi divengono quindi leciti, se seguiti solo per intrattenere gli effetti e l'amicizia. Ma c'è di più: questi usi possono acquistare una nuova sacralità, questa volta cristiana.

Abbiamo così un chiaro esempio di riconsacrazione in senso cristiano di date sacre precristiane. Il Capodanno (o Calende di gennaio) fu a lungo escluso dal novero dei giorni sacri. Commentando il passo di san Paolo che dice "Dies observatis, et menses, et tempora et annos", sant'Ambrogio scriveva:

"Annos sic colunt, cum dicunt Kalendis Januariis novus est annus, quasi non quotidie anni impleantur".

Ogni giorno dunque completa un anno e ne inizia uno nuovo; perché considerarne uno più importante degli altri? Meno generale, ma anch'essa significativa la contestazione di Martino di Braga:

"Similiter et ille error ignorantibus et rusticis hominibus subrepat, ut Kalendas Januarias putent anni esse initum, quod omnino falsissimum est. Nam sicur scriptura dicit, VIII Kal. Aprilis in ipso aequinoctio initium primi anni est factum".

Ma perduti in gran parte i suoi antichi valori "superstiziosi" (di cui tuttavia qualche traccia non lieve resta negli usi folklorici), il Capodanno poteva essere riconsacrato, ed oggi infatti è festa cristiana riconosciuta ed obbligatoria:

"in honorme circumcisionis Dominicae, quam tunc celbrat Ecclesia".

* * *

Fenomeni sostanzialmente simili a quelli che abbiamo osservato nel campo delle cerimonie del ciclo della vita e di quello dell'anno caratterizzano anche gli altri settori del folklore: incontri e contrasti, distacchi e commistioni, sopravvivenze e residui, etc. sono documentabili così per la musica come per le fiabe, tanto per la danza quanto per i segni e le figure, sia per i giuochi che per la poesia, etc.

Ma non si è possibile estendere l'esame. E del resto ci pare che gli esempi addotti siano sufficienti a mostrare in che senso possa parlarsi di una "zona" di fatti folklorici, distinta da quella dei fatti "culti" e contemporaneamente legata ad essi. Si tratta insomma di un settore in cui cristianesimo o illuminismo, rivoluzione industriale o socialismo non hanno prodotto rotture e trasformazioni culturali definitive, salti qualitativi netti, passaggi radicali quali sono riscontrabili ad altri livelli, ed hanno invece generato adattamenti reciproci di vecchie e nuove concezioni, con soluzioni proprie e peculiari, talvolta destinate alla improduttività, e talvolta invece dotate di un loro vigore vitale, talvolta vegetanti marginalmente, e talora capaci di reagire attivamente; ma in ogni cosa tali da condizionare più o meno positivamente tutta intera la circolazione culturale.

4. I processi della dinamica culturale.

Come è naturale, nel campo dei fenomeni che abbiamo circoscritto si verificano, e possono essere agevolmente riconosciuti, tutti i vari processi che le analisi generali della dinamica culturale hanno isolato come essenziali: la trasmissione nel tempo, o tradizione; la propagazione nello spazio, sia per migrazione di nuclei di popolazione sia per diffusione dei fatti culturali; l'invenzione e la innovazione; la integrazione delle nuove generazioni nella cultura del gruppo; la "aculturazione", o acquisizione di elementi culturali di altri gruppi; la scelta o selezione di elementi culturali di altri gruppi; la scelta o selezione delle nuove acquisizioni e il loro andamento al patrimonio tradizionale, etc.

La forma generale di questi processi, identificata soprattutto sul terreno dei fatti etnologici, non subisce variazioni sostanziali nel campo del folklore; ma le modalità concrete sono storicamente diverse, e perciò richiedono, almeno in parte l'inclusione o l'esclusione di talune distinzioni analitiche.

a) Tradizione e innovazione.

Anche sul terreno folklore il problema più generale ed essenziale resta ovviamente quello del rapporto tra conservazione e modificazione, tradizione e innovazione; ed è abbastanza agevole riconoscere schematicamente le opposte componenti del processo.

La spinta conservativa (tradizione) è facilmente individuabile nelle sue forme essenziali. Essa ha sempre un carattere sociale e coercitivo giacché è esercitata da tutto il gruppo, e giacché questo usa anche sanzioni di vario tipo contro chi rompa gli schemi tradizionali di pensiero e di comportamento. Si attua inoltre da un lato come azione di educazione (consapevole e volontaria) o di condizionamento (inconsapevole o comunque involontario) delle nuove generazioni, e dall'altro come resistenza opposta - talvolta per sola inerzia, talvolta per attribuzione di un preciso valore ai fatti tradizionali- alla rottura degli schemi e delle norme abituali e in genere alle "novità".

Non possiamo soffermarci qui ad esporre analiticamente modi, caratteri, effetti del processo di trasmissione nel tempo dei fatti culturali. Ci limiteremo a

segnalare qualche aspetto che ha maggiore importanza per la comprensione dei fatti folklorici.

Come abbiamo già accennato nel capitolo precedente, il processo di trasmissione nel tempo avviene in buona parte al livello della pressione e del condizionamento inconsapevoli, senza che nel fatto vi sia nulla di misterioso (le "eterne forze dell'anima popolare" o "nazionale" ed i valori della "stirpe" o dell'"etnos" e simili, di cui si amava parlare un tempo, e di cui si sente talvolta parlare ancora oggi, nella migliore delle ipotesi furono nel passato, modi mitici di denominare fenomeni viceversa concreti ed individuabili e sono oggi retorica o mistificazioni più o meno consapevoli). Il modo di parlare, di pensare, di agire degli adulti preme sulle nuove generazioni in ogni istante e in ogni luogo, lo si voglia o non lo si voglia; e le nuove generazioni, nei primi anni di vita, subiscono assai facilmente questa pressione e ad essa si adeguano, assorbendo, per così dire, ciò che gli adulti fanno, credono, senza rendersi conto di star apprendendo, così' come gli adulti, del resto, non si rendono conto di stare insegnando. Questa trasmissione di concezioni e di modi di vita per via immediata e non volontaria costituisce un vero e proprio condizionamento culturale; e gli elementi trasmessi vengono a costituire una "eredità culturale" che ci si può portare dietro tutta la vita senza avvertirla, così come spessissimo non ci si avvede delle proprie abitudini fonetiche (di dialetto o di lingua che siano). Il fenomeno ha notevole importanza: da questo condizionamento nascono in gran parte le conservazioni inalterate, e le lunghissime persistenze di elementi assai arcaici (e ciò in ogni campo: da toponimi ai terrori superstiziosi). Ma va notato pure che dal carattere inconsapevole della trasmissione e della eredità derivano anche la estrema frammentarietà di tante sopravvivenze e la perdita della consapevolezza del loro significato originario.

Accanto alla trasmissione non volontaria ha larghissimo posto quella consapevole o volontaria. Qui trova luogo una più esplicita e diretta attribuzione di un "valore" al proprio patrimonio tradizionale come segno distintivo del gruppo nei confronti di altri gruppi, eredità dei padri, cosa antica etc. Ma più che il fenomeno generale ben noto interessa segnalare l'esistenza, anche in campo folklorico, di alcune forme di trasmissione da una generazione all'altra di particolari conoscenze o abilità o tecniche proprie di gruppi ristretti e specializzati: valga per tutti l'esempio della trasmissione della conoscenza di formule magiche o di incantesimo fatta in modalità ed in occasioni speciali (in segreto, alla mezzanotte in punto, in giorni particolari come il Natale o il San Giovanni etc.).

Il patrimonio tradizionale non viene trasmesso integralmente né viene integralmente accolto e conservato. Eredità culturali passivamente agite, per una presa di coscienza individuale o di gruppo, possono venir riconosciute come negative ed essere rifiutate.. Valori tradizionali ancora solidi per i padri possono divenire ridicoli per i figli. Concezioni e comportamenti giudicati ancora validi dalle nuove generazioni possono tuttavia subire ammodernamenti, ecc. C'è insomma tutto un processo di selezione e di adattamento e di trasformazione talora più celere e talvolta più lento, ma mai totalmente assente.

Il rapporto tra eredità inconsapevoli e trasmissioni intenzionali; tra conservazioni inalterate e trasformazioni; tra accettazioni e rifiuti: in altri termini il peso e la forza della tradizione variano notevolmente con il variare delle situazioni geografiche, economiche, sociali ecc. dei diversi gruppi. Le economie agricole di tipo meno moderno, così come le zone più periferiche rispetto ai centri di innovazione culturale, e quelle meno esposte ai contatti ed

agli scambi, hanno evidentemente un carattere più conservativo: si pensi ad esempio alla penisola balcanica in genere, al Mezzogiorno ed alle isole in Italia, alle valli alpine ecc. Gli ambiti urbani e in generale le zone industrializzate sono invece meno tradizionali. La forza della tradizione ed il suo carattere più o meno conservativo variano anche a seconda dei settori di attività: ne facciamo cenno più oltre a proposito della varietà cronologica dei fatti folklorici. Con altrettanta evidenza sono riconoscibili le forze e le azioni modificatrici. Le invenzioni vere e proprie sono naturalmente più rare e meno importanti che nel vampo etnologico (dove si pongono problemi come l'invenzione dell'arco o delle racchette da neve, ecc. che hanno avuto importanza decisiva nello sviluppo tecnologico e culturale). Frequentissime invece, in campo folklorico, le "innovazioni", e cioè le modificazioni e trasformazioni di elementi già tradizionali, le quali (come abbiamo visto già nel capitolo terzo) hanno radice e origine individuale, ma evidentemente si legano con precisi nessi storico-sociali alla totalità della situazione collettiva. Ci sono poi gli apporti, gli acquisti, i prestiti da culture diverse dalla propria, le scelte e le selezioni che il gruppo opera nei confronti delle "novità" che, per una ragione o per l'altra, esso accoglie e fa proprie, e le trasformazioni che apporta sia a queste novità sia al proprio patrimonio tradizionale che, più o meno ampiamente ed immediatamente, ridimensiona in relazione ai nuovi elementi che vi sono stati introdotti.

Naturalmente l'esatta individuazione del rapporto tra le diverse forze concorrenti o contrastanti è cosa più difficile; ed anche nel campo del folklore si è esercitata un'opera di riflessione specifica sulle caratteristiche di questa complessa dinamica. Gli indirizzi di studio dei quali abbiamo già dato notizia nelle parti precedenti si differenziano tra loro anche per il modo diverso con cui concepiscono il rapporto tradizione-innovazione. Non è qui necessario tornare sull'argomento. Ci basti ricordare, in linea generale, che per varie ragioni il problema si è prospettato soprattutto sotto il profilo del rapporto tra "individualità" e "collettività"; e superando una troppo rigida ed astratta contrapposizione tra i due termini, l'orientamento oggi prevalente tende a rilevare il nesso che sempre esiste tra i due termini del rapporto. In modo analogo, per ciò che riguarda la dinamica interna di ciascun gruppo, la trasmissione nel tempo o tradizione perde il carattere di inalterata immobilità che le si attribuivano, mentre l'innovazione (intesa come modificazione di qualsiasi natura apportata al patrimonio tradizionale) cessa di essere concepita come totalmente avulsa dalla tradizione ed estranea ad essa.

b) Integrazione nella cultura del gruppo e acculturazione.

Il problema si complica quando entrano in gioco i rapporti tra culture e gruppi diversi. Ed occorre sottolineare che nel campo dei fatti folklorici i contatti e gli scambi, le sovrapposizioni e le mescolanze tra culture diverse, o tra livelli diversi di cultura, hanno una continuità ed una intensità assai forti: al punto che i fenomeni denominati "inculturazione" ed "acculturazione" perdono, almeno in parte la loro teorica nettezza, ed appaiono comunque inestricabilmente legati. Col termine "inculturazione" (che ricalca l'inglese *enculturation*, ma al quale sarebbe preferibile, in italiano, l'espressione "integrazione" nella cultura del (proprio gruppo) si intende quel processo attraverso il quale i componenti della nuova generazione vengono educati e modellati secondo le concezioni ed i comportamenti culturali del loro gruppo. Col termine "acculturazione" (che ricalca l'inglese *acculturation* e che ha avuto più larga fortuna in italiano) si intende invece il processo di contatto e scambio tra culture diverse. Il processo attraverso il quale un giovane

eschimese apprende a rispettare le leggi del proprio gruppo è "inculturazione"; il processo delle armi da fuoco è invece "acculturazione". In campo etnologico dove i contatti tra gruppi sono stati nel passato e spesso sono ancora oggi assai meno intensi che non nella zona folklorica, è in un certo modo più agevole distinguere tra "inculturazione" ed "acculturazione".

Per fare un solo esempio, il giovane pastore che apprende dagli anziani a piantare un coltello nei ceppi del fuoco del bivaccino per evitare che l'odore delle carni arrostate inquieti il bestiame, contemporaneamente impara, dalla scuola o comunque dal contatto ormai largo e frequente con concezioni più evolute, che i gesti di questa natura sono inutili, se non addirittura dannosi, ed appartengono al mondo dell'"ignoranza" e della "superstizione". La acquisizione di cognizioni estranee alla tradizione locale o di gruppo si riscontra così con il processo di immissione ed integrazione nella cultura particolare. Ne deriva una partecipazione a due culture diverse; e dell'evidente contrasto che esiste tra esse nascono di volta in volta risultati psicologici e culturali diversi, tra i quali il più caratteristico è forse quello della convivenza più o meno equilibrata di termini contraddittori. - questo appunto quell'orizzonte di equilibri e sincretismi di cui abbiamo parlato, ed in esso si collocano quegli incontri e contrasti di culture, quelle commistioni di sacralità precristiana e di cristianesimi, che abbiamo esemplificato con cerimonie e usi del "ciclo dell'uomo" e del ciclo dell'anno".

Insomma la condizione più tipica e generale nel mondo dei fatti folklorici, è quella della partecipazione degli individui ad almeno due culture; quella comune o generale (italiana, per esempio, o anche europea, etc.) e quella particolare (di gruppo o locale). Nella terminologia degli studi che vengono detti di antropologia culturale si parla perciò di cultura e di sub-culture, senza che naturalmente i due termini abbiano alcuna intenzione di apprezzamento positivo o negativo, ma con esclusivo riferimento alla diversa ampiezza delle aree geografiche, sociali, psicologiche, di contenuti etc., che la cultura e le sub-culture rispettivamente abbracciano.

Il fenomeno può essere descritto ed indicato anche da un altro punto di vista: come è stato già accennato in precedenza, nel campo dei fatti folklorici la comunicazione e lo scambio di elementi di cultura si svolgono più nella forma delle relazioni di tipo sociale tra livelli diversi di cultura che non in quella delle relazioni di tipo etnico e geografico tra gruppi diversi e di diversa collocazione geografica. Ne deriva tra l'altro, che una distinzione teorica troppo netta tra fatti di acculturazione e fatti di diffusione - del resto già notevolmente problematica sul terreno stesso della antropologia culturale - spesso non trova adeguata applicazione del nostro campo.

c) La propagazione per migrazione

134

Ma ciò non significa che nel folklore non esistano relazioni e scambi di tipo etnico-geografico; né mancano casi di propagazione di elementi culturali fuori del loro territorio (o gruppo etnico) di origine, nei quali è abbastanza agevole distinguere se il trasporto è avvenuto per vera e propria migrazione di popolazioni o per sola diffusione dei fatti culturali. Ad esempio la presenza in tutta Europa di tipi e motivi favolistici identici e fortemente simili, oppure l'esistenza in Toscana di strambotti certamente nati in Sicilia appaiono in larghissima parte indipendenti da migrazioni effettive di popoli, e sono dovute ad altre forme di contatto e di scambio culturale. Viceversa, se negli Stati Uniti sono note le ballate di "Barbara Allan", o di "Lord Lovell", di "Lord Randall", o della "Madre Crudele" se nel Canada si sono raccolte lezioni del canto

epico-lirico di "Donna Lombarda"; se a Portorico e nel Messico è ancora vivo ed usato il tipo metrico spagnolo della *décima*, tutto ciò costituisce senza dubbio un caso di propagazione per spostamento territoriale di nuclei più o meno consistenti di popolazione.

Tra i moltissimi modi con cui si attua la propagazione di singoli elementi (o di complessi) di cultura, la migrazione è un caso privilegiato, perché è più appariscente e più agevolmente analizzabile. Spesso infatti se ne conoscono (o se ne possono ricostruire con sufficiente approssimazione) l'epoca, il punto d'origine, la direzione di movimento, etc.; inoltre, per il fatto che sovente pone in contatto culture abbastanza diverse essa dà luogo a fenomeni piuttosto netti e riconoscibili di trasporto, conservazione, scambio etc. Oltre che alle già ricordate migrazioni europee in America, si guardi ad esempio alle colonie alloglotte stanziate in Italia: dalle numerose albanesi (sparse dalla Sicilia

VARIETÀ E UNIFORMITÀ DEI DISLIVELLI DI CULTURA

135

all' Abruzzo), alle più rare catalane, sebro-croate, greche (rispettivamente in Sardegna, Molise e Puglia). Tutte offrono esempi evidentissimi di trasporto e conservazione di elementi di cultura: oltre alla lingua, i Catalani di Alghero hanno trasferito in Sardegna, e conservato, un gruppo di canti narrativi assolutamente estranei alla tradizione isolana; analogamente, gli Albanesi di Calabria hanno mantenuto a lungo *fogge* di abiti originarie delle terre d'oltre Adriatico, etc.

Abbastanza netti appaiono anche i fenomeni di acculturazione, il carattere reciproco o non reciproco dei prestiti e degli acquisti, e il collimare o meno della direzione di questi passaggi con le rispettive posizioni di predominio o di subordinazione politico-economico e culturale dei gruppi venuti a contatto. Quando constatiamo che la mitologia delle popolazioni indigene del Nord America contiene tipi e motivi narrativi europei, non solo risulta evidente il punto d'origine del passaggio, ma appare assolutamente chiaro che la sua direzione coincide nettamente con l'emozione che gli immigrati europei hanno esercitato sulle popolazioni a carico delle quali è avvenuta la migrazione. Con altrettanta evidenza si manifesta spesso anche il fenomeno inverso: il folklore attuale dei gruppi di origine europea in America contiene vari elementi presi in prestito dalle credenze e dalle tradizioni delle popolazioni indigene offrendo ci così un preciso esempio di contro-acculturazione pur in una situazione di predominio nettissimo di una delle due parti e di differenza radicale delle culture poste in contatto.

Esempi altrettanto evidenti ci forniscono le colonie alloglotte d'Italia. Parallelamente alla posizione generale di subordinazione in cui sono venute a trovarsi (inserite in una cultura diversa dalla propria, ormai ne dipendono totalmente, per l'impossibilità di conservare i legami con le terre d'origine e per la necessità di allacciarne con quella entro cui vivono), esse hanno subito, piuttosto che esercitarlo attivamente, il processo di acculturazione. I coloni alloglotti infatti hanno in genere appreso tutti il dialetto delle popolazioni circostanti, e spesso anche l'italiano comune, divenendo così bilingui o addirittura trilingui. Il caso

136

ALBERTO M. CIRESE

inverso è invece estremamente più raro, così come del resto i passaggi o

prestati dalle lingue delle isole alloglotte all'italiano o ai dialetti sono infinitamente più scarsi dei passaggi o prestiti in direzione opposta. Analogamente, fuori del campo più strettamente linguistico, accade che gli Albanesi del *Molise* conoscano e cantino la filastrocca in dialetto molisano per la questua cerimoniale del 16 gennaio (festa di S. Antonio Abate e *vigilia* di Carnevale), e che gli Slavi della stessa regione abbiano tradotto in serbocroato il canto tradizionale "O Pinotta, bella Pinotta"; i molisani invece ignorano del tutto il canto albanese di "Costantino il piccolo" o quello slavo di "Ivan Karlovic".

Ma anche i gruppi alloglotti hanno esercitato una influenza culturale in direzione opposta. Un evidente esempio ci è offerto, tra *molti* altri dalla costumanza della *pagliara*, ancor oggi viva in un paese non slavo del *Molise*, e un tempo in uso anche in altri paesi slavi e non slavi della stessa regione. L'elemento caratteristico della cerimonia è un mascheramento conico di erbe e di fiori indossato da uno dei componenti del gruppo che *si* reca di casa in casa, il primo maggio, a porgere saluti augurali ed a richiedere donativi. Il mascheramento, o personificazione, ed anche il getto di acqua con cui gli spettatori lo accolgono al suo passaggio per le strade, sono del tutto eccezionali in area italiana; sono invece ben noti e diffusi, tra l'altro, nelle terre slave d'oltre Adriatico, e, fino ad una cinquantina d'anni fa, nei tre paesi serbo-croati del Molise. Sembra dunque evidente che la *pagliara* costituisca un apporto degli immigrati, ormai abbandonato del tutto dai suoi portatori originari, ed invece penetrato nella tradizione molisana.

d) Altri tramiti e agenti della diffusione

p.136

Ma nel campo dei fatti folklorici il trasporto di elementi culturali per migrazione vera e propria (intesa cioè come spostamento effettivo e durevole di popolazioni) è solo un caso tra infiniti altri. Innanzi tutto è da notare che, nella zona storica che ci interessa, gli spostamenti di popolazione avvengono sovente in forme che difficilmente possono considerarsi migrazioni in senso stretto. Le minoranze politicamente dominatrici trasferitesi temporaneamente dalla Spagna alla Sardegna

VARIETÀ E UNIFORMITÀ DEI LIVELLI DI CULTURA

137

gna, ad esempio, costituiscono un tramite di cultura che solo parzialmente può assegnarsi alla categoria delle migrazioni vere proprie. Si pensi anche al particolare carattere delle migrazioni temporanee, o stagionali, di braccianti, mietitori ecc.

Inoltre la complessità dei rapporti politici, economici, sociali, culturali, in un'area di vita storica intensissima come quella di cui ci occupiamo, genera una serie infinita di forme di contatto e scambio, di trasporto e propagazione estremamente varie e complesse. E quasi impossibile, e sarebbe in gran parte inutile, un elenco schematico, dei caratteri, delle modalità, delle conseguenze di tutte le forme e di tutti gli agenti della diffusione: la individuazione di tutti questi elementi può essere fatta solo in rapporto a singoli casi concreti. Tuttavia, in linea estremamente generale, si possono additare talune modalità più caratteristiche e significative.

All'estremo opposto della migrazione può collocarsi, sia per il modo in cui si attua sia per le difficoltà che oppone ad una esatta individuazione dei suoi

effetti, la diffusione dei fatti culturali per contiguità, e cioè il passaggio di concezioni e atteggiamenti, credenze e narrazioni, da individuo a individuo e da gruppo a gruppo, per contatto immediato (orale o visivo), senza che vi siano spostamenti territoriali rilevanti né individuali né collettivi. Una simile forma di comunicazione, che è la più elementare possibile, costituisce certamente una modalità essenziale e onnipresente, che si accompagna anche a tutte le altre forme di propagazione: basti pensare ai fatti d'acculturazione reciproca che abbiamo già esemplificato. Ma la contiguità nelle situazioni storiche reali, solo assai raramente ha agito senza alcun rapporto con altre forme, ed il numero di casi di diffusione che può attribuirsi alla sua azione esclusiva è piuttosto limitato e riguarda in genere espansioni di piccolo raggio. Se il ricordato passaggio di strambotti siciliani sul continente e fino alla Toscana potrebbe, volendo, attribuirsi alla pura e semplice azione della contiguità, non certo a questa sola azione può farsi risalire la diffusione del motivo ornamentale della «rosetta» dalla Georgia alla Norvegia, e dalla Russia al Portogallo.

138

ALBERTO M. CIRESE

Esistono, infatti, e sono anche abbastanza individuabili nelle loro linee generali di azione, altri numerosi agenti di diffusione: innanzi tutto i numerosissimi e continui spostamenti più o meno temporanei di individui e di gruppi, che non costituiscono migrazioni vere e proprie, ma che come le migrazioni, agiscono a distanza anche notevole. Si pensi ad esempio, ai flussi ininterrotti di pellegrini, mercanti, girovaghi che, fin dall'età medievale e per secoli, hanno percorso le vie romee e mercantili che dall'estremo nord europeo conducevano a Roma o a San Giacomo di Compostella, traversavano la penisola balcanica, risalivano la Germania, portavano in Oriente, ecc. Si pensi ai santuari ed alle fiere che hanno svolto (ed ancor oggi svolgono, in certa misura) la funzione di nodi essenziali di incontro, scambio e redistribuzione. Si pensi ai tanti gruppi speciali (zingari o vagabondi, prigionieri o profughi, lavoratori stagionali o militari di leva, ecc.), alcuni dei quali hanno compiuto opera qualificata e specifica di propagazione (come ad esempio giullari ed affini, in età medievale prima e poi in quella odierna, fino ai cantastorie girovaghi con tempo" ranei). Le diverse linee e direzioni di questi spostamenti di persone, che moltiplicano i contatti e gli scambi di cultura e che ampliano enormemente il raggio delle comunicazioni, si intrecciano tra loro in modo inestricabile, accompagnandosi ai più appariscenti casi di migrazione ed all'azione più capillare della contiguità. Ma non basta, giacché in questo complesso quadro di comunicazioni e contatti hanno agito e reagito per secoli almeno due altri potenti fattori: da un lato l'organizzazione ecclesiastica e più in genere il proselitismo religioso che (o per deliberati impulsi centrali o anche per il solo fatto di stabilire contatti) hanno costituito uno dei veicoli e canali più efficienti della diffusione di fatti culturali di tutti i livelli; e dall'altro la stampa, più recente, ma non meno potente, anche se attiva soprattutto entro i singoli confini linguistici.

e) Difficoltà e possibilità di ricostruire i processi di propagazione

p. 138

e) Difficoltà e possibilità di ricostruire i processi di propagazione. - II

complicato intrecciarsi di così numerose e varie azioni di contatto e scambio viene a costituire nella storia europea una sorta di rete fittissima e quasi inestricabile

VARIETÀ E UNIFORMITÀ DEI LIVELLI DI CULTURA

139

che copre tutto il continente e che dà ragione (almeno in generale) della dispersione di alcuni fatti o elementi su aree estremamente vaste.

Non è certo possibile (e, ancora una volta, sarebbe in gran parte inutile) riconoscere in ogni particolare l'azione svolta da così numerosi e vari agenti di diffusione né ricostruire tutto l'intreccio degli itinerari sovente casuali, né fare l'inventario dei fatti culturali così trasportati da un punto all'altro. Ma ben possono riconoscersi talora singoli episodi, talora grandi correnti di cultura, cui si debbono le somiglianze, spesso sorprendenti, che esistono tra zone anche remote. La diffusione recente nell'Italia meridionale di un certo numero di canzoni di tipo narrativo originarie e caratteristiche dell'area dei parlari gallo-romanzi è fenomeno abbastanza recente, ed è dovuto alla coscrizione obbligatoria e allo spostamento a nord dei giovani coscritti (per non parlare di ciò, che, in questo campo, ha operato la prima guerra mondiale).

La presenza in Sardegna di una caratteristica preghiera infantile (*Su lettu meu est de battor contones*) che è molto diffusa nell'Europa occidentale dalle Fiandre alla Spagna ed all'Italia peninsulare, e che costituisce uno dei rari casi in cui l'isola presenti una precisa comunanza di testi con il continente, è dovuta con tutta probabilità all'azione del clero.

Naturalmente la ricostruzione storica dei punti di partenza, dei percorsi, dei tramiti e degli agenti della diffusione è impresa non sempre agevole e spesso destinata a restare allo stato di congettura o, addirittura, di SUPPOSIZIONE.

Vi sono casi abbastanza evidenti, sui quali il quadro storico generale delle relazioni tra le zone interessate consente una agevole ricostruzione delle vie e dei modi del passaggio. Il fatto che il già ricordato tipo metrico spagnolo della *décima* si ritrovi non solo a Portorico o nel Messico ma anche in Sardegna (dove ancora oggi vive con il nome di *deghina*), non richiede grande sforzo esplicativo, dati i rapporti che la Spagna ha avuto sia con l'isola mediterranea sia con l'America Latina. In questo caso, inoltre, è abbastanza facile identificare - sia pure nelle grandi linee

140

ALBERTO M. CIRESE

- le modalità specifiche del trasporto, e cogliere le differenze dei loro effetti: la *décima* è stata portata in America da coloni che vi si sono durevolmente stanziati e che hanno conservato quindi un elemento del loro patrimonio originario; essa invece è giunta in Sardegna ad opera di nuclei minoritari e temporanei, che successivamente hanno abbandonato l'isola, mentre il tipo metrico ha continuato a vivervi, ormai immesso in una cultura e in una lingua diverse da quelle d'origine. Analogamente, la diffusione in Spagna, nella Francia pirenaica ed in Sardegna dei *gosos* o *goccius* (componimenti religiosi semiculti) non pone grandi problemi alla ricerca, per la contiguità delle zone interessate e per i rapporti storici che le legano.

In altri casi (evidentemente più numerosi) il riconoscimento del rapporto e del tramite di passaggio è meno agevole e netto; e tuttavia è ancora possibile intravederne in qualche misura l'esistenza, ed indirizzare così l'indagine

all'indispensabile accertamento analitico. Per esempio, esiste un componimento religioso che appartiene alla categoria detta delle «storie cumulative» (*Cumulative Tales*, *Kettenmarchen*) e che è costruito, su una «catena di numeri» dall'uno al dodici (o tredici); ogni numero è posto in relazione con nozioni o fatti di significato religioso («Uno: Sopra Dio non c'è nessuno. / Due: il Sole e la luna. / Tre: I Re Magi etc.»). il componimento è (o è stato) assai diffuso (talvolta anche come canti di bevitori o di studenti, o ridotto a filastrocca infantile) in Italia, in Spagna, in Inghilterra, in Austria e Germania, in Francia, in Grecia ecc., con titoli quali «Le dodici parole della verità», «I dodici apostoli», «I dodici numeri». «Il Vespro cattolico» ecc.; se ne conoscono anche delle varianti arabo-berbere. In questo caso il numero e la varietà delle zone toccate dalla diffusione rendono più difficile identificare punto d'origine e specifiche direzioni di passaggio. Tuttavia, a parte il generico quadro delle relazioni storiche esistenti tra varie zone dell'area di diffusione, c'è il fatto che le lezioni attinte dalla tradizione orale dei diversi paesi trovano riscontro non solo in un canto liturgico ebraico usato per la Pasqua, ma anche in un inno latino di Clinio. E vi è da aggiungere che in vari luoghi le «Dodici parole» sono state impiegate co

. VARIETÀ E UNIFORMITÀ DEI DISLIVELLI DI CULTURA

141

me espediente mnemonico per l'apprendimento elementare delle nozioni religiose. Il tutto suggerisce che la diffusione possa essere avvenuta almeno in parte attraverso la rete della organizzazione ecclesiastica; ma la supposizione è assai incerta, ed inoltre non riesce a dar conto, da sola, dell'ampiezza dell'area di diffusione che supera i confini del territorio cristiano.

In altri casi poi (sono frequentissimi) il margine d'incertezza è assai più ampio. Per fare ancora un esempio, è stato recentemente constatato che alcune canzoni bulgare presentano somiglianze evidenti e non casuali per melodie ungheresi, georgiane, e spagnole. Quali le possibili ragioni del fatto? «Si potrebbe essere tentati (scrive il musicologo Paul Collaer) di attribuire il trasporto in una direzione o nell'altra di melodie e di schemi così caratterizzati agli spostamenti ed ai contatti frequenti dei gruppi gitani». Ma l'ipotesi, secondo l'autore, non può essere presa in considerazione giacché «gli zingari o gitani impongono alle melodie di cui si appropriano nei diversi paesi alcune modificazioni tipiche e ben note», che viceversa mancano nelle melodie esaminate. «Una seconda ipotesi, che postula il carattere specificamente spagnolo di questi canti, potrebbe far prendere in considerazione il loro trasporto verso Oriente sotto l'influenza della tattsocrazia catalano-aragonese nel Medio Evo», ma, prosegue l'autore, fa ostacolo il fatto che il trasporto si sia limitato a così pochi tipi metrici e melodici. C'è allora da considerare che le somiglianze constatate riguardano tipi musicali «antichi»; ninna nanne e metri giambici e trocaici, e loro combinazioni, che rappresenterebbero «una forma mediterranea antica, giacché fu codificata dai Greci». Si giunge così alla terza ipotesi, quella della appartenenza delle melodie considerate ad uno strato storico più antico (o sostrato) che l'autore accetta come più valida delle altre: «La limitazione delle somiglianze ai tipi antichi, scrive infatti, porta a credere che si possa trattare, nel caso considerato, non di un trasporto più o meno recente di alcune melodie, ma della persistenza e sopravvivenza nelle diverse zone di testimonianze musicali caratteristiche di una antica fase dello sviluppo culturale del Mediterraneo», una fase «in cui la omogeneità dell'ambiente fisico spiega la rapida diffusione

delle civiltà antiche in regioni molto distanti, ma simili tra loro per suolo e per clima». A parte il fatto che, ammessa pure questa più antica origine, resterebbe sempre aperto il problema del punto di origine e dei tramiti di diffusione, è evidente che, in questo caso, siamo sul terreno di tentativi puramente congetturali: probabili, ma non provati.

. Tuttavia i dati storici disponibili e l'industria ricostruttiva degli studiosi (che nei casi migliori si avvale anche di tecniche storico-geografiche di cui ci occuperemo altrove) consentono spesso di tracciare delineazioni panoramiche generalidei movimenti e delle correnti di cultura. Ciò è accaduto più di frequente a proposito di fenomeni che presentano caratteristiche formali fortemente tipiche, quali sono ad esempio le forme metriche ed i tipi o motivi narrativi. Ed appunto sul terreno letterario si sono potuti spesso individuare, con maggiore o minore grado di certezza, centri d'origine e vie e tramiti di propagazione. Per le fiabe ad esempio - pur se è ormai abbandonata la vecchia teoria «indianista» che le voleva tutte nate nella grande penisola asiatica - sembra abbastanza certo che un buon gruppo di quelle diffuse in Europa provenga effettivamente dall'India. Per le canzoni epico-liriche diffuse tra le popolazioni di parlari gallo-romanzi si ammette che la patria d'origine sia (in genere, se non per tutte) la Francia settentrionale. Per le «leggende migratorie» (così denominate da alcuni studiosi perché, pur non appartenendo alle categorie di narrazioni più vastamente diffuse quali le fiabe, tuttavia si sono propagate su vaste aree) si è ritenuto di poter identificare varie correnti di cultura: mediterranea (movente dalla Roma imperiale e poi da quella papale), che, avendo come suoi agenti principali i chierici ed i pellegrini, avrebbe diffuso in Europa temi narrativi come quello del «Giovane fidanzato con una statua» e leggende quali quella di Virgilio negromante; una orientale (pre-islamica) che, dalla prima propagazione del cristianesimo alle Crociate, in relazione anche ai rapporti tra Bisanzio e l'impero sassanide, portò dalla Siria, dall'Iran o da Bisanzio leggende agiografiche ed altre storie; una carolingia, che muovendo dal centro dell'Impero, raggiunse ogni parte d'Europa; una celtica, cui si dovrebbe la diffusione in Europa dell'Intera mitologia delle «fate», ecc.

Non è difficile intendere a questo punto perché, sul terreno dei fatti folklorici, la ipotesi della nascita plurima, o poligenesi, dei fatti culturali abbia un rilievo ancora minore che in altri campi. Il definitivo abbandono della teoria poligenetica (in quanto teoria interpretativa generale di carattere aprioristico, concettualmente legata all'evoluzionismo) non significa infatti - come abbiamo già accennato nelle parti precedenti - che si neghi in assoluto l'esistenza di singoli casi di invenzioni indipendenti e plurime. Ma è evidente che in una zona storica, quale quella folklorica, in cui si verificano contatti e scambi di cultura così intensi e continui il margine che può restare ai casi di nascita indipendente e plurima di fatti culturali tra loro simili e identici è estremamente esiguo. L'ipotesi si presenta al ricercatore solo per elementi assolutamente atipici, e solo come estremo espediente, allorché il ricorso a

tutte le altre ipotesi esplicative non abbia dato alcun risultato.

Ed in effetti le tecniche di geografia folklorica impiegate con notevole frutto sul nostro terreno partono dalla ipotesi che i fatti di cui si esamina la diffusione siano nati una sola volta ed in un solo luogo, e mirano appunto a riconoscere il centro d'origine e di diffusione.

5. Molteplicità di forme e di funzioni, di diffusione geografica e di età storica

p.143

I fatti di cultura che hanno viaggiato (talora isolati, talora in gruppi o complessi) attraverso tante e tanto varie vie di propagazione hanno naturalmente subito modificazioni e adattamenti. I processi di selezione e di integrazione hanno talvolta reso irriconoscibili fatti che pure provenivano da un punto di origine unico; talvolta, pur restando inalterate le forme, la sostanza (contenuti ideologici e funzioni) si è profondamente trasformata; talvolta è accaduto l'inverso. Se poi si considera la lunga durata del processo storico comune, la complessità dei rapporti interni ed esterni dei diversi gruppi, l'intersecarsi della acculturazione di tipo sociale con quella di tipo etnico, il reciproco reagire di tradizioni e di innovazione, la varietà delle situa

144

ALBERTO M. CIRESE

zioni storico sociali e la conseguente varietà del dinamismo culturale, il diverso peso della tendenza conservativa nei differenti settori di attività, ecc. ci si rende agevolmente conto che il panorama complessivo dei fatti che denominiamo folklorici non può non presentare una estrema varietà di forme e di funzioni, di cronologia e di distribuzione geografica.

Senza intenzione alcuna di coprire tutta l'area dei fatti che rientrano nella zona folklorica, e senza alcuna pretesa di andare al di là di una indicazione espositiva estremamente sommaria e schematica, cercheremo qui di segnalare qualche aspetto e qualche caratteristica più notevole della molteplice varietà dei fatti folklorici.

Uno dei fenomeni in cui più frequentemente si imbatte lo studioso è quello di usi, pratiche, credenze ecc. che sono simili nella sostanza, ma differiscono per le forme che assumono, o che viceversa offrono identità o forti analogie morfologiche e notevoli differenze ideologiche o funzionali.

In tutta Europa sono diffuse le ben note celebrazioni cerimoniali del «maggio»: feste «primaverili» che oggi hanno in genere solo il valore di solennizzazione gioiosa, ma che un tempo avevano (e che talora conservano almeno in parte) la funzione di garantire magicamente una fruttuosa fecondità della terra del nuovo periodo stagionale. Ma i modi con cui le arcaiche finalità magico-rituali venivano o vengono raggiunte sono assai vari e varie le forme generali o i particolari della celebrazione.

Nell'Irlanda e nella Scozia del secolo XVIII si accendevano grandi fuochi o falò cerimoniali, si cuocevano speciali focacce rituali, si designavano a sorte gli individui che il gruppo, più o meno scherzosamente, considerava come «segnati» da un destino negativo. Nelle campagne italiane o francesi, balcaniche o inglesi ecc., ancor oggi l'arrivo del «maggio» è celebrato con corteggi di ragazzi o ragazze che accompagnano «regine» o «re» di maggio, recando di casa in casa saluti augurali sovente trasformati in maledizioni ove non si ottengono donativi. In molte zone, accanto ai «re» e alle «regine» o

anche in loro luogo, si hanno altre simbolizzazioni: il *Jack-in-the-Green* inglese, *ilfeuillu* francese, il *Verde Giorgio* degli slavi ecc, e cioè personaggi si

V ARIETÀ E UNIFORMITÀ DEI DISLIVELLI DI CULTURA

145

mili alla già ricordata *pagliara* molisana, interamente ricoperti di rami, di foglie, di fiori, sui quali talvolta si getta acqua mentre percorrono le vie del villaggio, o che talvolta vengono buttati in acqua nel momento culminante o finale della cerimonia. Il notissimo albero e ramo di maggio cerimonialmente portato per le strade o piantato al centro del paese, dinnanzi alle finestre delle fanciulle ecc, è anch'esso assai diffuso, ma non ovunque né sempre nelle stesse forme. Le gare o contese e più in genere le prove di forza e di abilità, che sovente - ma non sempre - si inseriscono nelle celebrazioni del «maggio», assumono forme diverse: dalle corse all' albero della cuccagna, dalle giostre alle sfide di improvvisazione poetica, ecc.

Non è difficile--JIOrtare altri esempi di varietà morfologica e funzionale.

Quasi ovunque, ancor oggi, si crede che i morti ritornino a spaventare o a molestare i vivi; ma la credenza, sostanzialmente identica, attribuisce forme ed azioni notevolmente diverse a questi *revenants*, concependoli ora come «spettri» ed ora come «vampiri».

L'impiego cerimoniale o rituale di alberi e di rami non si circoscrive alle celebrazioni di maggio, ma talvolta si lega (o si legava) alla Pentecoste o alle feste di mezza estate, ecc.

I cortecci di giovani questuanti sono presenti in quasi tutte le zone d'Europa, ma si inseriscono in complessi cerimoniali diversi e diversamente collocati lungo il ciclo dell' anno: ora nelle feste di maggio ed ora in quelle di Capodanno; qui per la Pasqua e là per Natale; talvolta per il Carnevale e talvolta per l'Epifania o per altre antiche «feste di strenne» oggi in parte dimenticate o trasformate (come ad esempio Santa Lucia o il Giorno dei Morti). Inoltre, più o meno in rapporto con la diversità delle occasioni, variano le modalità e le finalità della questua: in alcuni casi è una semplice richiesta di doni, in altri è pretesa che giunge addirittura a forme di estorsione o di furto più o meno cerimonialmente effettuate e subite; alcune volte, si chiedono cibi o denari per uso del solo gruppo di questuanti, altre volte invece legna per i fuochi cerimoniali o contributi per feste comuni, nell'interesse e per conto di tutto il gruppo, ecc.

146

ALBERTO M. ORESE

I falò cerimoniali e le pratiche che sovente li accompagnano (salti al di sopra delle fiamme, danze in circolo, ecc.) sono diffusi con poche variazioni morfologiche su un'area assai vasta; ma, come le questue, si legano ad occasioni diverse («maggio» e San Giovanni, Ascensione e Pentecoste ecc.).

Inoltre - a parte il loro significato generale che resta ancora dubbio - essi assolvono funzioni particolari diverse: nella Sardegna che ci descrissero La Marmora e Bresciani i fuochi di San Giovanni servivano tra l'altro a stringere legame di comparatico tra ragazzi e ragazze che, postisi al di qua e al di là delle fiamme ed afferrato alle opposte estremità un bastone, lo facevano passare tre volte sulle fiamme; nella Scozia settecentesca i falò della vigilia di Ognissanti servivano fra l'altro a conoscere la buona o mala sorte dei

partecipanti alla cerimonia, che disponevano un circolo di pietre attorno alle fiamme e presumevano che le persone rappresentate dalle pietre che al mattino dopo apparivano mosse o danneggiate non avrebbero vissuto più di dodici mesi.

TI comparatico di San Giovanni (e cioè quel legame di parentela speciale che si stabilisce con cerimonia particolare e indipendente da battesimi, cresime o nozze che nel mondo cristiano ufficiale sono le normali occasioni di creazione di «compari» o «comari») è noto nella vita popolare di moltissimi luoghi con identità o grande affinità di condizioni e di effetti. Le modalità della cerimonia che genera la parentela sono però assai diverse: nell' esempio sardo che abbiamo ricordato si ricorreva al fuoco, ma nella stessa Sardegna ottocentesca descritta da La Marmora si usava anche realizzare il comparatico scagliando contro la porta di una chiesa un vaso di sughero in cui s'era fatto crescere al buio del grano; e altrove, per divenire compari di San Giovanni occorreva strapparsi reciprocamente un capello, oppure saltare a turno da una sedia, oppure girare tre volte attorno a un luogo sacro, etc.

L'uso delle maschere carnevalesche, apparentemente identico ovunque, assume però caratteristiche notevolmente diverse (quanto a morfologia delle maschere stesse e quanto a valore rituale e cerimoniale del loro impiego) a seconda che si tratti di centri urbani e di zone industria

VARIETÀ E UNIFORMITÀ DEI DISLIVELLI DI CULTURA

147

lizzate o comunque "evolute", oppure di zone agricole e contadine e comunque conservative: là le maschere sono in gran parte moderne e antropomorfe, ed in ogni caso hanno perduto l'arcaico valore magico-religioso (la "mascherata" è un "gioco di società", e per giunta prevalentemente infantile ormai); qui invece si conservano spesso forme assai arcaiche sia dal punto di vista delle figurazioni (spesso zoomorfe), sia da quello del valore rituale (basti pensare al *kalogheros* di Grecia, ai *mamutones* di Sardegna, ai *kurenti* sloveni, ai *kukeri* bulgari etc.).

Le varietà e molteplicità di cui siamo discorrendo possono prospettarsi anche dal punto di vista della distribuzione geografica.

Vi sono credenze, cerimonie, usanze che hanno diffusione assai ampia, ed altre che appartengono ad aree più ristrette: i falò sono presenti quasi ovunque in Europa, ma le rotelle infuocate lanciate in aria in speciali occasioni cerimoniali (*cidulis* del Friuli, *Schetben* d'Austria, *sibe* di Slovenia) sono caratteristiche di una zona assai più ristretta; il salto delle fiamme è diffuso quasi quanto i falò stessi, ma la cerimonia del *fire-walking*, ossia del camminare a piedi nudi sulle braci ardenti, ci è documentata in Europa solo da rari esempi balcanici.

Per passare ad un diverso settore, taluni temi narrativi sono diffusi da un capo all' altro del continente, ad altri invece sono noti solo in aree determinate: la storia del giovane *Lord Randall* che, recatosi a cena dall'amata, ne viene avvelenato e le lascia in testamento il fuoco dell'inferno o la corda per impiccarsi, conosce varianti in versi o in prosa in Inghilterra, ed in Scozia, in Italia e in Catalogna, in Germania ed in Olanda, in Svezia e tra gli Slavi di Sassonia, in Ungheria e in Boemia (per non parlare delle già ricordate versioni raccolte in America); la storia della *Donna Lombarda* che, spinta dall'amante, tenta di avvelenare il proprio marito il quale però, insospettito, la costringe a bere per prima la bevanda mortale, non è solo in Italia (se ne conoscono anche versioni francesi e slovene), ma ha in ogni caso un'area di diffusione assai più

ristretta di *Lord Randall*.

Nel campo delle figure e dei segni, il già ricordato motivo ornamentale della "rosetta" si incontra su mobili, utensili,

L148

ALBERTO M. CIRESE

oggetti di ogni specie da un capo all'altro d'Europa; la donna con il petto scoperto e con tre mammelle di certi dolci rituali sembra presente solo in una limitata area italiana.

I limiti della diffusione di alcuni fatti coincidono talvolta con confini linguistici, storici e geografici abbastanza netti; talvolta invece sembrano ignorare ogni barriera naturale o culturale. Appartengono a questo secondo gruppo non solo i falò, le questue, le "rosette" ornamentali che abbiamo già ricordato, ma mille altri fatti di più o meno analoga natura, tra cui i temi ed i motivi favolistici non calati in forme metriche precise.

Appartengono invece al primo gruppo principalmente le forme metriche dei canti o in genere della poesia: esse evidentemente sono più strettamente legate al fatto linguistico ed allo sviluppo culturale di nazioni e regioni. Una osservazione analoga può farsi per la struttura e la forma di abitazioni o costruzioni in genere, che hanno evidentemente un rapporto abbastanza stretto (anche se non sempre obbligatorio né esclusivo) con i fattori climatici o con l'ambiente naturale. Naturalmente la comunanza di vita storica che nasce dall'appartenenza ad uno stesso gruppo etnico o linguistico, o dalla partecipazione ad una stessa vicenda politico-culturale genera delle omogeneità che tendono a coincidere appunto con i confini di quella vita storica comune: così che anche elementi o temi diffusi ovunque acquistino lineamenti o sfumature diverse a seconda delle diverse aree storico-linguistiche.

Le varietà morfologiche, funzionali, geografiche si intrecciano in vario modo con le differenze di età storica. Non sempre determinabili in modo esatto e sicuro, queste differenze però appaiono spesso assai evidenti non solo tra gruppo e gruppo di fatti, ma anche tra fatto e fatto all'interno di una stessa categoria. Il folklore letterario (almeno per ciò che riguarda le sue manifestazioni metricamente organizzate) appare in genere ed in prevalenza di origine più recente che non il folklore magico-religioso: il grande corpo dei canti narrativi (ballate anglo-scozzesi, romanze spagnole, byline russe, canti epico-lirici italiani etc.) e lirico-monostrofici (strambotto e stornello italiano, copla spagnola, Schnaderupfl dei paesi tedeschi etc.) ha origini

VARIETÀ E UNIFORMITÀ DEI DISLIVELLI DI CULTURA

149

tardo-medievali o addirittura moderne; la gran massa delle pratiche "superstiziose" invece sta piuttosto sul piano delle sopravvivenze assai arcaiche.

Ma se un settore appare genericamente più o meno antico e conservativo dell'altro, ciò non toglie che poi all'interno di ciascuno di essi non vi siano differenze notevolissime. Nel campo della narrativa i motivi favolistici che hanno area di diffusione più ampia, così in genere hanno anche antichità più remota dei temi narrativi delle canzoni metricamente organizzate. Nel campo delle credenze e delle pratiche magico-religiose altra è l'arcaicità culturale dell'uso di difendersi dalle streghe ponendo all'ingresso di casa una scopa di

saggina perché l'indesiderata visitatrice sia costretta a fermarsi per contarne gli steli; ed altro è il livello storico e culturale delle "formule di chiusura" (pur magiche anch'esse), che concludono tante preghiere popolari: "chi la dirà tre volte la sera, / non potrà morire senza candela; / chi la dirà tre volte la notte, / non morirà di malamorte; / chi la dirà tre volte nei campi, / non ha paura di tuoni e lampi".

Così pure per la musica: vi sono fenomeni ai quali - o per la struttura ritmica e melodica, o per l'ampiezza dell'area di diffusione - non si può non attribuire una antichità notevole (particolarmente importanti, in questo senso, le formule musicali o quasi-musicali di ninne nanne e di lamenti funebri); ma vi sono anche canti e melodie che dichiarano l'influenza non solo del canto gregoriano ma addirittura delle composizioni culte ottocentesche.

Fra le danze vi sono quelle che conservano funzioni o elementi morfologici assai antichi (danze funebri o per la cura del morso della tarantola, movimenti circolari del gruppo o ritmi parossistici dei singoli partecipanti, figurazioni di combattimenti armati, etc.) o vi sono quelle di origine recente e puramente coreografiche (le monferrine o i saltarelli etc.).

Nel campo figurativo per taluni motivi decorativi o talune iconografie hanno probabilmente una origine remota: i simboli "solari", ad esempio, trovano più o meno evidenti riscontri fin nella preistoria (anche se la connessione diretta con quelle antiche età, e la continuità ininterrotta a

150

ALBERTO M. ORESE

livello "popolare" e senza interventi "culti" appaiono spesso assai problematici); la figura femminile con il petto scoperto e con tre mammelle dei dolci rituali calabresi, molisano o laziali non può non avere relazione con antiche iconografie della fecondità, etc. Ma vi sono anche motivi ornamentali o figurazioni di cui è possibile individuare il rapporto assai stretto con fatti artistici del mondo medievale e moderno: fregi delle sponde dei carretti siciliani, ad esempio, che sembrano direttamente connessi con fatti di ornamentazione architettonica del periodo normanno; motivi di tappeti rustici umbri, di cui si rintracciano gli antecedenti nell' arte rinascimentale; scene di tavolette votive dipinte o magari anche di zucche incise che dipendono dalla pittura (o dalla oleografia) ottocentesca, etc.

Tra i fenomeni più frequenti vi è la commistione o fusione di elementi di età storica diversa e di diverso livello culturale all'interno dello stesso fatto: nelle questue di maggio si hanno, anche in una identica zona, sia intenzioni cristiane (richieste fatte in nome delle "anime purganti") sia residui di intenzioni magiche (legame esplicito tra la generosità dei donativi e la felicità futura dei donatori); sul cono d'erbe della *pagliara* molisana, che non ha certo origini cristiane, si colloca una croce, ed il suo giro cerimoniale nel paese ha come punto obbligato di passaggio la casa del parroco; sui menhir della Bretagna si trovano collocati, o dipinti, numerosi simboli cristiani, etc. Ma ogni ulteriore esemplificazione è superflua, giacché il fenomeno, come abbiamo ripetutamente visto, investe in sostanza tutto intero il campo dei fatti folklorici.

6. Glischemi di classificazione generica

p. 150

Una così grande complessità e varietà di fenomeni non può certo essere ridotta ad unità in base a procedimenti semplicistici.

Da questo punto di vista risultano perciò del tutto inadeguati gli schemi generici di classificazione o piuttosto di catalogazione astratta e preliminare del materiale folklorico, utili viceversa per altri rispetti. Ne forniremo qualche esempio.

VARIETÀ E UNIFORMITÀ DEI DISLIVELLI DI CULTURA

151

La Volkskundliche Bibliographie, il più importante repertorio bibliografico internazionale in materia di folklore, ha adottato uno schema che, per la parte riguardante la materia documentaria, prevede le seguenti partizioni essenziali:

Dimora; Costruzioni; Oggetti; Segni e marchi; Tecniche, arti e mestieri, industrie; Psicologia; Abiti ed accessori; Cibi e bevande; Costumanze, feste e giuochi; Consuetudini giuridiche; Credenze; Medicina; Meteorologia; Poesia e canto; Musica e danza; Fiabe, racconti, leggende; Forme drammatiche; Indovinelli, detti, proverbi; Onomastica.

Meno noto forse, e invece apprezzabile perché spinge agli estremi la necessaria meccanicità del sistema, è lo schema di catalogazione costruito dallo studio statunitense R.S. Boggs (di cui può vedersi l'esposizione completa in *Standard Dictionary or Folklore Mythology and Legend*, alla voce "Types and Classification of Folklore"). Il criterio seguito è quello di stabilire alcuni grandi gruppi di fatti più o meno omogenei tra loro, e di suddividerli in categorie, tipi, forme etc., con abbondanza di rinvii incrociati tra partizione e partizione, e con l'adozione della classificazione per lettere e numeri ben nota del resto nel campo degli studi di folklore per l'uso fattone da A. Arne e S. Thompson nei loro inventari dei "tipi" e dei "motivi" favolistici.

I gruppi previsti da Boggs sono i seguenti:

Prosa narrativa (suddivisa in Miti, Leggende, Racconti); Ballata, Canto, Danza, Giuoco, Musica, Versi (ognuno dei termini costituisce naturalmente una categoria); Teatro (con suddivisioni a seconda dell'argomento - religioso, profano -, o della tecnica - Marionette, Ombre cinesi -); Usanze, Feste; Arti e mestieri, Architettura; Cibi, Bevande, Credenze (Mitologia, Leggende, Costumanze, Magia del linguaggio, dei segni, dei colori, Medicina, Predizione e Divinazione); Linguaggio; Proverbi; Indovinelli.

Meno meccanico lo schema che Arnold Van Gennep usò nei due volumi di Bibliografia del suo *Manuel de Folklore français contemporain*, e poi in parte modificò ed adattò nel corso della vera e propria esposizione analitica dei fatti. Poiché è più descrittivo varrà la pena di riprodurre le partizioni essenziali:

152

ALBERTO M. CIRESE

Dalla culla alla bara (gravidanza, parto, nascita, battesimo, infanzia e adolescenza, fidanzamento e nozze, morte); *Cerimonie periodiche*: a) stagionali (cicli di Carnevale-Quaresima, Pasqua, Maggio, Pentecoste, S. Giovanni, e S. Pietro, Ognissanti e Giorno dei Morti, Dodici giorni); b) a data variabile (cerimonie agrarie, veglie, distribuzione di acqua o pani benedetti, feste o cerimonie isolate, mostri e giganti processionali); c) a data fissa (Candelora, primo marzo, 31 marzo-primo aprile, Ascensione, Trinità Corpus Domini, Assunzione, Avvento); *Culto della Vergine e dei Santi*; *Folklore della natura*: a) il cielo (meteorologia popolare e magia agricola); b) la terra (folklore delle pietre e "preistorico"); c) le acque (mare, acque dolci, sorgenti

sacre); d) flora; e) fauna; f) il corpo umano; *Magia e stregoneria*: a) preghiere, incantesimi e formule magiche; b) divinazione (astrologia, cartomanzia, chiromanzia, fontane e sorgenti, oniromanzia, rbdomanzia, visioni profetiche etc.); c) forme speciali (malocchio, malefizi, catena magica, starnuto, magia agricola, magia sessuale, cerchi magici, talismani, amuleti, etc.); *Medicina*; *Esseri fantastici* (il diavolo, il lupo mannaro, i vampiri, la "caccia selvaggia", etc.); *Letteratura "mobile"* (tecnica del racconto; temi, tipi, motivi etc.); *Letteratura "fissa"*: a) Detti e proverbi; b) Paragoni; c) Wellerismi; d) Favole; e) Racconti enumerativi o "a catena di avvenimenti"; f) Enigmi e indovinelli; g) Rebus; h) Blasoni, soprannomi individuali, nomignoli collettivi; i) Gridi di mestiere o di strada; *Musica e canti*; Giochi, giocattoli e divertimenti; *Folklore sociale e giuridico*: a) Folklore militare; b) Usi di "vicinato"; c) Norme di cortesia; d) Simbolismo sociale dei campanili e delle campane; e) Gruppi particolari (gerghi, gruppi "maledetti", zingari etc.); f) Individui caratteristici (ubriachi, annegati, impacciati etc.); g) Consuetudini giuridiche e folklore giudiziario (usi locali, bracconieri, contrabbandieri, briganti, guaritori, simboli giuridici e segni di proprietà, questue, tribunali, vendetta, ordalie, giuramenti); *Folklore domestico*: folklore delle costruzioni (riti di fondazione etc.); b) l'abitazione, i suoi annessi e il suo contenuto; c) l'alimentazione, d) pani e dolci; *Arti popolari* (iconografia, simboli, lavori in pietra in legno, in metallo etc.): a) Ceramica e vetri;

..

VARIETÀ E UNIFORMITÀ DEI DISLIVELLI DI CULTURA

153

b) Immagini; c) Abiti ed accessori; d) Teatro, marionette, etc.

È evidente che questi schemi classificatori, o altri analoghi, hanno una indubbia utilità in ordine alla collocazione provvisoria ma non causale dei documenti, ed alla costruzione di repertori (dei quali, valla pena di sottolinearlo, si sente la necessità soprattutto per l'Italia). Ed è altrettanto evidente che l'utilità è tanto maggiore quanto più razionale e schematica è la loro struttura.

Ma proprio per ciò non può chiedersi a questi schemi ciò che essi non possono dare. Per la necessità di predisporre il maggior numero possibile di caselle, e da veri e propri cataloghi per materia e per soggetti quali sono, questi schemi tendono ad abbracciare un' area vastissima che viene quasi a coincidere con la totalità dell'agire umano. Per le stesse ragioni essi debbono poggiare in modo necessariamente eterogeneo sul raggruppamento dei fatti in base a criteri diversi: ora per la loro appartenenza a questo o quel settore dell'agire umano (letteratura o musica, diritto o religione o medicina etc.), ora invece per categorie di oggetti, prodotti, istituti etc. (abitazioni cibi, abiti, e!c.; proverbi, indovinelli, esseri fantastici etc, feste, usi, credenze etc.), ora infine per gruppi o cicli costruiti in base ad affinità di vario tipo ("dalla culla alla bara", "ciclo della vita", folklore della natura etc.). Ed allorché ci si accinge a collocare un fatto concreto nelle caselle previste da questi inventari ci si avvede facilmente che l'operazione ha sempre un carattere convenzionale e in gran parte arbitrario: nessun fatto reale è mai tanto semplice da coincidere pienamente ed esclusivamente con le suddivisioni generali o particolari così astrattamente predisposte. il settore della "narrativa" di Boggs o quello delle "fiabe" della *Volkskundliche Bibliographie* conteranno di necessità molta

materia magico-religiosa da catalogarsi anche nel settore delle "credenze" o della "magia"; le "feste" sono unità complesse di riti, cerimonie, osservanze etc., che vanno dai "giochi" agli "spettacoli", dai "canti" ai "cibi", e via dicendo. Appare perciò evidente che non hanno fondamento certe vecchie pretese di basare su queste classifica

..

154

ALBERTO M. CIRESE

zioni la "scientificità" della ricerca e la caratterizzazione della natura e dei limiti dell' oggetto della ricerca folklorica. Su questo piano più ampio gli schemi in parola hanno se mai una indiretta (e in gran parte involontaria) efficacia dimostrativa: fanno toccare con mano la "polivalenza" dei singoli fatti che, da fatti sociali quali sono, costituiscono sempre dei "volumi sfaccettati", che hanno aspetti, funzioni e valori molteplici, e che richiedono dunque che se ne consideri "successivamente ed ordinatamente ognuna delle sfaccettature" (A. Van Gennep).

7. Le uniformità e la comparazione.

Porre ordine nel complicato intreccio dei fatti e delle forme è dunque operazione assai più complessa della pura e semplice catalogazione chematica. Il tempo rimasto a disposizione non ci consente di sviluppare adeguatamente l'argomento. Ci limiteremo perciò ad alcune osservazioni estremamente sommarie, riservandoci di approfondirle e di ampliarle in seguito.

Come è assai agevole intendere, l'intreccio di differenze e varietà che abbiano sommariamente e esemplificato si trasforma in un intreccio di identità o di uniformità più o meno intrinseche ed importanti se viene guardato da un diverso angolo visuale.

Quando le forme differiscono ma le funzioni non variano, avremo evidentemente una molteplicità dal punto di vista morfologico, ma contemporaneamente ci si prospetterà una identità dal punto di vista funzionale (se, per esempio, i modi con cui si stringe il comparatico di S. Giovanni sono diversi, tuttavia l'istituto del comparatico resta invariato). Ed occorre anzi dire di più: le differenze e varietà possono essere riconosciute solo perché esistono identità ed uniformità e viceversa.

Si può ben dire dunque che il compito generale dell'indagine folklorica, da questo punto di vista, sia quello di distinguere unificando e unificare distinguendo.

Questa operazione essenziale può compiersi a diversi livelli di complessità, e con diverse intenzioni finali. Tuttavia, schematicamente, può dirsi che il procedimento ha tre aspetti principali: informazione più circostanziata possibile sul fatto singolo; ricerca di termini di raffronto; costruzione di ciò che potremmo chiamare i diagrammi dei diversi rapporti del fatto, in base alla scelta di successivi punti di riferimento o, per continuare nella metafora, di coordinare. Per questa strada, come è evidente, al di sotto (o al di sopra) delle varietà si svelano uniformità, e viceversa.

Non ci soffermeremo sul primo aspetto. I fatti (se conduciamo un'inchiesta diretta) vanno raccolti con il massimo di precisione possibile e con tutte le notizie circostanziali che sono indispensabili ad illuminarli. Esiste in proposito

tutta una tecnica della rilevazione e dell'inchiesta che qui non possiamo esporre. I fatti, tanto se i sono noti per inchiesta diretta quanto se ci derivano da informazioni indirette (fonti scritte, ad esempio, o orali, raccolte di precedenti studiosi ect.), vanno naturalmente illuminati con ulteriori ricerche sulla storia locale dei fatti stessi: un'antica cronaca, per esempio, può attestarcene la presenza in tempo più remoto o in località vicina, o in ceti sociali diversi etc. L'oggetto della nostra ricerca comincia così ad uscire dalla singolarità e ad entrare in quelle serie di relazioni che, schematicamente parlando, costituisce" il secondo passo dell'accertamento documentario.

La difficoltà di questa seconda operazione non sta nella grande massa dei raffronti possibili e nella mole della bibliografia da sfogliare, nella disperazione delle notizie, nella scarsità dei repertori sistematici che facilitino la ricerca. Anche queste sono, naturalmente, delle difficoltà talora anche assai gravi, ma solo di tempo e di mezzi. La difficoltà essenziale è di ordine teorico e metodologico. La ricerca dei riscontri è una operazione di comparazione, o almeno il primo passo della comparazione. E contro questa operazione, dopo l'esultazione ottocentesca (e, per quel che ci riguarda più da vicino, dopo la concezione che ne ebbe e l'uso che ne fece la scuola antropologica inglese), si sono appuntati gli strali di una critica assai dura.

L'obiezione di principio alla comparazione è che i fatti umani sono sempre storicamente determinati, (e cioè collocati in situazioni concrete di spazio e tempo sempre diverse) e sono irripetibili nella loro individualità: sono perciò essenzialmente incomparabili tra loro. Le analogie in base alle quali si pretenderebbe di stabilire la comparazione non assolutamente irrilevanti e illusorie: è assurdo stabilire comparazioni tra Alessandro Magno, Cesare e Napoleone in base al fatto che furono tutti dei condottieri; è assurdo comparare *Giulietta e Romeo* di Shakespeare, le novelle di Masuccio Salernitano e di Luigi da Porto, sulla base del fatto che tutti e tre i componimenti poggiano sullo stesso episodio, etc. Napoleone o *Giulietta e Romeo* sono individualità storiche irripetibili ed incomparabili. La comparazione in base ad analogie estrinseche non reca alcun aiuto alla loro comprensione storica, che viceversa può essere raggiunta solo cogliendo la individualità irripetibile, e cioè collocando più profondamente possibile l'avvenimento nel *suo* tempo e nel spazio, e non estraendolo da essi, come necessariamente fa (o si pretende che debba fare) la comparazione.

Il ragionamento è, da questo punto di vista, assai valido (anche se bisognerebbe osservare che trascura troppo il fatto che se si vuol restare nella concretezza storica e non fuggire nelle fantasie irrazionalistiche, cogliere l'individualità significa, per forza di cose stabilire delle relazioni, e quindi, per la stessa forza delle cose, avere termini di raffronto). Ma il punto è un altro; e cioè se non sia necessario anche un diverso modo di guardare alla storia umana ed ai suoi fatti. Se oggetto della ricerca fosse, poniamo non l'arte shakespeariana ma la vicenda del tema dei due manti, la concessione ed il raffronto tra le rispettive versioni diventa necessariamente uno strumento solo utile, ma indispensabile. La risposta anticomparativa a questa osservazione è duplice: si obietta innanzi tutto che la comparazione pretende molto di più che non istituire raffronti come quello accennato e si aggiunge inoltre che gli argomenti di ricerca cui essa potrebbe eventualmente applicarsi con qualche frutto sono assolutamente irrilevanti, ed in nulla contribuiscono alla effettiva comprensione di ciò che realmente conta nella storia umana. Tralasciamo qui di discutere i pre-giudizi che sono alla base di queste osservazioni (non intendiamo dire che siano infondati; pensiamo soltanto che siano giudizi non

sottoposti alla analisi critica che ne rivela invece la parzialità), e vediamo invece la logica contro-obiezione è anche essa duplice.

Per quello che riguarda il primo punto, e cioè le pretese della comparazione occorre distinguere tra il comparativismo di tipo antropologico, e la tecnica comparativa pura e semplice. Il comparativismo era una teoria interpretativa generale (e pregiudiziale) strettamente legata alla concezione evoluzionistica e poligenetica; pretendeva in assoluto che i fatti (o almeno certi fatti essenziali) fossero essenzialmente identici al di là di ogni condizionamento storico, in quanto prodotti di una evoluzione uniforme, unilineare ed obbligatorio dell'umanità attraverso stati sostanzialmente identici per tutti; ignorava in gran parte la differenza tra evoluzione biologica (che ha appunto, in buona parte, quei caratteri uniformi etc.) e vicenda o sviluppo storici (che non sono naturalisticamente determinati o che, anche se lo sono in qualche misura acquistando senso e riescono intelligibili solo se guardati dal punto di vista della rottura del determinismo che continuamente operano), etc. Sulla base di queste pretese e di questi preconcetti, il comparativismo riteneva legittimo spiegare un fatto con altro, formalmente identico o simile, ma storicamente diverso. Presupposto, ad esempio, che le popolazioni etnologiche (che non per nulla venivano detti "popoli di natura" e "primitivi", intendendoli termini nel senso letterale) rappresentassero uno stadio di sviluppo più antico, meno evoluto di quello raggiunto dai popoli dell'antichità classica, dai contadini europei, ne derivava come conseguenza immediata ed automatica che una usanza fuegina o andamanese dovesse interpretarsi sulla base del significato (reale o presunto) di queste ultime: se quell'usanza, poniamo, implicava o esprimeva credenze animistiche tra i Fuegini e gli Andamanesi, valori animistici attribuivano anche all'usanza bretone o russa. SI dimenticava, come è evidente, che al di là delle identità o analogie formali (spesso soltanto parziali), c'è sempre la differenza introdotta dalla diversa situazione storica. Dante, come è noto, immagina che i Beati abbiano un numero complessivo non infinito, ma limitato; la fede, alla fine dei secoli, ne avrà salvati tanti e non più. Anche certe popolazioni etnologiche (in Australia ad esempio) concepiscono il proprio gruppo tribale come composto da un *numerus clausus* di "anime" o individualità: ogni nuovo nato è anche un antenato, e il numero totale dei membri del gruppo è dunque chiuso e finito. Ma si può pretendere di spiegare il *numerus clausus* dei beati danteschi coi miti australiani, o simili, *rus clausus* dei beati danteschi coi miti australiani, o simili, quando di mezzo ci sono, per non diera altro, la civiltà greco-romana, il cristianesimo e la Summa di San Tommaso?

L'assurdità del tentativo si riduce (ma non si annulla del tutto se non a prezzo di una serie di operazioni di ridimensionamento concettuale che qui non accenneremo neppure) quando l'utilizzazione comparativa di termini storicamente tanto distanti mira a identificare (o a costruire concettualmente come schema schema e strumento esplicativo) dei "tipi" di "mentalità", di comportamento, di istituti etc. La "mentalità" logica in condizioni identiche ricava sempre e ovunque l'identico risultato 4 dell'operazione 2×2 ; analogamente la mentalità mistica produrrebbe dunque, la concezione, poniamo, del *numerus clausus* di beati o di componenti del gruppo tribale. L'insufficienza di questo modo di programmare la comparazione ed le sue intenzioni ultime non sta nella pretesa inutilità totale delle tipologie: ci sarebbe infatti da discutere a lungo su questo argomento, e vale comunque la pena di dire che ne sapremo assai di più, in molti campi, se invece di gettare il lavoro tipologico in soffitta, per dedicarci a improbabili e inverificabili lavori intuitivi, ci si fosse applicati a disporre in quadri di reperibilità e intellegibilità

tipologica i documenti. Sta eventualmente nella improbabilità dei risultati tipologici stessi quando non siano ricavati da dati di partenza effettivamente confrontabili, e quando non mirino con rigore di metodo all'accertamento di "strutture". Se si vuole ad esempio identificare una pretesa "mentalità contadina" non si possono assumere come dati di partenza e di raffronto (come invero è stato fatto anche di recente) i contadini della Grecia esiodea, quelli dell'Inghilterra ottocentesca e quelli di un gruppo maya dello Yucatan: il risultato, se non è assolutamente infondato, è tanto generico da non riuscire a costituire, in nessun senso, un "tipo". Accenneremo qui tra parentesi che ben diverso è il caso delle moderne ricerche di carattere "strutturalistico" che si sono esercitate in qualche misura anche sul terreno dei fatti folklorici. La identificazione del procedimento essenziale che caratterizzerebbe i miti, ad esempio, fatta da Claude Lévi-Strauss anche sulla base di ricerche di Propp sulle fiabe russe, è risultato di ben diversa qualità. Un risultato che può non essere convincente, ma che merita un attento studio, e che pone problemi di notevole rilievo posizioni storicistiche che non vogliono chiudersi nella compiaciuta soddisfazioni storicistiche che non vogliono chiudersi nella compiaciuta soddisfazione delle proprie conclusioni).

Ma queste assurdità o queste insufficienze appartengono al comparativismo come teoria interpretativa generale di carattere aprioristico, o alle sue più o meno indirette derivazioni. La comparazione, in quanto tecnica di ricerca e di accertamento documentario, è altra cosa; è consapevole della natura dell'operazione che compie sui fatti; considera questa consapevolezza coesistente al proprio valido impiego; non ha pretese teoriche aprioristiche e generali ma delimita a se stessa i campi di possibile applicazione fruttuosa, e conosce che la validità dei risultati è relativa al punto di vista, necessariamente parziale, da cui si dispone.

Cade così buona parte delle obiezioni anti-comparative che, per questo loro aspetto, sono da dirsi piuttosto "anticomparativistiche" giacché riguardano più quella teoria che non questa tecnica. Ma resta ancora un punto decisivo: esistono davvero dei fatti suscettibili di una fruttuosa trattazione comparativa? e, se esistono, hanno veramente un rilievo tale che metta conto di occuparsene? - appunto la seconda obiezione di cui facevano cenno all'inizio, ed in verità ha un notevole peso. Ma alle due domande deve darsi una risposta recisamente positiva: esistono fatti che possono (o addirittura debbano) essere trattati con tecnica a base comparativa, e sono fatti che hanno rilievo non solo nella vita, ma anche conoscenza della vita storico-sociale dell'umanità.

Ci avvarremo qui con una terga larghezza, per la sua persuasività e per l'ampiezza della sua impostazione, di una distinzione che è stata operata di recente in sede di riflessione metodologica generale e proprio nel vivo della cultura italiana tradizionalmente ostile, per il suo recente idealismo, agli indirizzi di carattere sociologico (N. Abbagnano, *Problemi di sociologia*, Torino, 1959). Si tratta della distinzione tra eventi "significanti", e cioè che emergono dalla "infinita congegna possibile de fatti umani" (p. 29) perché capaci, ad un qualsiasi titolo ed in una qualsiasi prospettiva "di introdurre mutamenti più o meno radicali nella trama ordinaria della vita" (p. 31); ed eventi che non hanno una rilevanza dello stesso tipo, non sono singolarmente significanti, non rappresentano una data, una tappa, una svolta, ma costituiscono quella "trama" sullo sfondo della quale risaltano appunto gli avvenimenti singolarmente e individualmente significanti", e senza la quale significanza singola non sarebbe né possibile né identificabile. La trama dunque è fatta di singoli eventi minuti che, singolarmente presi, sono non "significanti o insignificanti" in rapporto a certi tipi di scelta storiografica ("la

ricerca storica si trova ad ogni passo di fronte al problema di *scegliere* l'oggetto individuabile e i tratti che lo individuano... Da un alto essa circoscrive, nella infinita possibile congenie dei fatti umani, il campo ristretto dell'interesse storico, cioè dei fatti, a qualsiasi titolo, *significanti*; dall'altro essa agisce continuamente, in questa cerchia ristretta, alla scoperta degli oggetti individuabili e dei tratti individuati", p. 29). Ma la trama in sé non è "insignificante": "senza questo canovaccio, la storia stessa non ci sarebbe" (p. 31): "è evidente che l'aspetto propriamente storico non esaurisce la storicità fondamentale dell'uomo: è evidente cioè che, nel suo proprio passato, l'uomo può scorgere non solo eventi che, per un motivo qualsiasi, costituiscono una *data* della sua vita, cioè una svolta o un caposaldo importante di essa, ma anche eventi minuziosi, singolarmente insignificanti, ma che nel loro insieme costituiscono la trama della vita di ogni giorno" (p.30). E questo canovaccio, questa trama, questo sfondo è oggetto legittimo di ricerca, anche se "per lo storico" (inteso nella eccezione ristretta del termine, e cioè come indagatore di ciò che è l'unico e irripetibile) "questo sfondo non esiste" (p. 31): esso invece è l'oggetto proprio della considerazione sociologica" (che si denomina tale, ma che nella concezione di cui stiamo discorrendo e più in genere nel quadro dei moderni indirizzi storico-sociali ha poco a che vedere con il "sociologismo" di vecchia maniera).

Ne risulta che il modo sociologico di considerare i fatti non è in sé illegittimo, né costituisce di fronte al modo "storico" una contrapposizione alternativa ed esclusiva: o vero l'uno o vero l'altro. I due modi, quello storico (in senso ristretto e specifico) e quello sociologico (in senso largo), costituiscono invece "due discipline *complementari* perché illustrano i due aspetti complementari della fondamentale storicità umana" (p. 32).

La distinzione e la complementarità derivano dalla diversità dell'oggetto stesso delle due indagini. Se il punto di riferimento essenziale della "storiografia" è il "carattere individuato (o individuabile) dell'oggetto storico" (p. 36), quello dell'orientamento sociologico sono invece le "istituzioni" e cioè, senza riferimento al valore del termine nel linguaggio giuridico, gli atteggiamenti ricorrenti e ripetibili e ripetuti in un dato gruppo sociale: "sono istituzioni in questo senso, e allo stesso titolo, lo stato, una forma di saluto, una tecnica d'uso o di lavoro, la moda, un modo di mangiare, di divertirsi etc." 8pp. 39-40).

In altri termini "la sociologia mira a cogliere gli aspetti della vita umana per cui essa si presenta, nel suo complesso, come un insieme di uniformità relative, quindi di ripetizioni possibili, che sono importanti nel loro complesso e non una per una; tende anzi a risolvere l'evento individuale e propriamente storico nella trama dei rapporti minuti che si ripetono quotidianamente" (p. 32).

Le uniformità relative e le "possibili ripetizioni, " e cioè le "istituzioni" nel senso detto, ossia gli schemi di concezioni e di comportamento, non solo esistono ma sono significativi: non solo fanno parte della storicità dell'uomo, ma costituiscono oggetto legittimo di ricerca.

Questa ricerca dovrà impiegare le tecniche adeguate alla natura dell'oggetto e degli obiettivi che si propone: adeguate alle "uniformità relative", alle "ripetizioni possibili", alle "istituzioni". Ed è evidente che la comparazione, intesa come tecnica, è strumento non solo legittimo ma indispensabile. Le uniformità si colgono proprio in base ai confronti tra eventi diversi; è proprio la comparazione che ci pone in grado di configurare l'oggetto e di analizzarlo, individuando (è anche questa una operazione di individuazione se è vero che coglie i tratti differenziali e caratteristici delle "istituzioni" e ne misura le

variazioni nel tempo e nello spazio) gli elementi di quella trama che la storiografia degli eventi singoli trascura. Cade così anche l'obiezione anticomparativa contro l'applicabilità della tecnica della comparazione, o contro la rilevanza degli oggetti chi eventualmente essa fosse applicabile. Essa è applicabile, ed il suo oggetto è parte della storicità integrale.